PRYMASOWSKA SERIA BIBLIJNA

TRUDNE FRAGMENTY BIBLII

Walter C. Kaiser Jr., Peter H. Davids
F.F. Bruce, Manfred T. Brauch

Oficyna Wydawnicza „Vocatio”
Warszawa

...aby znali Ciebie,
jedynego prawdziwego Boga,
oraz Tego, którego posłałeś,
Jezusa Chrystusa

PRYMASOWSKA SERIA BIBLIJNA

PRYMAS POLSKI

Redaktor naukowy serii
Ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski

Seria otrzymała nagrodę
Stowarzyszenia Wydawców Katolickich
FENIKS

TRUDNE FRAGMENTY

BIBLII

Walter C. Kaiser Jr., Peter H. Davids
F.F. Bruce, Manfred T. Brauch

Konsultacja naukowa wydania polskiego
Waldemar Chrostowski

Oficyna Wydawnicza „Vocatio”
Warszawa

Imprimatur:
Za zgodą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej nr 2572/D/11 z dn. 17. 06. 2011 r.

Tytuł oryginału:
Hard Sayings of the Bible

Tłumaczenie:
Laura Bigaj, Tomasz Fortuna, Grzegorz Grygiel

Redakcja:
Ireneusz Bareła

Redakcja techniczna:
Małgorzata Biegańska-Bartosiak

Korekta:
Zespół „Vocatio”

Projekt okładki i obwoluty:
Joanna Złonkiewicz

Cytaty z Pisma Świętego według Biblii Tysiąclecia, wyd. III, IV i V; Biblii Warszawskiej; Biblii Gdańskiej.

Originally published by InterVarsity Press as *Hard Sayings of the Bible* by Walter C. Kaiser, Peter H. Davids, F.F. Bruce, Manfred T. Brauch.
© 1996 by Walter C. Kaiser, Peter H. Davids, F.F. Bruce, Manfred T. Brauch.
Translated and printed by permission of InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA.
All rights reserved.

Copyright for the Polish edition © 2011 by Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
All rights to the Polish edition reserved.
Wszelkie prawa do wydania polskiego zastrzeżone.
Książka, ani żadna jej część, nie może być przedrukowywana
ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie,
fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie,
ani odczytywana w środkach publicznego przekazu
bez pisemnej zgody wydawcy.

W sprawie zezwoleń należy zwracać się do Oficyny Wydawniczej „Vocatio”
02-798 Warszawa, ul. Polnej Róży 1, e-mail: vocatio@vocatio.com.pl

Redakcja: fax (22) 648 63 82, tel. (22) 648 54 50,
Dział handlowy: fax (22) 648 03 79, tel. (22) 648 03 78,
e-mail: handlowy@vocatio.com.pl

Księgarnia Wysyłkowa
02-798 Warszawa 78, skr. poczt. 54,
tel. 603 861 952
e-mail: ksiegarnia@vocatio.com.pl
www.vocatio.com.pl

ISBN 978-83-7492-160-2

PRYMAS POLSKI

Warszawa, dnia 27 czerwca 1997 r.

Słowo wstępne

Napawa radością fakt, że wierzący coraz częściej i chętniej sięgają po Pismo Święte. Zawiera ono bowiem to, co Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu zechciał objawić o sobie i odkrywa najważniejsze potrzeby i tęsknoty człowieka. Czytanie i rozważanie ksiąg świętych zapewnia wzrost życia religijnego, odmienia na lepsze ludzkie postępowanie i ukazuje perspektywy wieczności. „Żywe bowiem jest Słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" — czytamy w Liście do Hebrajczyków (4, 12).

Kościół okazuje pomoc w trudnym zadaniu poznawania i rozumienia Biblii także przez promowanie rezultatów badań uczonych. Studiują oni Pismo Święte, objaśniając je jako Słowo Boże i ludzkie. W ostatnich latach — zgodnie z zaleceniem Soboru Watykańskiego II — nastąpił w tej dziedzinie w Polsce znaczny postęp. W nurt tych dokonań wpisuje się „Prymasowska Seria Biblijna", obejmująca najbardziej fundamentalne pomoce niezbędne dla rzetelnych studiów biblijnych.

Można żywić nadzieję, że książki, które się w tej serii ukazują, przyczynią się do dalszego pogłębiania i upowszechniania rzetelnych badań biblijnych, a przez to do nowego ożywienia duszpasterstwa i duchowości biblijnej. W ten sposób zwielokrotnią w Kościele błogosławione owoce pragnienia poznawania i umiłowania Trójjedynego Boga.

† Józef Kardynał Glemp
Prymas Polski

PRYMASOWSKA SERIA BIBLIJNA

Redaktor naukowy serii
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski

1. Remigiusz Popowski SDB, Michał Wojciechowski (przekł.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi,* Warszawa 1994, 1995, 1996, 1997, 2000, 2003, 2005, 2006.
2. James B. Pritchard (red. nauk.), Waldemar Chrostowski (konsult. nauk. wyd. pol.), *Wielki atlas biblijny,* Warszawa 1994, 1997, 2001.
3. Remigiusz Popowski SDB, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych,* Warszawa 1994, 1995, 1997, 2006.
4. Jan Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia,* Warszawa 1991, 1997, 1999, 2004.
5. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan (red. nauk.), Waldemar Chrostowski (konsult. wyd. pol.), *Słownik wiedzy biblijnej,* Warszawa 1996, 1997, 1999, 2004.
6. Michał Wojciechowski (przekł. i oprac.), *Synopsa czterech Ewangelii,* Warszawa 1997, 1999, 2004.
7. Remigiusz Popowski SDB, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu,* Warszawa 1997, 1999, 2007.
8. Bruce Metzger, David Goldstein, John Ferguson (konsult. nauk.), Waldemar Chrostowski (konsult. wyd. pol.), *Wielkie wydarzenia czasów biblijnych,* Warszawa 1998.
9. Paul J. Achtemeier (red. nauk.), Waldemar Chrostowski (konsult. nauk. 3. wyd. pol.), *Encyklopedia biblijna,* Warszawa 1998, 1999, 2004.
10. Janusz Frankowski (red. nauk. i wstępy), *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. Transkrypcja typu „B" oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy,* Warszawa 1999, 2000, 2004.
11. Dan Bahat, Waldemar Chrostowski (oprac. wyd. pol.), *Atlas biblijnej Jerozolimy,* Warszawa 1999, 2004.
12. Piotr Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu,* Warszawa 1999, 2000.

13. Ryszard Rubinkiewicz SDB (oprac. i wstępy), *Apokryfy Starego Testamentu,* Warszawa 1999, 2000, 2001, 2007.
14. Anna Kuśmirek (przekł. i oprac.), *Hebrajsko-polski Stary Testament – Księga Rodzaju. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni,* Warszawa 2000.
15. Remigiusz Popowski SDB (przekł., wprow. i przypisy), *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000,* Warszawa 2000.
16. Craig S. Keener, Krzysztof Bardski, Waldemar Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu,* Warszawa 2000.
17. Raymond E. Brown SS, Joseph A. Fitzmyer SJ, Roland E. Murphy O'Carm (red. nauk. wyd. oryg.), Waldemar Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny,* Warszawa 2001, 2004.
18. Fritz Rienecker, Gerhard Maier, Waldemar Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.) *Leksykon biblijny,* Warszawa 2001.
19. Stanisław Gądecki (przekł. i oprac.) *Grecko-łacińsko-polska synopsa do 1 i 2 Księgi Machabejskiej,* Warszawa 2002.
20. Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III (red.), Waldemar Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Słownik symboliki biblijnej,* Warszawa 2003.
21. Bogusław Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu,* Warszawa 2003.
22. Anna Kuśmirek (oprac. i wstęp), *Hebrajsko-polski Stary Testament – Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni,* Warszawa 2003.
23. David H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu,* Warszawa 2004.
24. John H. Walton, Victor H. Matthews, Mark W. Chavalas, Waldemar Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej,* Warszawa 2005.
25. R.J. Coggins, J.L. Houlden (red. nauk.), Waldemar Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Słownik hermeneutyki biblijnej,* Warszawa 2005.
26. J.I. Packer, M.C. Tenney (red. nauk.), Waldemar Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Słownik tła Biblii,* Warszawa 2007.
27. Anna Kuśmirek (oprac. i wstęp), *Hebrajsko-polski Stary Testament – Prorocy. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem słów hebrajskich,* Warszawa 2008.
28. Remigiusz Popowski SDB (przekład NT), Lyman Coleman (red. marginaliów i komentarzy), *Nowy Testament dla moderatorów,* Warszawa 2008.

29. Remigiusz Popowski SDB, *Grecko-polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu,* Warszawa 2008.
30. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu,* Warszawa 2008.
31. Michał Wojciechowski (przekł. i wstęp), *Grecko-polski Stary Testament – Księgi Greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych,* Warszawa 2008.
32. Anna Kuśmirek (oprac. i wstęp), *Hebrajsko-polski Stary Testament – Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich,* Warszawa 2009.
33. Krzysztof Sielicki, *Onomastykon Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu. Systematyzacja zapisu biblijnych nazw własnych,* Warszawa 2009.
34. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, *Słownik teologii św. Pawła,* Warszawa 2010.
35. Walter C. Kaiser Jr., Peter H. Davids, F.F. Bruce, Manfred T. Brauch, *Trudne fragmenty Biblii*, Warszawa 2011.

SPIS TREŚCI

Przedmowa redaktora naukowego „Prymasowskiej Serii Biblijnej” XI

Wstęp do wydania polskiego XIV

Przedmowa wydawcy oryginalnego XVI

O autorach artykułów XVIII

Wprowadzenie XIX

Stary Testament 1

- Księga Rodzaju 3
- Księga Wyjścia 52
- Księga Kapłańska 72
- Księga Liczb 79
- Księga Powtórzonego Prawa 87
- Księga Jozuego 96
- Księga Sędziów 104
- Księga Rut 115
- Pierwsza Księga Samuela 117
- Druga Księga Samuela 136
- Pierwsza Księga Królewska 145
- Druga Księga Królewska 149
- Pierwsza Księga Kronik 155
- Druga Księga Kronik 161
- Księga Ezdrasza 165
- Księga Nehemiasza 169
- Księga Estery 171
- Księga Hioba 174
- Psalmy 181
- Księga Przysłów 204
- Księga Koheleta 213
- Pieśń nad Pieśniami 220
- Księga Izajasza 222
- Księga Jeremiasza 232
- Lamentacje 234

Księga Ezechiela ... 236
Księga Daniela ... 240
Księga Ozeasza ... 244
Księga Joela ... 249
Księga Amosa ... 251
Księga Jonasza ... 253
Księga Micheasza ... 257
Księga Nahuma ... 260
Księga Habakuka ... 263
Księga Aggeusza ... 265
Księga Zachariasza ... 267
Księga Malachiasza ... 271
Nowy Testament ... 277
Ewangelia według świętego Mateusza ... 279
Ewangelia według świętego Marka ... 334
Ewangelia według świętego Łukasza ... 387
Ewangelia według świętego Jana ... 426
Dzieje Apostolskie ... 448
List do Rzymian ... 480
Pierwszy List do Koryntian ... 518
Drugi List do Koryntian ... 559
List do Galatów ... 570
List do Efezjan ... 577
List do Filipian ... 586
List do Kolosan ... 593
Pierwszy List do Tesaloniczan ... 602
Drugi List do Tesaloniczan ... 604
Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza ... 608
List do Tytusa. List do Filemona ... 619
List do Hebrajczyków ... 621
List św. Jakuba ... 639
Pierwszy List św. Piotra ... 657
Drugi List św. Piotra ... 673
Pierwszy List św. Jana ... 683
Drugi List św. Jana ... 696
Trzeci List św. Jana ... 701
List św. Judy ... 705
Apokalipsa św. Jana ... 709
Indeks rzeczowy ... 739
Indeks wersetów ... 747

PRZEDMOWA REDAKTORA NAUKOWEGO „PRYMASOWSKIEJ SERII BIBLIJNEJ”

Istnieje pogląd, że Biblia jest księgą trudną, a nawet bardzo trudną. Rozpowszechniają go zwłaszcza ci, którzy jej nie czytają, lecz również ci, którzy wprawdzie postanowili ją przeczytać, ale zrażeni fragmentami, które uznali za zbyt trudne, nie kontynuują rozpoczętej lektury. Istnieje jednak niemałe grono osób, przede wszystkim wierzących, wśród których dominują chrześcijanie różnych wyznań, którzy wbrew powstającym przeciwnościom czytają i rozważają księgi święte Starego i Nowego Testamentu. To dla nich przeznaczona jest ta książka. W żadnym wypadku jej celem nie jest zastąpienie lektury Biblii, ani tym bardziej sugerowanie, że wszystko w niej potrafimy zrozumieć i wytłumaczyć, lecz towarzyszenie tym czytelnikom i słuchaczom ksiąg świętych, którzy traktują je jako Słowo Boże, dzisiaj aktualne tak samo, jak wtedy, gdy miały miejsce opisywane w nich wydarzenia, w tym najważniejsze, czyli życie, męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

Oryginalne amerykańskie wydanie tej książki powstawało stopniowo. Najpierw, w pierwszej dekadzie lat 80. XX w., zaczęła się ukazywać seria publikacji poświęconych rozwiązywaniu trudności, jakie napotykamy w kolejnych częściach Pisma Świętego: trudne wypowiedzi Jezusa, trudne fragmenty Starego Testamentu, trudne wypowiedzi św. Pawła oraz pozostałe trudne fragmenty Nowego Testamentu. Kilkakrotnie wznawiane, zostały zebrane razem i opracowane, z dodaniem wielu innych objaśnień tekstów traktowanych jako trudne. Z początkiem drugiej połowy lat 90. ukazała się publikacja podsumowująca rezultaty wieloletnich dociekań. Odpowiedzialność za jej ostateczny kształt podjęły cztery osoby. Walter Kaiser, profesor Starego Testamentu w Gordon-Conwell Theological Seminary w South Hamilton, Massachusets (USA), opracował trudne fragmenty pierwszej części Biblii chrześcijańskiej. Prof. F. F. Bruce, wieloletni wykładowca krytyki tekstu i egzegezy biblijnej na Uniwersytecie w Manchester (Wielka Brytania), opracował Ewangelie synoptyczne oraz fragment Ewangelii według św. Jana. Manfred Brauch, profesor teologii biblijnej i przewodniczący Eastern Baptist Theological Seminary nieopodal Filadelfii (USA), opracował listy św. Pawła. Natomiast Peter David, dyrektor Schloss Mitterstill Study Center w Austrii, wykładowca między innymi w Canadian Theological Seminary w Regina, Saskatchewan (Kanada), opracował pozostałe trudne teksty Nowego Testamentu. Każdy z tych autorów ma również swój wkład w napisanie *Wprowadzenia*, w którym wyłożył sedno problematyki, jaką się zajmuje, oraz najważniejsze kryteria jej opracowania.

Całość dzieła została napisana z protestanckiej perspektywy wyznaniowej, co znalazło odzwierciedlenie w fakcie, że wybór „trudnych fragmentów Biblii” został dokonany z tych ksiąg, które w kanonie Kościoła katolickiego są nazywane „protokanonicznymi”. Brakuje zatem odpowiedzi na trudności, jakie nastręcza lektura ksiąg „deuterokanonicznych”, do których należy Księga Tobiasza, Księga Judyty, Pierwsza i Druga Księga Machabejska, Księga Mądrości, Księga Syracha i Księga Barucha oraz kilka dodatków do innych ksiąg biblijnych. Perspektywa protestancka dochodzi do głosu także

w niektórych objaśnieniach, przede wszystkim o wydźwięku teologicznym. Skoro mimo to książka ukazuje się w ramach renomowanej „Prymasowskiej Serii Biblijnej", dzieje się tak głównie z myślą o tych odbiorcach Biblii, którzy mają już pewne przygotowanie teologiczne i biblijne oraz są zdolni do samodzielnego i krytycznego myślenia. W niektórych przypadkach perspektywa katolicka bywa odmienna niż protestancka, ale to nie powód, abyśmy unikali odważnej i rzetelnej konfrontacji z innymi ujęciami i zapatrywaniami.

Wspólne przekonanie, jakie podzielamy z autorami tej książki, opiera się na uznaniu, że Biblia to natchnione i autorytatywne Słowo Boże, które powstało z wiary i dla budowania wiary, stanowiące własność Kościoła jako wspólnoty wierzących, cierpliwie i skutecznie prowadzonych przez Ducha Świętego ku wiecznemu zbawieniu. W rozwiązywaniu poszczególnych trudności nawet autorzy współpracujący ze sobą czasami nie osiągali pełnej zgody, nie przeszkodziło im to jednak dokończyć dzieła, jakie podjęli. Napisali bardzo trafnie: „Gdyby każdy zgodził się na skuteczne rozwiązania tych kwestii, nie byłyby to trudne fragmenty". Rzeczywiście, trudne fragmenty pozostają trudne nawet wtedy, a może – paradoksalnie – tym bardziej wtedy, gdy usiłujemy je wyjaśnić. Nie ma w tym nic dziwnego, bo, zgodnie z przysłowiem, im dalej w las, tym więcej drzew. Sięgając po takie książki, jak ta, dowiadujemy się coraz więcej, co jednocześnie uświadamia nam jak ciągle mało wiemy. Taka w gruncie rzeczy jest prawidłowość każdej dobrze pojętej nauki i nauczania. Uczą nas one prawdziwej pokory i właśnie na tym polega największa korzyść z ich uprawiania.

Trudności, jakie nastręcza czytanie i słuchanie Pisma Świętego, mają dwojaką naturę. Jedne wynikają z całkowicie odmiennego kontekstu językowego, historycznego, geograficznego, kulturowego, ekonomicznego i społecznego, w jakim powstawały księgi biblijne. Ich autorzy i adresaci żyli w świecie tak dalece innym od naszego, że gdyby sobie wyobrazić spotkanie z nimi, doszłoby na pewno do mnóstwa nieporozumień i wieloznaczności. Nie możemy ich spotkać osobiście, ale mimo wszystko w pewien sposób spotykamy ich dzięki spuściźnie, jaką nam pozostawili, zaś jej specyfika polega na tym, że pozostaje trwale normatywna dla judaizmu i chrześcijaństwa. Na drugi rodzaj trudności wskazał niegdyś Mark Twain: księgi święte są dla nas problematyczne nie dlatego, że ich nie rozumiemy, ale dlatego, że rozumiemy je bardzo dobrze. Zatem fundamentalne wyzwanie, przed jakim stajemy, polega na gruntownej rewizji naszego myślenia i postępowania, a ponieważ bywa to trudne, usiłujemy wtedy naginać treść ksiąg świętych do własnych potrzeb i przyzwyczajeń. Tymczasem nie ma owocnej lektury Pisma Świętego bez ustawicznej gotowości do wewnętrznej przemiany, czyli szczerego nawrócenia.

Tę książkę można z pożytkiem przyswajać sobie na dwa sposoby. Po pierwsze, jej czytanie może iść w parze z systematyczną osobistą lekturą Pisma Świętego. Taka *lectio continua*, czytanie ciągłe, wymaga silnej woli i niemało wysiłku. Dlatego jest szczególnie zalecane jako sposób na trwałe obcowanie ze Słowem Bożym. Gdy coś, co właśnie czytamy, nastręcza trudności, sięgamy po tę książkę, by się przekonać, że nie jest to jedynie nasz problem. Po drugie, można z pożytkiem zapoznawać się z wybranymi fragmentami tej książki, czy to przypominając sobie samodzielną lekturę Biblii, czy też traktując ją jako wstęp do pierwszego lub ponownego spotkania z Biblią. Nie można wykluczyć też innej możliwości. Zdarza się, że rozmaite osoby, motywy i wątki Biblii stają się przedmiotem rozmów i dyskusji, stymulowanych np. dzięki uczestnictwu w liturgii lub dzięki środkom masowego przekazu. W takich przypadkach lektura tej książki powinna sprzyjać lepszej orientacji w poruszanych zagadnieniach, ukazując zarówno możliwości ich rozwiązywania, jak i nowe horyzonty myślowe oraz granice, które należy wyznaczyć żywionej przez nas pewności siebie.

Podstawowy warunek owocnej lektury Pisma Świętego, a więc i tej książki, pozostaje jeden i niezmienny: wiara w Boga i Jego życiodajną obecność w świecie, zarówno w starożytności, w której rozgrywały się wydarzenia biblijne, jak i dzisiaj. Czytanie i objaśnianie Biblii bez wiary rozmija się z intencjami i zamysłem jej ludzkich autorów, a także z wolą Boga jako jej głównego Autora. Najważniejsze wydarzenie całej wielowiekowej historii zbawienia, podzielonej na dwa zasadnicze etapy, czyli Stary i Nowy Testament, stanowi wcielenie Syna Bożego, którego sens i cel został ujęty i wypowiedziany w Ewangelii według św. Jana: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Kto uzna tę podstawową prawdę, będzie wiedział, że trudności, jakie nastręcza jej pełniejsze zrozumienie, są czymś wręcz naturalnym. Będzie również umiał samodzielnie ustalić własną hierarchię tych trudności, odróżniając to, co naprawdę ważne, od tego, co peryferyjne albo zgoła nieważne.

Trudne fragmenty Biblii ukazują się jako 35. tom „Prymasowskiej Serii Biblijnej”. Upływają dwie dekady od czasu, gdy została ona zaprojektowana i zapoczątkowana. Obecna książka ukazuje się w radykalnie zmienionym kontekście, znacznie wzbogaconym wiedzą biblijną, która stała się dostępna dzięki wszystkim poprzednim publikacjom tej serii. Pozostaje żywić nadzieję, że do treści zawartych w tej książce jej czytelnicy dołączą własne rozwiązania i dopowiedzenia, wynikające z pogłębionej wiedzy i silnie ugruntowanej wiary w Boga, który jest Ojcem, i Synem i Duchem Świętym.

Ks. prof. zw. dr hab. Waldemar Chrostowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich

Warszawa, 24 czerwca 2011 roku

WSTĘP DO WYDANIA POLSKIEGO

Książka *Trudne fragmenty Biblii* wychodzi naprzeciw potrzebom wszystkich czytelników Pisma Świętego, gdyż każdy z nas napotyka w nim trudniejsze do zrozumienia fragmenty, które chciałby dobrze pojąć i zastosować. Jest naturalną rzeczą, że duży odstęp historyczny, kulturowy i językowy pomiędzy czasami biblijnymi i współczesnością, powoduje utrudnienia w przekazie biblijnego przesłania. Dzięki Bożej inspiracji, przez setki, a nawet tysiące lat, wielu ludzi wytrwale studiowało księgi święte, które według św. Pawła Apostoła obdarzają ludzi „mądrością wiodącą ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusa Jezusa" (2 Tm 3,15). W swej gorliwej pracy biblistycznej i egzegetycznej ci oddani Bogu i ludziom słudzy Słowa Bożego starali się pomóc rozumieć to Słowo innym ludziom. Odpowiedzialność, ale także i zasługa takich pomocników, była i jest nadal bardzo duża, gdyż określone rozumienie Biblii przekłada się w oczywisty sposób na zastosowania o fundamentalnym znaczeniu – w doktrynie i dydaktyce wiary oraz w etyce i praktyce życia zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw na przestrzeni wieków.

Samo Pismo Święte zachęca nas do oddanego poznawania go, a nawet daje wskazówki jak radzić sobie z fragmentami, które trudno nam zrozumieć. Korzystanie z pomocy innych ludzi kochających i znających Słowo Boże ma nieraz nieocenioną wartość.

Jeden z pierwszych historyków chrześcijaństwa, św. Łukasz Ewangelista, przytacza w Dziejach Apostolskich (Dz 8,26-40) opis ciekawej sytuacji, w której dworzanin królowej etiopskiej, Kandaki, podróżował na wozie, wracając z Jerozolimy do swego kraju. Jadąc, czytał on Księgę Izajasza. Filip Apostoł kierowany niebiańską inspiracją, przyłączywszy się do podróżującego dworzanina, zapytał: „Czy rozumiesz, co czytasz?" Dworzanin odrzekł: „Jakżeż mogę rozumieć, jeśli mi nikt nie wyjaśni?" Filip chętnie poświęcił czas i wysiłek, aby wyjaśnić temu człowiekowi Izajaszowe proroctwa wskazujące na Jezusa jako na Mesjasza i Zbawiciela. W efekcie dworzanin uwierzył w Jezusa Chrystusa jako swego Pana i Zbawiciela, został ochrzczony i pojechał dalej już jako człowiek wierzący, w radości nowego życia.

Ta rozmowa oraz wrażliwa postawa Filipa, pomocna w tym, aby napotkany nieznany człowiek, i to człowiek obcej kultury, mógł rozumieć Słowo Boże, diametralnie wpłynęła na życie dworzanina. Pomimo obcego pochodzenia kulturowego stał się on dzieckiem Bożym, wyznającym Chrystusa i żyjącym z Nim w przymierzu, przymierzu, które również dla Żydów miało być zupełnie Nowym Przymierzem zawierającym nową, jakże hojną łaskę Bożą odkupienia dokonanego w Chrystusie. Jest przy tym wielce prawdopodobne, że dworzanin etiopski mógł mieć swój znaczący udział w historycznie dosyć wczesnym dotarciu chrześcijaństwa do jego własnego kraju i narodu.

Dla Ewangelisty Łukasza całe to wydarzenie było warte uwzględnienia w historycznym opisie okresu rodzenia się chrześcijaństwa, jaki stanowią niezwykłe i wspaniałe Dzieje Apostolskie. Dla

niego, jako Greka z pochodzenia i jako człowieka wykształconego – lekarza (Kol 4,14), dociekanie, poznanie i logiczne wyjaśnianie ważnych kwestii miało duże znaczenie. Widać to także w jego wstępnych słowach do obu jego dzieł historycznych: Ewangelii wg św. Łukasza i Dziejów Apostolskich (Łk 1,1-4; Dz 1,1). We fragmencie Dz 17,10-12 Łukasz opisuje też przypadek Żydów z Berei, którzy usłyszawszy głoszoną Ewangelię, „przyjęli naukę z całą gorliwością i codziennie badali Pisma, czy istotnie tak jest". Z powodu tej postawy Łukasz podkreśla ich szlachetność.

Księga Przysłów stwierdza, że powinniśmy zabiegać o poznanie i mądrość tak gorliwie, jak o skarby, i że źródłem mądrości jest Bóg i to, co pochodzi z Jego ust (Prz 2,1-7). Jezus Chrystus wielce docenił wysiłki tych, którzy Go pytali o znaczenie Jego przypowieści, mówiąc: „Wam dano poznać tajemnice królestwa Bożego" (Łk 8,9-10), a potem chętnie wyjaśnił im przypowieść. Jezus także zapewniał tych, którzy nie byli pewni prawdy, że sami mogą uzyskać jej poznanie i być co do niej pewni. Postawił tylko pewien konieczny warunek: „Jeśli kto chce pełnić Jego wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga, czy też Ja mówię od siebie samego" (J 7,16-17) oraz: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,31-32). Warunkiem koniecznym do poznania prawdy jest więc chęć pełnienia woli Bożej, a nie gromadzenie samej tylko wiedzy; nie samo poznanie, ale praktyczne życiowe zastosowanie Słowa. Bóg ceni wiedzę i raduje się, gdy Jego stworzenie poznaje Prawdę, ale jeszcze bardziej raduje się, gdy żyje ono według zasad objawionych przez tę Prawdę, w miłości do Boga i ludzi. Każdy więc, kto stara się żyć według Jego zasad, będzie poznawał Prawdę w coraz większym stopniu. I przeciwnie: „Każdy, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków." (J 3,20).

Nie tylko w czasach biblijnych, ale także dzisiaj, widoczna jest bardzo często potrzeba wyjaśniania ludziom najważniejszego przekazu, jaki mogą poznać – słów samego Boga, Stwórcy i Zbawiciela. Z perspektywy wieków i historycznego wpływu Biblii na świat wyraźnie dzisiaj to widzimy, że poznanie Pisma Świętego jest poznaniem najważniejszej, najbardziej wpływowej i najbardziej poczytnej księgi, jaką otrzymała ludzkość. Jest ono poznawaniem samego Chrystusa, który stwierdził: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo" (J 5,39).

Celem niniejszej, polskojęzycznej edycji praktycznego i pożytecznego dzieła będącego owocem ambitnej i wytrwałej pracy biblistycznej i egzegetycznej zespołu wybitnych uczonych, jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi tej niezwykłej księgi, jaką stanowi Biblia, a zwłaszcza przybliżenie jej treści w kontekście fragmentów uznawanych nieraz za trudniejsze od innych.

Oby wyjaśnienia zawarte w niniejszej książce były pomocne i pożyteczne w lepszym poznaniu Słowa Bożego, dając w efekcie dobre skutki nie tylko dla sfery intelektualnej, ale także duchowej, służąc w życiu i poprzez życie Czytelników chwale Jezusa Chrystusa i dobru bliźniego.

Ireneusz Bareła
Redaktor merytoryczny

PRZEDMOWA WYDAWCY ORYGINALNEGO

Seria *The Hard Sayings*, opublikowana w nakładzie ponad 250 tys. egzemplarzy, zdobyła uznanie czytelników jako niezwykle przydatny przewodnik po trudnych fragmentach Biblii. Serię zapoczątkowała książka F.F. Bruce'a *The Hard Sayings of Jesus* z 1983 r. W kolejnych latach pojawiły się następne części: *Hard Sayings of the Old Testament* (1988) oraz *More Hard Sayings of the Old Testament* (1989) Waltera C. Kaisera Jr., *Hard Sayings of Paul* (1991) Manfreda T. Braucha oraz *More Hard Sayings of the New Testament* (1992) Petera H. Davidsa. W skład niniejszego wydania wchodzi tych pięć pozycji, wzbogaconych o nowy materiał autorstwa Waltera Kaisera i Petera Davidsa. Dodano artykuły poświęcone ponad stu nowym wersetom, a także dwanaście artykułów wprowadzających, wyjaśniających kwestie, które powracają w różnych fragmentach Biblii. Całość materiału dotyczącego Starego Testamentu jest autorstwa Waltera Kaisera; F.F. Bruce jest autorem artykułów poświęconych Ewangeliom synoptycznym oraz jednego artykułu o Ewangelii wg św. Jana; Manfred Brauch napisał artykuły na temat Listów św. Pawła, zaś Peter Davids – wszystkie pozostałe artykuły o trudnych wersetach Nowego Testamentu. We Wprowadzeniu czytelnicy znajdą komentarze poszczególnych autorów na temat ważnych kwestii natury ogólnej.

Autorzy tej książki zgodnie uznają Pismo Święte za natchnione i wiarygodne Słowo, które Bóg kieruje do swojego Kościoła, ale nie oznacza to – jak z pewnością zauważą wnikliwi czytelnicy – że zgadzają się oni ze sobą w kwestii najlepszych rozwiązań niektórych biblijnych zagadek. I tak właśnie być powinno. Gdyby istniały jednoznaczne odpowiedzi, omawianych wersetów nie można by uznać za tytułowe „trudne fragmenty".

Do niemal wszystkich trudnych fragmentów wyjaśnianych w tej książce można zastosować słowa F.F. Bruce'a z Przedmowy do *Hard Sayings of Jesus*: fragmenty te mogą być trudne z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że z racji różnic kulturowych i upływu czasu niełatwo jest je zrozumieć bez wyjaśnienia tła społecznego i historycznego. Natomiast do drugiej grupy zaliczają się fragmenty, które zrozumieć jest łatwo, ale które wydają się sprzeczne z naszym dzisiejszym myśleniem i postępowaniem. Warto w tym miejscu zacytować Marka Twaina, który miał kiedyś powiedzieć, że najwięcej problemów sprawiają mu nie te fragmenty Biblii, których nie rozumie, ale te, które są dla niego całkowicie jasne.

Liczymy, że ta książka rzuci nieco światła na trudne fragmenty z pierwszej wspomnianej grupy. Jednak mamy też nadzieję, że nasze wyjaśnienia nie osłabią mocy tego drugiego rodzaju trudnych wersetów, przez które Bóg zachęca nas do przemiany życia na wzór, jaki dał nam nasz Pan, Jezus Chrystus.

Jak korzystać z tej książki

Książka zaczyna się od Wprowadzenia i dwunastu artykułów poświęconych kwestiom, które powracają w różnych częściach Pisma Świętego. Dalsza część materiału jest uporządkowana według rozdziałów i wersetów kolejnych ksiąg – od Księgi Rodzaju aż po Apokalipsę św. Jana. Odsyłacze zwracają uwagę czytelników na inne fragmenty biblijne lub artykuły wprowadzające, w których omówiono te same lub podobne kwestie. Dlatego na przykład w artykule poświęconym zagadnieniu śmierci Adama i Ewy (Rdz 2,17) znajduje się odsyłacz do artykułu o Rz 5,12; natomiast czytelnicy szukający wyjaśnienia fragmentu Mk 5,11-13 zostaną odesłani do artykułu poświęconego podobnemu fragmentowi z Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 8,31-32).

Zdarza się również, że bardzo podobne fragmenty są opatrzone dwoma lub więcej komentarzami, prezentującymi odmienne punkty widzenia. Dzieje się tak dlatego, że poszczególni autorzy tej książki nie zawsze zgadzają się ze sobą co do najlepszego rozwiązania omawianego problemu. Wydawca uznał, że czytelnicy powinni poznać różnorodne rozwiązania i mieć możliwość samodzielnego wyboru tych, które są najlepszą odpowiedzią na ich pytania.

Indeks wersetów biblijnych na końcu książki pomoże czytelnikom odnaleźć komentarze do omawianych fragmentów Pisma Świętego, niezależnie od tego, czy taki fragment został zaliczony do trudnych wersetów. Indeks rzeczowy natomiast pozwoli czytelnikom odszukać komentarze poświęcone zagadnieniom, które trudno byłoby zlokalizować w inny sposób lub do których – z braku miejsca – nie zamieszczono odsyłaczy. Na przykład termin „bojaźń Boża" pojawia się w Piśmie Świętym tak często, że nie byliśmy w stanie zamieścić odsyłaczy do każdego fragmentu, w którym występuje. W indeksie rzeczowym można jednak znaleźć odsyłacz do artykułu dotyczącego fragmentu z Księgi Przysłów (Prz 1,7), gdzie temu zagadnieniu poświęcono najwięcej uwagi.

O AUTORACH ARTYKUŁÓW

Autorem wszystkich artykułów dotyczących trudnych fragmentów Starego Testamentu jest **Walter C. Kaiser Jr.** Jego autorstwa są również następujące artykuły wprowadzające:

4. Dlaczego biblijne rodowody nie zawsze się ze sobą zgadzają?;
5. Czy liczby w Starym Testamencie są zapisane poprawnie?;
6. Czy daty panowania królów w Starym Testamencie zgadzają się z historią świecką?;
7. Czy historia przedstawiona w Biblii znajduje poparcie w archeologii?;
8. Kiedy prorocy mówią „Słowo Pana przyszło do mnie", co mają na myśli? oraz
9. Czy proroctwa w Starym Testamencie dokładnie się sprawdzają?

Walter C. Kaiser Jr. jest profesorem honorowym Starego Testamentu w Centrum im. Colmana M. Mocklera Gordon-Conwell Theological Seminary w South Hamilton w stanie Massachusetts. Przez wiele lat pracował jako profesor Starego Testamentu, dziekan i wicerektor ds. edukacyjnych w Trinity Evangelical Divinity School. Często wygłasza referaty w kościołach, na obozach i konferencjach, jest też autorem wielu książek, w tym *Toward an Exegetical Theology, Toward an Old Testament Theology, Toward Old Testament Ethics* oraz *The Messiah in the Old Testament*.

*

Autorem wszystkich artykułów dotyczących trudnych fragmentów Nowego Testamentu, z wyjątkiem tych, które napisali F. F. Bruce lub Manfred T. Brauch, jest **Peter H. Davids**. Jego autorstwa są również następujące artykuły wprowadzające:

1. Skąd wiemy, kto napisał Biblię?;
2. Czy należy wierzyć w biblijne cuda?;
3. Dlaczego Bóg wydaje się tak gniewny w Starym Testamencie i tak kochający w Nowym?;
10. Dlaczego cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie nie zawsze są dokładne?;
11. Czy Nowy Testament mówi prawdę o demonach? oraz
12. Dlaczego istnieją cztery odmienne Ewangelie?

Peter H. Davids jest dyrektorem Schloss Mittersill Study Center w Austrii. Wykładał nauki biblijne na takich uczelniach jak Regent College w Vancouver czy Canadian Theological Seminary w Reginie w prowincji Saskatchewan. Jest autorem komentarzy do Listu św. Jakuba i 1 Listu św. Piotra.

*

F.F. Bruce jest autorem artykułów dotyczących następujących wersetów: Mt 5,17-20.22.28.29.34.39.44.48; 6,13.24; 7,6; 10,5-6.23.34; 11,27; 16,18-19; 18,35; 19,12; 20,14-15; 22,12.14; 23,9.33; 25,11-12; Mk 2,10.17.27-28; 3,28-29; 4,11-12; 5,39; 7,27; 8,33.34; 9,1.50; 10,11-12.18.21.25.31; 11,14.23; 12,17; 13,30; 14,22-24.61-62; 15,34; Łk 5,39; 7,28; 9,60.62; 10,18; 11,23.29-30; 12,4-5.49.50; 14,26; 15,25-28; 16,9.16.26; 17,37; 18,8; 20,8; 22,36; J 6,53.

F.F. Bruce (zm. 1990) był przez wiele lat profesorem krytyki i egzegezy biblijnej na Uniwersytecie w Manchesterze. Jest autorem licznych komentarzy biblijnych i książek, w tym: *The Canon of Scripture, New Testament History, Paul: Apostle of the Heart Set Free* oraz *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

*

Manfred T. Brauch jest autorem artykułów dotyczących następujących wersetów z Listów św. Pawła: Rz 1,18; 5,12.20; 6,2.7; 7,14-19; 8,28; 9,13-15; 10,4; 11,26.32; 12,20; 13,1-7; 14,15; 1 Kor 3,17; 5,5; 6,9-10; 7,1.10.12.20.29; 8,5-6; 11,3.7.10.29; 14,5.33-34; 15,29; 2 Kor 3,14; 5,17; 6,14; Ga 1,9; 5,2; 6,16; Ef 4,9-10; 5,22; Flp 2,12-13; 3,4-6; Kol 1,15.24; 1 Tes 2,14-15; 2 Tes 2,3.7; 1 Tm 2,11-12.13-15; 5,8.23; Tt 1,12-13.

Manfred T. Brauch jest profesorem teologii biblijnej i rektorem Eastern Baptist Theological Seminary w okolicach Filadelfii.

Wprowadzenie

W pewnym sensie tytuł tej książki można by uznać za nieadekwatny do treści. Tak naprawdę bardzo niewielka część tej książki, poza fragmentem dotyczącym Ewangelii, dotyczy jakichkolwiek „powiedzeń" czy „stwierdzeń" (angielski tytuł *Hard Sayings of the Bible* można rozumieć jako „trudne powiedzenia/stwierdzenia biblijne" – przyp. tłum.). Tytuł ten zaczerpnięto z Ewangelii wg św. Jana, gdzie posługa Jezusa została przedstawiona jako zbiór Jego mów. W J 6,60 w reakcji na jedną z takich wypowiedzi, uczniowie Jezusa stwierdzają: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?" (Biblia ang. KJV: „This is an hard saying" – przyp. red.) Ten biblijny werset posłużył za tytuł pierwszej pozycji z serii książek poświęconych trudnym fragmentom Pisma Świętego: *The Hard Sayings of Jesus* F.F. Bruce'a. Pomimo że większość materiału, którym zajmujemy się w niniejszej książce pochodzi spoza Ewangelii, tytuł ten pozostaje nadal adekwatny.

Trudne fragmenty w Starym Testamencie

Z mojego (Walter Kaiser) doświadczenia wynika, że bardzo wiele osób próbuje przeczytać Stary Testament w całości, lecz okazuje się on dla nich w dużej części niezrozumiały. Pomimo dobrych intencji osoby te porzucają swój zamiar na skutek zwykłej frustracji, zniechęcenia czy dezorientacji. Nic dziwnego, że dla tak wielu z nas Biblia jest zbyt trudną lekturą. Nasza kultura dawno już straciła kontakt ze Starym Testamentem i przez to Biblia stała się „hermetyczną księgą", którą często uważa się za nic więcej jak tylko relację z początków ludzkości.

Tymczasem taki pogląd nie ma nic wspólnego z rzeczywistością! Stary Testament zawiera wiele spośród najbardziej fascynujących i znaczących fragmentów biblijnych. Poza tym twierdzenie, jakoby przesłanie Starego Testamentu nie miało znaczenia dla obecnego pokolenia, jest niczym więcej jak tylko efektem błędnych przekonań.

Za przykładem naszego Pana, Jezusa Chrystusa, powinniśmy raz jeszcze pochylić się nad treścią Starego Testamentu, pewni, że żaden fragment Pisma Świętego nie ulegnie zmianie, aż się wszystko spełni (por. Mt 5,18). W rzeczywistości Stary Testament jest na tyle aktualny, że sam Pan Jezus ostrzegł nas, iż każdy, kto by zniósł choćby najmniejsze z biblijnych przykazań lub namawiał do tego innych, będzie najmniejszy w królestwie niebieskim! To powinno dać nam do myślenia!

Analiza fragmentów Starego Testamentu, jakiej dokonałem w tej książce, to odpowiedź na prośby tysięcy osób świeckich, a także – co może się wydać zaskakujące – duchownych. Najtrudniejsze fragmenty Starego Testamentu, które starałem się wyjaśnić, dzielą się na dwie kategorie: fragmenty, które wydają się pozbawione wyjaśnienia, oraz fragmenty, które zdają się być w sprzeczności z resztą Pisma Świętego. Przyznaję, że wyboru trudnych fragmentów dokonałem dość arbitralnie, kierując się własnym doświadczeniem w odpowiadaniu na pytania studentów, zdobytym w ciągu ostatnich trzydziestu lat.

Czy warto w ogóle zajmować się trudnymi fragmentami biblijnymi? Oczywiście odpowiedź brzmi „tak". Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że wielu wnikliwych czytelników Pisma Świętego naprawdę chciałoby zrozumieć te skomplikowane zagadnienia. Poza tym, zmagając się z trudnymi fragmentami biblijnymi, stajemy się bardziej wyczuleni na detale Słowa Bożego. A zatem z im większą dokładnością i cierpliwością badamy tekst Pisma Świętego, tym lepiej dla naszego wzrostu duchowego. Sławny teolog, biskup Richard Whately, twierdził:

> Pozorne sprzeczności w Piśmie Świętym są zbyt liczne, aby miały być niezamierzone – i rzeczywiście, nie są one dziełem przypadku. Nie są to li tylko utrudnienia, które mają wystawić naszą wiarę i cierpliwość na próbę, lecz raczej najdoskonalsza metoda wprowadzenia [do tekstu biblijnego], polegająca na wzajemnym objaśnianiu, modyfikowaniu oraz ograniczaniu lub poszerzaniu znaczenia poszczególnych fragmentów biblijnych.
> (*On Difficulties in the Writings of St. Paul,* Essay VII, sekcja 4).

„Pouczenia przekazane w ten sposób – dodaje Whately – są bardziej przekonujące i lepiej przyciągają uwagę, a właśnie dzięki temu, że pobudzają do baczniejszego zastanowienia, mogą łatwiej wywrzeć na odbiorcy trwałe wrażenie". Jest kwestią sporną, czy tego typu trudności są rzeczywiście zamierzone (ponieważ niektóre trudności wynikają z nieznajomości wśród dzisiejszych czytelników specyfiki języka czasów biblijnych), lecz nie ulega wątpliwości, że mają one zbawienny efekt terapeutyczny, płynący ze zwiększonych starań w celu zrozumienia i przestrzegania Słowa Bożego.

Nieścisłości w Piśmie Świętym są także silnym dowodem na to, że wśród autorów biblijnych nie doszło do zmowy, oraz przekonującym potwierdzeniem wiarygodności zarówno samych autorów, jak i spisanych przez nich ksiąg.

Trudne fragmenty w Piśmie Świętym można również potraktować jako test naszego oddania Chrystusowi, ponieważ mogą one posłużyć za wygodne wymówki dla porzucenia grona uczniów Chrystusa. Jezus nie bez powodu mówił w przypowieściach po to, aby niektórzy z tych, którym wydawało się, że widzą, słyszą i rozumieją, tak naprawdę nie zobaczyli, nie usłyszeli i nie zrozumieli (por. Mk 4,12). Pozorna szorstkość i niejasność niektórych wypowiedzi Jezusa odstraszyła od Niego wszystkich tych, którzy tak naprawdę nie chcieli być Jego uczniami lub nigdy nie zaangażowali się w pełni i nie podjęli wysiłku, aby odkryć głębsze znaczenie słów Jezusa (por. J 6,66).

Nic nie zmieniło się od czasu, gdy Joseph Butler napisał w swoim słynnym dziele *Analogy*, że te trudne fragmenty Pisma Świętego „są okazją dla nieszczerego umysłu do odrzucenia i podstępnego

ukrycia przed samym sobą dowodów, które umysł ten mógłby odkryć" (*Analogy*, cz. II, rozdz. VI). Fragmenty te są doskonałą pożywką dla wszystkich, którzy szukają sposobności, aby skupić się na samych trudnościach.

Naturalnie wątpliwości nie są niczym złym ani sprzecznym z duchowością, jednak tylko pod warunkiem, że wątpiący nie ustaje w poszukiwaniach rozwiązania. Tymczasem są też wśród nas tacy, którzy – jak to doskonale podsumował John W. Haley:

> (...) lubią rozwodzić się nad drobiazgami, dążą do zdyskredytowania prawdy, formułują błahe i banalne zarzuty [oraz] wyszukują w natchnionym Piśmie trudności i niespójności, które najpewniej znalazły się tam, aby posłużyć za „kamienie upadku" dla tych, którzy „nieposłuszni słowu, upadają, do czego zresztą są przeznaczeni" [1 P 2,8]. Na tych gorących zwolenników błędu Bóg „dopuszcza działanie (...) oszustwa, tak iż uwierzą kłamstwu" [2 Tes 2,11], aby sami sprowadzili na siebie potępienie i upadek.
> (*An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible*, Andover, Mass., 1874, s. 40).

Te słowa to ostra odpowiedź na uprzejmy i opanowany sposób prowadzenia sporów z naszymi oponentami, jakim wolimy się kierować w dzisiejszych czasach; jednakże zagadnienia, które Haley porusza w powyższym cytacie, mają duże znaczenie w dyskusji o trudnych fragmentach biblijnych.

Zanim przejdziemy do analizy tych trudnych fragmentów, warto przyjrzeć się niektórym badaniom nad istotą, genezą i przyczynami biblijnych nieścisłości.

Każdy uważny czytelnik Pisma Świętego, porównując urywki Starego Testamentu z fragmentami pochodzącymi z Nowego Testamentu, stwierdzenia różnych autorów w obrębie Starego i Nowego Testamentu, a czasami nawet różne fragmenty tej samej księgi biblijnej, z pewnością dostrzeże wyraźne rozbieżności. Na pierwszy rzut oka fragmenty te wydają się ze sobą sprzeczne.

Kościół utrzymywał od wieków, że poszczególne księgi Pisma Świętego są jednością i wspólnie tworzą natchnioną bibliotekę – spójną i jednolitą w przekazie i nauce. Jednak w miarę wzrostu liczby czytelników i badaczy Pisma Świętego odkrywano coraz więcej pozornych niespójności i trudnych fragmentów, które domagały się wyjaśnienia.

Skąd bierze się tyle rozbieżności i trudności? Istnieje bardzo wiele powodów, a wśród nich m.in.: błędy kopistów przepisujących starożytne manuskrypty, używanie wielu imion dla tej samej osoby i wielu nazw dla tego samego miejsca, stosowanie różnych metod obliczania lat, długości okresów panowań i dat wydarzeń historycznych, różne perspektywy i cele poszczególnych autorów, które skłaniały ich do układania materiału w porządku tematycznym, zamiast chronologicznym, oraz różnice w wykorzystaniu i podejściu do danego wydarzenia czy obiektu przez różnych autorów biblijnych.

Te i inne czynniki wywarły ogromny wpływ na materiał biblijny. Naturalnie dla tych, którzy żyli w tamtych czasach i byli naocznymi świadkami tamtych wydarzeń tego typu czynniki były mniej problematyczne niż dla nas dzisiaj. Przepaść czasowa i kulturowa pogłębia trudności. Może warto w tym miejscu wspomnieć kilka problemów, które posłużą za ilustrację szerokiej gamy trudności. Na przykład współczesne brzmienie hebrajskiego fragmentu z 1 Księgi Samuela (1 Sm 13,1) jest klasyczną ilustracją wczesnego błędu kopisty, który do tej pory nie został wyjaśniony. W dosłownym odczytaniu tekst hebrajski brzmi: „Saul miał jeden rok [„roczny syn" po hebrajsku], gdy został królem, a dwa lata panował nad Izraelem". Jest jasne, że autor biblijny, zgodnie z przyjętym zwyczajem, zapisuje w tym miejscu wiek monarchy w momencie objęcia tronu i lata jego panowania. Jasne jest jednak

to, że liczby te zostały zagubione, jeszcze przed powstaniem greckiego tłumaczenia zwanego Septuagintą, pochodzącego z III w. przed Chr. Jak dotąd w żadnym ze starożytnych manuskryptów, włącznie ze Zwojami znad Morza Martwego, nie udało się odnaleźć wskazówki dotyczącej prawidłowego brzmienia tego wersetu.

Wybiórczość autorów biblijnych, przejawiającą się w dostosowywaniu treści do zamierzonego celu, można zilustrować na przykładzie genealogii z Wj 6,13-27. Zamiast wymienić wszystkich dwunastu synów Jakuba, autor skupia się wyłącznie na Rubenie (w. 14), Symeonie (w. 15) i Lewim (w. 16-25). Na tym poprzestaje – mimo że wymienił zaledwie pierwszych trzech synów Jakuba – ponieważ jego głównym obiektem zainteresowania są synowie Lewiego, a zwłaszcza jego potomkowie Mojżesz i Aaron. Z tego względu pomija pozostałych synów patriarchy Jakuba.

Omawiając niektóre ze spornych zagadnień, postanowiłem nie skupiać się na problematycznych przypadkach dotyczących takich zagadnień faktograficznych jak czas, historia, kultura i nauka. Zamiast tego skoncentrowałem się na punktach spornych w zakresie doktryny i etyki – zawartych w treści ksiąg biblijnych lub różniących autorów poszczególnych ksiąg. Załączyłem również kilka przykładów trudności dotyczących faktów, lecz skupiłem się głównie na kwestiach natury teologicznej i etycznej.

Trudne wypowiedzi Jezusa

Wielu z tych, którzy słuchali Jezusa podczas jego publicznych wystąpień, uznawało niektóre jego stwierdzenia za „trudne" – i otwarcie o tym mówiło. Wielu z tych, którzy dzisiaj czytają Jego słowa, lub słuchają ich w kościele, również uznaje je za trudne, ale nie zawsze uważa za stosowne się do tego przyznawać. Słowa naszego Pana stanowią całość wraz z ogółem Jego uczynków i sposobem życia. Im mniej uprzedzeń z zewnątrz wnosimy do czytania Ewangelii, tym łatwiej będzie nam zobaczyć Jezusa takim, jakim jest. Bardzo łatwo jest wierzyć w Jezusa, który jest głównie wytworem naszej wyobraźni – niewinną, nieszkodliwą istotą, której ukrzyżowaniem nikt nie zawracałby sobie głowy. Jednak Jezusowi, którego spotykamy w Ewangelii, daleko było do zupełnej bezkonfliktowości w relacjach z ludźmi. Nieraz wprawiał w zakłopotanie nawet swoich wiernych zwolenników. Sprzeciwiał się wszelkim zasadom religijnej poprawności. Mówił o Bogu z bezpośredniością zakrawającą na bluźnierstwo. Wydawać by się mogło, że najlepiej się czuł w najbardziej podejrzanym towarzystwie. Z pełną świadomością wstąpił na drogę, która w opinii „rozsądnych" ludzi musiała doprowadzić do katastrofy.

Jednak zwolennicy niezrażeni jego postępowaniem, odnaleźli w Nim miłość i wierność, których nie była w stanie zniszczyć nawet śmierć. Wiedzieli, że dzięki Niemu odnaleźli drogę akceptacji, spokoju sumienia i życia, które było naprawdę życiem. Co więcej: w Nim doświadczyli na nowo samego Boga, poznali życie Boga w życiu człowieka, które przemawiało do nich poprzez Niego. Również dzisiaj wiele osób spotyka Jezusa nie w Galilei i Judei, ale w Ewangelii, i podobnie zdaje sobie sprawę z Jego nadzwyczajnej atrakcyjności, doświadczając tego samego, co ludzie, którzy stanęli po Jego stronie, kiedy żył na Ziemi.

Jedną z przyczyn, dla których stwierdzenia Jezusa uznawano za „trudne", był fakt, że skłaniały one Jego słuchaczy do przemyśleń. Dla niektórych osób myślenie to trudne i niewygodne zajęcie, zwłaszcza, jeśli niesie ze sobą krytykę utrwalonych przekonań i uprzedzeń lub kwestionowanie powszechnie przyjętych opinii. Każde stwierdzenie, które skłania do tego rodzaju myślenia, jest zatem uznawane za „trudne". W tym sensie, wiele ze stwierdzeń Jezusa jest „trudnych". Sugerowały one, że

dobrze byłoby od nowa przemyśleć rzeczy, które każdy rozsądny człowiek akceptował. W świecie, gdzie w wyścigu wygrywają najszybsi, w bitwie najsilniejsi, gdzie nagrody dostają się przebojowym karierowiczom, niedorzeczne wydawało się gratulować nieśmiałym i niepewnym oraz mówić im, że to oni odziedziczą ziemię, a tym bardziej, że do nich będzie należeć królestwo niebieskie. Błogosławieństwa były i są najprawdopodobniej najtrudniejszymi stwierdzeniami Jezusa.

W świecie Zachodu trudność wielu stwierdzeń Jezusa jest tym większa, że żyjemy w kulturze odmiennej od tej, w której zostały one wypowiedziane i mówimy innym niż Jezus językiem. Uznaje się, że Jezus mówił głównie po aramejsku, jednak poza kilkoma nielicznymi wyjątkami Jego aramejskie słowa nie zostały zachowane. Zachowało się jedynie tłumaczenie i to tłumaczenie – grekojęzyczne Ewangelie – zostało ponownie przetłumaczone na nasz język. Jednak kiedy rozwiązane zostały wszystkie możliwe problemy językowe i mamy przed sobą Jego słowa w wersji zwanej „dynamicznym równoważnikiem", czyli w wersji, która ma oddziaływać na czytelnika podobnie jak oryginalne słowa oddziaływały na pierwszych słuchaczy, usunięcie pewnych trudności może spowodować narastanie innych.

Dla nas istnieją dwa rodzaje trudnych stwierdzeń: takie, które są trudne do zrozumienia i takie, które zdecydowanie są zbyt łatwe do zrozumienia. Kiedy słowa Jezusa uznawane za trudne w tym pierwszym sensie zostaną wytłumaczone na zasadzie „dynamicznej równoważności", często stają się trudne w drugim wspomnianym znaczeniu. Wiele osób zgadza się z tym, co powiedział Mark Twain, że podczas czytania Biblii nie frapowało go to, czego nie rozumiał, ale wręcz przeciwnie – to, co było dla niego łatwe do zrozumienia. Odnosi się to w szczególności do stwierdzeń Jezusa. Im lepiej je rozumiemy, tym ciężej je zaakceptować. (Może dlatego niektórzy religijni ludzie odrzucają współczesne wersje Biblii: wersje te upraszczają jej znaczenie, a uproszczone znaczenie jest nie do przyjęcia.)

Jeśli na kolejnych stronach tej książki, ja (F. F. Bruce) tłumaczyłbym trudne stwierdzenia Jezusa w taki sposób, żeby uczynić je łatwiejszymi do zaakceptowania i zrozumienia, prawdopodobnie nie byłoby to właściwe wytłumaczenie. Jezus nie wygłaszał pobożnych frazesów; gdyby tak robił, nie miałby tylu wrogów. Mówi się, że „prości ludzie chętnie Go słuchali", a na pewno chętniej niż członkowie religijnego establishmentu, jednak nawet wśród prostych ludzi wielu się rozczarowało, kiedy okazało się, że Jezus nie był liderem, jakiego oczekiwali.

Założenie, że istnieje współzależność między Ewangeliami synoptycznymi, wysuwane w niniejszej pracy, nie wpływa specjalnie na wyjaśnianie trudnych fragmentów, niemniej jednak, dobrze by było w tym miejscu wytłumaczyć, na czym polega to założenie. Rzecz w tym, że Ewangelia wg św. Marka stanowiła jedno z głównych źródeł św. Mateusza i św. Łukasza; św. Mateusz i św. Łukasz mieli jeszcze jedno wspólne źródło, zbiór słów Jezusa w formie krótkiej narracji (przypominającej księgi prorocze Starego Testamentu); ponadto każdy z Ewangelistów synoptycznych miał dostęp do własnych źródeł, z których nie korzystali inni. (Materiał wspólny dla św. Mateusza i św. Łukasza i niewystępujący u św. Marka oznacza się umownie literą Q. Nauki występujące tylko u św. Mateusza mają oznaczenie M, zaś te, które prezentuje jedynie św. Łukasz, oznacza się literą L.) Dzięki temu można zobaczyć, jak jeden ewangelista rozumiał swojego poprzednika, obserwując sposób, w jaki przerabiał lub rozszerzał jego sformułowania.

Niektóre słowa pojawiają się w różnych kontekstach w różnych Ewangeliach. Często komentuje się to stwierdzeniem, że nie można zakładać, że Jezus nigdy się nie powtarzał. Nie można się z tym nie zgodzić: oczywiście, mógł On powtarzać pewne stwierdzenia przy różnych okazjach. Nie ma powodu, by przypuszczać, że tylko raz zdarzyło mu się powiedzieć „kto ma uszy, niech słucha", czy „wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych". Istnieją jednak stwierdzenia, w przypadku których

badania porównawcze wykazują, że zostały wypowiedziane w określonych okolicznościach. Mimo to jednak, różni ewangeliści i różne źródła umieszczają je w odmiennych kontekstach.

Istnieją też inne niż czysto chronologiczne zasady organizacji zapisu: jeden kronikarz może połączyć ze sobą stwierdzenia o tej samej tematyce lub tej samej formie literackiej; inny, ponieważ zawierają to samo słowo kluczowe (jak stwierdzenia o ogniu i soli w Ewangelii wg św. Marka 9,43-50).

Jeśli istnieją powody, by sądzić, że ewangelista umieścił dane słowa w kontekście bardziej tematycznym niż chronologicznym, warto spróbować określić, w którym momencie służby Jezusa zostały one wypowiedziane. Na przykład, sugeruje się, że słowa „Ty jesteś Piotr", które Mateusz jako jedyny zawarł w opisie rozmowy Jezusa z uczniami w Cezarei Filipowej (zob. komentarz do Mt 16,18-19), mogły w rzeczywistości zostać wypowiedziane w innym momencie, na przykład kiedy Jezus ukazał się Piotrowi w dniu zmartwychwstania. Jeszcze bardziej wątpliwa jest interpretacja niektórych stwierdzeń jako słów Jezusa wypowiedzianych nie podczas jego publicznej służby, lecz później, przez usta proroka we wczesnym Kościele.

W niniejszej pracy staram się nie angażować w tego rodzaju domniemania, lecz odczytywać słowa Jezusa w kontekście, w jakim umieścili je ewangeliści.

Z drugiej strony, nie jest to miejsce na zastanawianie się, czy omawiane stwierdzenia są rzeczywiście stwierdzeniami Jezusa. Aby pomóc studentom odpowiedzieć na tego typu pytania, uczeni sformułowali „kryteria autentyczności" do stosowania przy stwierdzeniach zapisanych w Ewangelii. Jeden z uczonych, który przypisywał wielką wagę tym kryteriom, powiedział mi kilka lat temu, że doszedł do wniosku, że spośród wszystkich stwierdzeń przypisywanych Jezusowi w Ewangeliach jedynie sześć, a najwyżej osiem można z całą pewnością uznać za wypowiedziane przez Niego. Czytelnik tej książki zauważy zapewne, że jest ona napisana z mniej sceptycznego punktu widzenia. Trzeba jednak przyznać, że fakt, iż dane stwierdzenie jest trudne, nie daje podstaw, by sądzić, że nie zostało wypowiedziane przez Jezusa. Przeciwnie, im jest ono trudniejsze, tym bardziej prawdopodobne, że jest autentyczne.

Drugi tom opublikowanej w 1901 r. *Encyclopaedia Biblica* zawiera długie i istotne rozwinięcie hasła „Ewangelie" autorstwa szwajcarskiego uczonego, P. W. Schmiedela. Cytuje on słowa Jezusa i inne fragmenty tekstu, które jego zdaniem odbiegały tak znacząco od konwencjonalnego wyobrażenia o Jezusie przyjętego przez Kościół, że niemożliwe jest, żeby ktoś je wymyślił. W związku z tym, uznaje on ich autentyczność za niepodważalną i proponuje, aby traktować je jako zasadnicze informacje dotyczące nauki i życia historycznego Jezusa. Kilka z nich przeanalizujemy w dalszej części tej książki, ponieważ czy w rozumieniu Schmiedela, czy innym, są to zdecydowanie trudne fragmenty.

Jeśli chodzi o interpretację cytowanych przeze mnie fragmentów, wiele zawdzięczam oczywiście innym interpretatorom. Niektóre ze źródeł podaję na kolejnych stronach. Jednemu z interpretatorów należą się jednak szczególne podziękowania: to nieżyjący już profesor T. W. Manson. Szczególnie wiele zawdzięczam jego dwóm pracom: *The Teaching of Jesus* i *The Sayings of Jesus*. Z tej ostatniej pozwalam sobie przytoczyć słowa, które stanowią idealną konkluzję do mojego wprowadzenia:

Aby ułatwić dyskusję, na początek uznajmy tę prawdę: nauki Jezusa są trudne i niemożliwe do zaakceptowania, ponieważ sprzeciwiają się elementom ludzkiej natury, które w XX wieku pozostają takie same jak w I wieku – lenistwo, chciwość, umiłowanie przyjemności, odruch oddawania ciosu itp. Całość nauk Jezusa pokazuje, że był On tego całkowicie świadom i przyznawał, że to właśnie tu leży przeszkoda, którą trzeba pokonać.

Trudne wypowiedzi św. Pawła

Temat mojego (Manfred Brauch) wkładu w tę książkę zawiera się w 2 P 3,15-16. Czytamy tu, że pisma św. Pawła Apostoła, pełne wzmianek o miłosiernych i cierpliwych wysiłkach naszego Pana mających nas doprowadzić do zbawienia, zawierają „pewne trudne do zrozumienia sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę". Tekst ten daje początek kilku podstawowym spostrzeżeniom, na których opieram swoje wyjaśnienia.

Po pierwsze, oczywiste jest, że pisma św. Pawła, które pochodzą mniej więcej z okresu 50–65 po Chr., były już dość popularne za jego życia. W 2 P 3,16 św. Piotr pisze o „wszystkich listach [Pawła]". Jako że św. Paweł pisał do kościołów i pojedynczych osób w całym imperium grecko-rzymskim – od Rzymu na zachodzie do Galacji na wschodzie – musiało upłynąć dobrych parę lat, zanim jego listy stały się znane, zostały rozprowadzone i przeczytane w kościołach. Mogło minąć nawet kilkadziesiąt lat od momentu ich powstania.

Po drugie, listy św. Pawła cieszyły się już dość dużym uznaniem. Chociaż wątpliwe jest, żeby w tych czasach pisma św. Pawła miały takie samo znaczenie co Pismo Święte (czyli nasz Stary Testament, który był Biblią wczesnego chrześcijaństwa), odniesienie do „innych Pism" zdecydowanie wskazuje na to, że listy apostoła do pogan były postrzegane jako rozszerzenie autorytatywnego Słowa zarówno Boga ze Starego Testamentu, jak i Chrystusa, Pana Kościoła.

Po trzecie, odniesienie św. Piotra do „trudnych stwierdzeń" w listach św. Pawła wskazuje na to, że już w drugiej połowie I wieku chrześcijanie w kościołach mieli trudności z zaakceptowaniem, zrozumieniem lub właściwym zastosowaniem niektórych ze stwierdzeń św. Pawła. Zatem, jeśli było tak w pierwszych dziesięcioleciach po napisaniu listów przez św. Pawła, w naszym przypadku jest to jeszcze bardziej prawdopodobne, jako że od tamtych czasów dzieli nas nie tylko dwa tysiące lat, ale również istotne elementy ludzkiego doświadczenia, takie jak historia, kultura i język. Jeśli już wtedy nie rozumiano, a nawet zmieniano znaczenie niektórych stwierdzeń św. Pawła, bardzo możliwe, że w naszych czasach zdarza się to jeszcze częściej.

Jeden z czołowych uczonych XIX wieku, Adolf von Harnack, powiedział kiedyś, że jedynym, który naprawdę rozumiał św. Pawła, był Marcjon, heretyk z II wieku, ale nawet on miał problemy z interpretacją jego słów. Harnack twierdził, że Marcjon pojął radykalny charakter doktryny św. Pawła, według której zbawienie otrzymuje się z łaski Boga, a nie przez posłuszeństwo wobec Prawa. Jednak już odrzucenie przez Marcjona Starego Testamentu na podstawie nauk św. Pawła Harnack uznał za błędną interpretację.

Zatem już od najwcześniejszych lat używania listów św. Pawła przez chrześcijan możliwość niezrozumienia lub błędnej interpretacji, jak również odpowiedniego lub nieodpowiedniego ich zastosowania były na porządku dziennym. W nas, dzisiejszych chrześcijanach, ten fakt powinien budzić zarówno pokorę, jak i nadzieję. Może się zdarzyć, że nawet po dokładnej i starannej lekturze jakiegoś tekstu powinniśmy pokornie przyznać, że nie jesteśmy w stanie pojąć jego znaczenia albo całkowicie zrozumieć tego, co autor chciał przekazać czytelnikowi. Jednak zawsze istnieje nadzieja, że uważna lektura, zawsze pod przewodnictwem Ducha Świętego, pozwoli nam usłyszeć trudne fragmenty w taki sposób, że Słowo Boże będzie mogło spełnić swoje zadanie w naszym życiu.

Wybór trudnych fragmentów z pism św. Pawła to wynik moich doświadczeń jako chrześcijanina, ucznia i nauczyciela. Podczas własnych studiów i podczas pracy ze studentami na uczelni i w seminarium, w niezliczonych dyskusjach z innymi chrześcijanami z różnych wspólnot i z niechrześcijana-

mi na uniwersytetach, teksty te zawsze okazywały się „problematyczne". Niektóre z nich wprowadzają czytelników w zakłopotanie lub przedstawiają niemożliwy do rozwiązania konflikt między znaczeniem dwóch fragmentów. Inne wydają się niejasne i niezrozumiałe. Jeszcze inne prowadzą do różnych błędnych interpretacji. Są też takie, które w swej naturze wydają się być tak odmienne od znaczenia i intencji całej Ewangelii, że spotykają się ze sprzeciwem, a czasem i z odrzuceniem, nawet ze strony czytelników głęboko wierzących w szczególny autorytet Biblii w życiu chrześcijanina. Mam nadzieję, że uda mi się wnieść coś wartościowego w nieustające wysiłki lepszego zrozumienia niektórych z trudnych fragmentów literatury apostolskiej.

Rozumienie i interpretacja listów św. Pawła

Jeśli chcemy, aby lektura i studiowanie tekstu odpowiadały intencjom jego autora, musimy wziąć pod uwagę co najmniej trzy rzeczy: (1) rodzaj tekstu, (2) powód, dla którego został on napisany i (3) sytuację lub okoliczności, w jakich został on napisany. Jeśli zignorujemy powyższe kwestie, bardzo możliwe, że nie zrozumiemy tekstu lub zinterpretujemy go w niewłaściwy sposób.

W tym rozdziale analizuję (Manfred Brauch) kwestię rodzaju tekstu, jego przeznaczenia i kontekstu, przywiązując szczególną uwagę do zasad interpretacji biblijnej, które towarzyszyć nam będą przy analizie listów apostolskich Pawła.

Jednak zanim zaczniemy, musimy również przyznać, że każdy interpretator Pisma, łącznie ze mną, podchodzi do tekstu z pewnymi założeniami na temat materiału, który ma zamiar studiować. Na początek chciałbym zatem przedstawić moje założenia.

Analizując trudne fragmenty w tekstach św. Pawła, piszę świadomie z perspektywy ewangelicznej tradycji teologicznej, własnej wiary i oddania. Mój punkt widzenia jest silnie związany z Biblią jako uniwersalnym kryterium dla zrozumienia i zastosowania Bożego objawienia, które znajduje najważniejsze odzwierciedlenie we wcieleniu Chrystusa. Podstawową wartością wiary ewangelicznej, jeśli chodzi o Biblię, jest fakt, że to Słowo, w którym łaskawie objawia nam się Bóg, jest autentycznym, wiarygodnym zapisem prawdy i zamysłów Bożych. Odpowiadając na nie z wiarą, odbudowujemy nasze stosunki z Bogiem i bliźnimi. Pismo – łącznie z tymi trudnymi fragmentami – to wiarygodny i niezawodny przewodnik po wierze i życiu.

Przedstawiwszy to założenie, które jest w zasadzie wyrazem wiary, muszę bezzwłocznie przyznać, że taki punkt widzenia nie powinien determinować interpretacji żadnego tekstu biblijnego. Ma on jedynie nadać jej właściwy ton i wyznaczyć pewne granice. Oznacza to, że jeśli podzielasz moje założenie, analizujemy teksty, uznając, że są one czymś więcej niż owocem ludzkiej myśli i teologicznej refleksji – że wywodzą się one ze służby i nauk Apostołów wyznaczonych przez Chrystusa, którego Duch prowadził ich i inspirował w trakcie pisania.

To założenie na temat Biblii oznacza również, że nie możemy po prostu ominąć, zignorować lub odrzucić tekstów, które trudno pogodzić z innymi aspektami Pisma lub których przesłanie trudno nam zaakceptować. Przyjęty przez nas punkt wyjścia zmusza nas do tego, aby traktować takie fragmenty jak najbardziej poważnie, starając się zrozumieć ich znaczenie, przyczynę, dla której zostały napisane i wpływ, jaki mogą mieć na naszą wiarę i życie.

Powinność ta prowadzi nas bezpośrednio na płaszczyznę hermeneutyki, inaczej interpretacji biblijnej, gdzie ludzie w równym stopniu wyznający wyżej wymienione założenia na temat inspiracji i autorytetu Biblii często dochodzą do różnych wniosków. Zakres tych różnic można znacznie zmniej-

szyć, jeśli podejdziemy do zadania interpretacji, biorąc pod uwagę znaczenie trzech elementów, o których wspomniałem na początku: rodzaju analizowanego tekstu, okoliczności, w jakich powstał i przyczyny, dla której został napisany. Przejdźmy zatem do omówienia tych kwestii.

Charakter i przeznaczenie tekstu. Kiedy zajmujemy się charakterem i przeznaczeniem fragmentu tekstu biblijnego, musimy się zmierzyć z kwestią jego autorytetu, jego natury jako Słowa Bożego. Jak rozumieć ten autorytet, jeśli Biblia składa się z tekstów wielu różnych autorów, napisanych w różnych okresach historycznych w odpowiedzi na mnóstwo wydarzeń, sytuacji i doświadczeń?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy pozostać wierni intencji Pisma Świętego i traktować z całkowitą powagą fakt, że ostateczną i najwyższą formą objawienia Pańskiego jest wcielenie Chrystusa.

W 2 Tm 3,15-17 św. Paweł jasno mówi o naturze i przeznaczeniu Pisma Świętego: „Znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Wszelkie Pismo od Boga natchnione jest i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu".

To właśnie boska inspiracja nadaje Biblii autorytatywny charakter. Inspiracja ta, o której mówi się wprost w 2 Liście do Tymoteusza, potwierdza się w mniej bezpośredniej formie przez cały Stary i Nowy Testament przez użycie sformułowań takich jak „według tego, co mówi Bóg" czy „Duch Święty zapowiedział" (2 Kor 6,16; Dz 1,16). Bóg i Pismo Święte były ze sobą tak ściśle związane, że to, co „mówi Pismo" równało się temu, co „mówi Bóg" (Rz 9,17; Ga 3,8). Sposób, w jaki Jezus korzysta i odnosi się do Starego Testamentu, zdecydowanie potwierdza znaczenie boskiego pochodzenia i zawartości Pisma Świętego (patrz np. Mt 5,17-18; J 10,35). Nowy Testament również jasno wskazuje na to, że słowa Jezusa i świadectwo jego uczniów posiadają boską inspirację i autorytet podobnie jak Stary Testament (patrz np. J 1,25; 12,49; 1 Kor 2,13; 1 Tes 2,13; Hbr 3,7).

Nie ulega zatem wątpliwości że Biblia jest źródłem inspiracji. Jednak jaki jest tego cel? Co Bóg chce przez to osiągnąć? „Przekazać nam mądrość wiodącą ku zbawieniu", twierdzi św. Paweł. Służy to także „do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości" (2 Tm 3,15-16).

Biblia została napisana „dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali nadzieję" (Rz 15,4). O zbawiennym celu natchnionego Pisma Świętego wspomina również J 20,31: „Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego".

Historia spotkania Filipa z Etiopczykiem (Dz 8) jest także pouczająca w tej kwestii. Zrozumienie i interpretacja fragmentu o Izajaszu ma jeden cel: „A Filip wychodząc z tego [tekstu] Pisma opowiedział mu Dobrą Nowinę o Jezusie" (werset 35). Oto „po co", oto przeznaczenie. Jezus nie polecał Biblii jako niezwykłej księgi faktów z dziedziny nauki, historii, antropologii czy kosmologii. Przeciwnie, wskazywał na Stary Testament ze słowami: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo" (J 5,39). Jeśli podczas lektury Pisma Świętego nie weźmiemy pod uwagę tak wyraźnych zamysłów, nasze wysiłki zrozumienia jego trudnych fragmentów mogą się okazać daremne.

Fakt, że autorzy dokumentów biblijnych pisali pod wpływem natchnienia, nie znaczy, że byli pozbawieni braków w wiedzy, pamięci czy języku, niczym wyjątkowe istoty ludzkie żyjące w danych czasach. Kościół od początków swojej historii przyznawał obecność elementu ludzkiego w Piśmie Świętym. Od Orygenesa, poprzez Augustyna aż po reformację, przyznawano, że Bóg w Piśmie Świętym idzie niejako na kompromis z ludzkimi słabościami i ograniczeniami. Porównuje się to z sytuacją,

w której opiekunka lub nauczyciel zniża się do poziomu dziecka. Bóg zszedł do nas i przemówił językiem tych, którzy słuchają Jego słowa, abyśmy mogli je lepiej usłyszeć i zrozumieć.

I trzeba przyznać, że to właśnie niektóre z tych dostosowań do ludzkich ograniczeń sprawiają, że słowa św. Pawła i innych pisarzy biblijnych wydają się nam trudne do zrozumienia nawet, jeśli w pełni uznajemy ich autorytet. Tak jak Jezus był w pełni ludzki i zarazem w pełni boski, podlegający przy tym wszystkim ludzkim ograniczeniom, a jednak bez grzechu, tak też Pismo Święte, mimo ograniczeń, jakie nadaje mu ludzki charakter, jest dla nas w pełni autorytatywnym Słowem Bożym.

Chociaż paradoksalna tajemnica połączenia pierwiastka ludzkiego z boskim we wcieleniu Chrystusa i w zapisanym Słowie nie daje się do końca wytłumaczyć, Ewangelia wg św. Łukasza zawiera klucz do zrozumienia. Łukasz przedstawia Jezusa jako „poczętego z Ducha" i obdarzonego Duchem podczas chrztu; jako „pełnego Ducha", „prowadzonego przez Ducha" na pustynię; jako tego, który zaczyna swoją służbę „w mocy Ducha" (Łk 1 – 4). Dla Łukasza obecność i moc Ducha Świętego determinuje boskość Jezusa, nawet w obliczu jego ludzkich słabości. To właśnie Duch Święty sprawia, że ludzkie słowa i działania wcielonego Jezusa mają moc. Przez Jego słowa i działania przemawia i działa Bóg. Takie rozumienie wcielenia Jezusa, jeśli zastosuje się je przy lekturze Pisma, podkreśla Jego pełne człowieczeństwo (ze wszystkimi konsekwencjami, łącznie z ograniczeniami) i jego pełną boskość (i w rezultacie autorytet). Duch Święty umożliwia nam słuchanie boskiego autorytetu i zaufanie mu, gdy ten autorytet jest wcielony w człowieczeństwo.

Zwrócenie uwagi zarówno na (1) powód, który zainspirował autorów do pisania, jak i (2) ograniczenia ludzkiej natury i okoliczności, w jakich inspiracja miała miejsce, to często ważny klucz do zrozumienia trudnych fragmentów w pismach św. Pawła.

Kontekst fragmentów biblijnych. Poza tym ogólnym rozumieniem natury i przeznaczenia Biblii, okoliczności powstania pewnych dokumentów biblijnych mają szczególny wpływ na ich rozumienie i interpretację. Chociaż odnosi się to do wszystkich ksiąg Biblii, „kontekst sytuacyjny" listów apostolskich jest szczególnie wart uwagi.

Listy apostolskie to dokumenty okolicznościowe, innymi słowy zostały napisane w związku z określonymi okolicznościami w życiu chrześcijańskich kongregacji lub pojedynczych osób. Odpowiadają na pytania zadane autorowi (Listy do Tesaloniczan), mówią o problemach w Kościele (1 List do Koryntian), uczestniczą w debacie o błędnym rozumieniu Ewangelii (List do Galatów), przynoszą nadzieję w czasie prześladowań (1 List Piotra) i starają się udzielać wskazówek duszpasterzowi w sytuacji, gdy błędne nauki i spekulatywna mitologia zagrażają czystości nauki Ewangelii i stabilności chrześcijańskiej społeczności (Listy do Tymoteusza).

Poza tymi specyficznymi potrzebami, na które starali się odpowiedzieć autorzy listów apostolskich, trzeba również wziąć pod uwagę historię i kulturę ich odbiorców, ponieważ one także wpływają na interpretację. Tak więc, kiedy Paweł pisze o roli kobiet w kościele w Koryncie i domaga się pewnych ograniczeń, należy zadać sobie pytanie: „Dlaczego wydaje on takie a nie inne instrukcje?" i starać się zrozumieć, że być może takie ograniczenia były konieczne w kulturowym i religijnym kontekście Koryntu, mimo że w innej sytuacji nie byłoby takiej potrzeby. Podobnie kiedy czytamy w 1 Liście do Tymoteusza (1 Tm 2,11-12), że kobiety powinny „uczyć się w cichości" i nie wolno im „nauczać ani też przewodzić nad mężem", należy koniecznie pamiętać o tym, że jednym z większych problemów w czasach Tymoteusza były nauczania heretyckie i mistyczne spekulacje, najprawdopodobniej rozpowszechniane przez przewodzące w pewnej określonej kongregacji kobiety. Równocześnie, należy pamiętać, że we wczesnym Kościele kobiety były otwarcie zaangażowane w przywództwo, nauczanie i wygłaszanie kazań.

Uwzględnienie kontekstu stanowi chyba jedno z najtrudniejszych zadań w całej interpretacji: Jak mamy rozróżnić między tym, co jest uwarunkowane kulturowo lub historycznie, a tym, co jest ponadkulturowe i ponadhistoryczne? Kiedy instrukcja apostolska jest natchnionym autentycznym Słowem odnoszącym się do określonych okoliczności we wczesnym Kościele i znajduje zastosowanie tylko w danej sytuacji, a kiedy taka natchniona, autorytatywna instrukcja jest uniwersalną zasadą do stosowania we wszystkich sytuacjach i okolicznościach, od czasów wczesnego Kościoła do dziś?

Próba rozróżnienia między rzeczami, które są kulturowo i historycznie względne i tymi, które są transcendentne (czyli absolutne – przyp. red.), to obecnie, w ten czy inny sposób, wysiłek wszystkich chrześcijan. Pytanie tylko, czy takie rozróżnienie nie wynika z naszych upodobań, naszych własnych uwarunkowań kulturowych i uprzedzeń, czy też jest skutkiem zastosowania jasnych zasad płynących z właściwego rozumienia natury i przeznaczenia Pisma Świętego.

Weźmy na przykład zagadnienie nakrycia głowy: Większość chrześcijan doszła do wniosku, że „nakrycie głowy" nakazywane kobietom w czasie nabożeństwa w kościele w Koryncie (1 Kor 11) jest uwarunkowane kulturowo i że jego autorytet ogranicza się do określonej sytuacji historycznej. Wielu z tych samych chrześcijan równocześnie zakłada, że kiedy Paweł nakazuje kobietom milczeć na zgromadzeniach (1 Kor 14) to już nie jest uwarunkowane kulturowo i uznają to jako słowa autorytetu skierowane do wszystkich chrześcijanek na wszystkich zgromadzeniach, zarówno w tamtych czasach, jak i dziś.

Na jakiej podstawie dokonuje się tego rozróżnienia? Przypadkowości w tej krytycznej i potrzebnej sferze interpretacji biblijnej można do pewnego stopnia uniknąć, jeśli weźmiemy pod uwagę, że istnieją różne rodzaje tekstów i różnice te mogą nam pomóc zdecydować, co jest zależne od sytuacji, a co jest zawsze autorytatywne.

W artykule należącym do zbioru *Essays on New Testament Christianity,* S. Scott Bartchy dzieli teksty, które dotyczą bezpośrednio lub pośrednio pozycji i roli kobiet w służbie Jezusa i we wczesnym Kościele na trzy szerokie kategorie: (1) teksty normatywne (pouczające), (2) teksty opisowe i (3) teksty problemowe (korygujące). Kategorie te są niezwykle przydatne dla celów naszej dyskusji.

Teksty *pouczające* to te, które mówią, jak powinny wyglądać niektóre rzeczy wśród wyznawców Chrystusa. Przedstawiają wizję lub intencję Ewangelii, nie odnosząc się przy tym do żadnej konkretnej sytuacji problemowej. Jako takie, wykraczają one poza kontekst, w jakim zostały wypowiedziane i mają wartość normatywną zarówno dla indywidualnej, jak i zbiorowej egzystencji chrześcijańskiej. Cytat z Księgi Joela (Jl 3,1-5) w przemówieniu Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego (Dz 2,17-21), w którym pada stwierdzenie, że Duch Boży został zesłany na mężczyzn i kobiety, aby głosić dobrą nowinę, to przykład takiego tekstu.

Teksty *opisowe* opisują praktyki lub czynności we wczesnym Kościele bez żadnych komentarzy. Teksty te dają do zrozumienia, że to, co jest opisywane, jest całkowicie normalne i akceptowalne. Autor nie kwestionuje opisywanych praktyk, lecz zdaje się zakładać, że są one właściwe. Na przykład św. Łukasz w Dziejach Apostolskich (Dz 18,24-26) pisze, że zarówno Pryscylla, jak i Akwila, instruowali uczonego Apollosa w kwestiach wiary chrześcijańskiej, a w Dz 21,9 wspomina, że ewangelista Filip miał cztery córki zaangażowane w służbę proroczą dla Kościoła. Udział kobiet w służbie wydaje się nie być niczym niezwykłym.

Teksty *korygujące* to te, które jasno rozprawiają się z konkretnymi sytuacjami, problemami lub nieporozumieniami w społecznościach chrześcijańskich, do których są adresowane. W tym przypadku, szczególnie ważne jest, aby jak najlepiej zrozumieć sytuację, która sprawiła, że to korygujące, autorytatywne słowo apostolskie było potrzebne. Przykładem takiej sytuacji jest problem heretyckie-

go nauczania w 1 Liście do Tymoteusza. Na instrukcje Pawła na temat milczenia kobiet trzeba patrzeć w tym świetle. Musimy się wystrzegać pokusy uniwersalizowania pouczeń, które odnoszą się tylko do określonej sytuacji.

Ważnym aspektem tej potrójnej klasyfikacji w interpretacji i rozumieniu wielu trudnych fragmentów w Biblii jest kwestia ich wzajemnych powiązań. Jeśli pouczenie zawarte w tekście korygującym odzwierciedla wizję Ewangelii wyrażoną w tekstach pouczających i potwierdzają je teksty opisowe, nie ulega wątpliwości, że określona nauka jest autorytatywna zawsze i dla całego Kościoła. Z drugiej strony, jeśli słowo apostolskie, odnoszące się do konkretnej sytuacji, nie zgadza się z tym, jak powinny wyglądać niektóre sprawy (jak mówią teksty pouczające) i z tym, jak sprawy zazwyczaj wyglądają (jak wynika z tekstów opisowych), wtedy to natchnione, autorytatywne słowo może być odpowiedzią na konkretny problem i tym samym ograniczać się do jednej sytuacji i jej podobnych.

Powyższe rozważania nad naturą, przeznaczeniem i kontekstem tekstów biblijnych dają nam parametry, według których będziemy analizować trudne fragmenty w pismach św. Pawła. Czytelnikom zainteresowanym dalszym i bardziej dogłębnym badaniem zagadnień dotyczących interpretacji biblijnej gorąco polecam książkę *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982) autorstwa Gordona D. Fee i Douglasa Stuarta.

Inne trudne wypowiedzi w Nowym Testamencie

Chociaż nie wszystkie teksty, które będę (Peter Davids) starał się wytłumaczyć, są stwierdzeniami, są one trudne z trzech różnych powodów. Niektóre z nich są trudne, ponieważ ich nie rozumiemy. W wielu przypadkach można je wyjaśnić, dodając po prostu informacje na temat kontekstu. W innych przypadkach (jak na przykład pewne fragmenty Apokalipsy), uczeni nie są pewni, co autor naprawdę miał na myśli, zatem możemy jedynie podejmować próby odgadnięcia ich znaczenia, opierając się na wiedzy, jaką posiadamy. W takich sytuacjach należy wykluczyć dogmatyzm. Niezależnie jednak od tego, jak na to spojrzymy, te dwie kategorie gromadzą najłatwiejsze ze wszystkich trudnych fragmentów. Albo domyślimy się ich znaczenia, albo nie. Jeśli je wyjaśnimy, problem zostaje rozwiązany. Te, które pozostają niejasne, powinny zwiększyć nasze poczucie pokory, jeśli chodzi o interpretację Pisma Świętego. Nie wiemy jeszcze wszystkiego o ich autorach. Jeśli zaakceptujemy powyższe założenia, możemy odsunąć te problemy na bok.

Inna grupa trudnych stwierdzeń jest trudna ze względów doktrynalnych. Innymi słowy, dany fragment wydaje się zaprzeczać innej nauce Pisma lub stoi w sprzeczności z doktryną, której chrześcijanie trzymają się od lat. Komentarz uczniów w J 6,60 dotyczył właśnie takiego stwierdzenia. My, wszyscy chrześcijanie, mamy tak głębokie i szczere przekonania na temat nauk zawartych w Piśmie Świętym, że stawiamy opór wszystkiemu, co zdaje się im zagrażać. Czasami można wytłumaczyć takie fragmenty Pisma i pozostawić doktrynę nietkniętą. Może się zdarzyć, że po prostu źle zrozumieliśmy autora tekstu, a kiedy pojmiemy, co naprawdę chciał powiedzieć, okazuje się, że nie ma żadnego konfliktu. Podejrzewam, że wytłumaczenie fragmentu Listu św. Jakuba (Jk 2,24) pasuje do tej kategorii. Ale w innych przypadkach, prawdziwy konflikt zachodzi między intencją autora i naszym własnym doktrynalnym rozumieniem. To jest prawdziwa próba. Czy pozwolimy Pismu poprawić naszą doktrynę, czy też będziemy usilnie próbowali rozumieć Pismo przez pryzmat tej doktryny? Słowo Boże to albo nasza doktryna, albo Pismo Święte. Kiedy stają one w konflikcie, odkrywamy, co tak naprawdę jest dla nas ostatecznym autorytetem.

Trudne stwierdzenia z tej trzeciej kategorii nie są trudne do zrozumienia. Są trudne dlatego, że nie podoba nam się to, co mówią. Ciężko być im posłusznym i wolelibyśmy, żeby znaczyły coś innego niż naprawdę znaczą. Dla niektórych Jk 4,4 i 1 J 2,15 będą należały do tej kategorii. Niniejsza książka jest stosunkowo mało pomocna, jeśli chodzi o ten rodzaj stwierdzeń, poza tym, że zapewni czytelników, że biblijny autor miał na myśli dokładnie to, czego się obawiali. Pytanie, czy czytelnik posłucha głosu Pisma, pozostaje kwestią otwartą. Jeśli chodzi o posłuszeństwo, książka nie może rozwiązać problemu. Każdy czytelnik musi zdecydować sam. Tego typu fragmenty są zatem w pewnym sensie najtrudniejsze ze wszystkich, ponieważ zmagamy się z nimi głównie na poziomie osobistym.

Co jest zatem celem mojej pracy? Zrozumienie Pisma, zwłaszcza niektórych niejasnych fragmentów. Rozumiem przez to zrozumienie tego, co pierwotny autor chciał zakomunikować, kiedy pisał dane słowa. Autor każdej księgi Pisma Świętego miał coś na myśli, kiedy dobierał słowa podczas pisania. Zakładam, że te słowa, odczytane z perspektywy kulturowego kontekstu autora, dokładnie reprezentują to, co chciał on zakomunikować. Co więcej, jest to dobre założenie robocze: to, co przeciętny chrześcijanin w kontekście I wieku po Chr., kiedy dana księga Pisma została napisana, rozumiał przez czytane słowa, oddawało dokładnie to, co jej autor chciał powiedzieć. I to samo zostało zaakceptowane przez Kościół jako Słowo Boże.

Problem w tym, że my nie jesteśmy czytelnikami z I wieku. Żaden z nas nie mówi płynnie greką koine (językiem Nowego Testamentu). W przeciwieństwie do większości omawianych autorów, tylko nieliczni z nas są Żydami. Żaden z nas nie jest Żydem żyjącym w I wieku na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Nie przeczytaliśmy tych samych ksiąg i nie mamy podobnych doświadczeń kulturowych co autorzy Pisma. Mówimy innym językiem.

Nawet nasze doświadczenia związane z Kościołem są inne. W świecie, który znamy, większość kościołów to budynki wypełnione rzędami ławek i czymś w rodzaju podestu w przedniej części, z którego duchowni prowadzą nabożeństwa. Autorzy Pisma znali Kościół, którego członkowie spotykali się w grupach najwyżej sześćdziesięcioosobowych w prywatnych domach, najczęściej nocą. Siadali wokół stołu do wspólnej wieczerzy, na którą każdy coś przynosił, dla nich była to jednak Wieczerza Pańska. Nie było niczego takiego jak święcenia kapłańskie w naszym współczesnym rozumieniu, nie istniała różnica między duchowieństwem i zwykłymi ludźmi. Przywództwo było dość płynne. Przewodzili ci, którzy umieli przewodzić. Ponadto, Kościół, jaki znamy, jest podzielony na wiele różnych wyznań i tradycji. We wczesnym okresie był tylko jeden Kościół, mimo że charakteryzował się wielką różnorodnością, nawet między domowymi kościołami w jednym mieście.

My zabieramy nasze Biblie do kościoła lub wyjmujemy je z kościelnych ławek. Pismo Święte we wczesnym Kościele (Stary Testament, jeśli kogoś było na niego stać, i może później, już w okresie Nowego Testamentu, kilka kopii Ewangelii lub kilka listów św. Pawła) przechowywane były w kufrze w czyimś domu i czytane na głos podczas spotkań przez któregoś z członków, który umiał czytać. Na koniec, nasz Kościół ma za sobą 2000 lat historii i podkreśla fakt, że przez Pismo Święte przemawia Bóg. Oni znali Kościół, którego jedyną historią był Stary Testament i opowieści (nawet naocznych świadków) o Jezusie. To, co ich inspirowało, to wspólne przeżywanie obecności Ducha Świętego, a przez to żywa obecność Jezusa pośród nich. Był w tym dynamizm (a często także i ryzyko), którego pełni nie osiągnęły nawet najbardziej żywiołowe z naszych grup.

Wszystkie te różnice sprawiają, że interpretacja Biblii staje się próbą powrotu do tamtego starożytnego świata i zrozumieniem, jak wiąże się on z naszym światem. Aby to osiągnąć, będziemy musieli skupić się na Starym Testamencie i tych opowieściach o Jezusie, które były znane badanym przez nas autorom. Będziemy musieli również wziąć pod uwagę niektóre dzieła napisane przez Żydów

w okresie między latami 400 przed Chr. i 100 po Chr., literaturę powstałą w okresie między powstaniem ostatniej księgi Starego Testamentu a spisaniem pierwszych pism Nowego Testamentu (w większości nam nieznaną), która pokaże nam, co Żydzi z I wieku po Chr., łącznie z autorami Pisma, myśleli na różne tematy. Co ciekawe, jeden z naszych trudnych fragmentów, ten w Liście Judy, pojawia się tam dlatego, że Juda cytuje literaturę właśnie z tego okresu. Na koniec, będziemy musieli spróbować zrozumieć kulturę i sytuację historyczną, gdyż to również wpływało na rozumowanie autora i było czymś, co dzielił ze swoimi czytelnikami. Umożliwi nam to przetłumaczenie nie tylko słów, ale i idei zawartych w Piśmie Świętym na nasz język.

Ostatni etap interpretacji to przeniesienie się ze świata Nowego Testamentu do naszych czasów. Tutaj będziemy musieli zachować szczególną ostrożność. Niektóre z dyskusji i nieporozumień, które dzieliły chrześcijan na przestrzeni wieków, w I wieku po Chr. nie miały prawa bytu. Autorzy Nowego Testamentu nie będą nam mieli nic do powiedzenia w tych sprawach. Mogą nam odmówić odpowiedzi na niektóre pytania. W innych przypadkach będziemy musieli odkryć zasadę, którą autor kierował się w swoim rozumowaniu i zastosować ją do współczesnej sytuacji. Jednak w większości przypadków prawdziwe niebezpieczeństwo tkwi w zbyt szybkim przeskakiwaniu do współczesności. Jeśli nie poświęcimy wystarczająco dużo czasu na pełne zrozumienie, co autor danego fragmentu Pisma miał na myśli, przeinaczymy jego przesłanie, przenosząc się z powrotem w nasze czasy. Jednak, jeśli w pełni je zrozumiemy, pojmiemy również, do czego się ono odnosi, chociaż może się okazać, że do czegoś zupełnie innego, niż nam się z początku wydawało.

Studiowanie Pisma Świętego to przygoda, ponieważ Bóg, który przemówił, wciąż mówi. Jednym ze sposobów, w jaki może do nas przemówić jest Pismo Święte, jeśli zadamy sobie trud i spędzimy trochę czasu, studiując, starając się zrozumieć i medytując nad jego słowami. Mam nadzieję, że w miarę zgłębiania trudnych fragmentów tekstu Duch Święty ożywi słowa Biblii w każdym czytelniku i pozwoli mu na nowo odkryć ich moc.

Historia studiów nad trudnymi fragmentami Biblii

To, co zostało napisane w tej książce o różnych sprzecznościach w Biblii ma za sobą długą tradycję i dyskusję na ten temat. Wśród pierwszych ojców wczesnego Kościoła, Euzebiusz, Chryzostom, Augustyn i Teodoret poświęcili tej tematyce całe rozprawy lub ich fragmenty.

Zagadnienie to straciło na popularności między końcem piątego a szesnastym wiekiem po Chr. Z tego okresu nie przetrwały właściwie żadne prace na ten temat. Później jednak reformacja na nowo napędziła badania nad Biblią i również nad tą kwestią. John W. Haley, w swojej autorytatywnej pracy z 1874 r. zatytułowanej *An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible*, cytuje czterdzieści dwie prace z okresu reformacji i post-reformacji, które omawiały to zagadnienie (s. 437-442).

Na przykład napisana po łacinie w 1527 roku praca Andreasa Althamera analizuje szesnaście wydań i omawia około 160 domniemanych rozbieżności. Joannes Thaddaeus i Thomas Man opublikowali w 1662 roku w Londynie pracę zatytułowaną *The Reconciler of the Bible Inlarged*, w której całkowicie i jasno godzą ze sobą ponad trzy tysiące sprzeczności w Starym i Nowym Testamencie. Praca ta liczyła podwójnie każdą sprzeczność, gdyż jej wcześniejsze wydania omawiały jedynie 1050 przypadków. Co więcej, jak ubolewał Haley, zawierała „mnóstwo trywialnych sprzeczności, a pomijała wiele z tych najbardziej istotnych".

Oliver St. John Cooper, w pracy zatytułowanej *Four Hundred Texts of Holy Scripture with their corresponding passages explained* opublikowanej w 1791 roku w Londynie zamieścił jedynie pięćdziesiąt siedem przypadków niezgodności.

W czasach już mniej odległych od naszych, Samuel Davidson w swojej książce *Sacred Hermeneutics, Developed and Applied* zamieścił 115 pozornych sprzeczności (s. 516-611, Edynburg 1843). Najbardziej godne uwagi materiały na ten temat powstałe w ciągu ostatnich czterdziestu lat omawiam poniżej. W roku 1950, George W. DeHoff napisał *Alleged Bible Contradictions* (Grand Rapids, Mich.: Baker). Jego wkład do dyskusji polegał na połączeniu pozornie sprzecznych ze sobą tekstów w pary, które następnie podzielił tematycznie na dotyczące teologii systematycznej, etyki i faktów historycznych. Następnie, w 1951, ukazało się wznowienie tekstu Johna W. Haleya z 1874 roku zatytułowanego *An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible* (Nashville: B. C. Goodpasture). Jest to prawdopodobnie najbardziej kompletny zbiór krótkich wyjaśnień napotkanych rozbieżności; zostały one podzielone na rozbieżności doktrynalne, etyczne i historyczne. Pierwszy rozdział pracy szczegółowo omawia źródła, charakter i wyniki trudności, które ponoć napotyka się w Biblii.

W 1952 Martin Ralph De Haan opublikował *508 Answers to Bible Questions* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan). Praca ta porusza różne kwestie dotyczące doktryny, faktów i interpretacji.

J. Carter Swaim napisał *Answers to Your Questions About the Bible* w 1965 (New York: Vanguard). Większość jego pracy dotyczy raczej kwestii faktów niż interpretacji. Później, w 1972 r., F. F. Bruce opublikował książkę zatytułowaną *Answers to Questions* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan). Praca ta, zawierająca jedynie trzydzieści osiem stron dotyczących Starego Testamentu, dzieli się na kwestie dotyczące fragmentów Biblii i innych spraw związanych z wiarą. W roku 1979, Robert H. Mounce wydał książkę o podobnym tytule, *Answers to Questions About the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Baker). Książka ta jest niezwykle kompletna i omawia stosunkowo dużo trudności jak na tak krótką pracę.

Paul R. Van Gorder opublikował w 1980 roku *Since You Asked* (Grand Rapids, Mich.: Radio Bible Class). Książka ta jest zorganizowana według tematów w kolejności alfabetycznej oraz zawiera indeks biblijny i tematyczny, który pozwala się zorientować, jakie zagadnienia zostały w niej omówione.

Gleason L. Archer w 1982 roku wydał gruby tom zatytułowany *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan). Pracę zorganizował według kolejności kanonu biblijnego. Porusza w niej różne zagadnienia, jak np. autorstwo ksiąg biblijnych, zastrzeżenia co do niektórych ksiąg, rzekome sprzeczności i problematyczne interpretacje.

Pierwsza książka z serii *Hard Sayings* pojawiła się w 1983 roku. F. F. Bruce napisał *The Hard Sayings of Jesus* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press). Zebrał on siedemdziesiąt stwierdzeń Jezusa uważanych za „trudne", ponieważ albo nie da się ich łatwo zinterpretować, albo wydają się tak łatwe do zinterpretowania, że ich zastosowanie robi się kłopotliwe.

W roku 1987 David C. Downing opublikował *What You Know Might Not Be So: 220 Misinterpretations of Bible Texts Explained* (Grand Rapids, Mich.: Baker). Downing koncentruje się głównie na relacjach fragmentów z Biblii z literaturą pozabiblijną, mitami i wierzeniami ludowymi.

Historia niniejszej dyskusji wypełniona jest nazwiskami wielkich biblistów. Nasze pokolenie, podobnie jak kolejne, również musi się zmierzyć z tymi tekstami z przyczyn, które już przedstawiliśmy: aby lepiej zrozumieć Pismo Święte i zwiększyć nasze oddanie Chrystusowi.

1 Skąd wiemy, kto napisał Biblię?

Kwestia autorstwa jest trudna do rozstrzygnięcia. Po pierwsze, w kanonie katolickim obejmuje ona 73 księgi biblijne i dokładne omówienie każdej z nich zajęłoby osobną książkę. W rzeczy samej, wprowadzenia do Nowego i Starego Testamentu to rodzaj książek poświęconych między innymi temu zagadnieniu. Po drugie, już samo zdefiniowanie tego, co rozumiemy przez autorstwo, niesie za sobą serię problemów. Zajmę się najpierw tą drugą kwestią, a potem krótko skomentuję pierwszą.

Zacznijmy od tego, że wiele ksiąg biblijnych nie mówi, kto jest ich autorem. Na przykład, tylko jedna z czterech Ewangelii (wg św. Jana) zawiera informacje na temat autora. Nawet w tym przypadku jedyne, czego się dowiadujemy, to to, że zapisane świadectwo pochodzi od „ucznia, którego miłował Jezus". Z fragmentu J 21,20-25 nie wynika, czy „uczeń, którego miłował Jezus" rzeczywiście napisał Ewangelię (lub jej część), czy raczej ewangelista mówi nam „usłyszałem te historie od tego mężczyzny". Nawet, jeśli to ten umiłowany uczeń jest autorem Ewangelii, tekst nie podaje jego imienia. Możemy zatem bezpiecznie stwierdzić, że żadna z Ewangelii nie podaje imienia autora. Inne księgi, które nie podają bezpośrednio imienia autora to Dzieje Apostolskie, List do Hebrajczyków, 1 List Jana i wszystkie historyczne księgi Starego Testamentu.

Istnieją też przypadki, gdzie uczeni nie zgadzają się co do tego, czy dana fraza w rzeczywistości określa autora. Wiele z Psalmów zawiera w nazwie określenia „Dawidowy", a Pieśń nad Pieśniami zwana jest pieśnią Salomona, jednak uczeni debatują nad tym, czy w języku hebrajskim oznacza to, że osoba w tytule jest autorem danego tekstu, czy też odnosi się to do stylu lub tradycji tekstu, kojarzonych z określoną osobą. Komentarze do Biblii uświadamiają nam, że istnieją tego typu dyskusje, dlatego też dobrze jest przeczytać dobry egzegetyczny komentarz, zanim zaczniemy wyciągać pochopne wnioski na temat autorstwa. W tym przypadku nie chodzi o przypisanie autorstwa właściwej osobie, lecz raczej o stwierdzenie, czy osoba, która połączyła ze sobą księgi (np. Psalmy stanowią połączenie prac wielu autorów), miała w ogóle zamiar wskazać ich autora. Jak wyglądałby zarzut typu: „To nieprawda. Dawid nie napisał tego czy innego psalmu", jeśli osoba, która zebrała Psalmy odpowiedziałaby na niego (gdyby żyła): „Nigdy nie twierdziłem, że Dawid go napisał"?

Istnieje jeszcze jedna grupa ksiąg przypominających bardziej Ewangelię wg św. Jana. Prace te wspominają o autorstwie, dają nawet pewne wskazówki co do tego, kim mógł być autor, nie podają jednak jego imienia. Na przykład 2 i 3 List św. Jana zostały napisane przez „prezbitera". Nie znajdujemy jednak żadnej informacji co do tego, kim jest ów „prezbiter". Sytuacja przedstawia się inaczej w przypadku Apokalipsy, gdzie wiemy, że autor nazywa się „Jan", ale nie dowiadujemy się, kim jest ów Jan (w tamtych czasach imię Jan było dość popularne w niektórych społecznościach).

Oczywiście, tradycja kościelna identyfikuje autorów wielu z tych ksiąg na swój sposób. Wielu Ojców Kościoła twierdziło, że Ewangelia wg św. Marka została napisana przez Jana Marka, który zapisywał kazania św. Piotra. „Umiłowany uczeń", „prezbiter" oraz „Jan" od Apokalipsy, wszyscy są utożsamiani z Janem, synem Zebedeusza, jednym z dwunastu apostołów. List do Hebrajczyków przypisuje się św. Pawłowi (mimo że już w roku 250 po Chr. niektórzy Ojcowie Kościoła uznawali to za mało prawdopodobne). Ważne jest jednak, aby zrozumieć, że tradycja może być słuszna lub niesłuszna, ale *tradycja to nie Pismo Święte*. Innymi słowy, osobiście może nam się wydawać łatwe do zaakceptowania to, co tradycja mówi o św. Marku, jednak jeśli ktoś inny twierdzi, że Ewangelia została napisana przez kogoś innego niż Marek, nie wchodzimy tu w dyskusję na temat słuszności *Pisma Świętego*, tylko słuszności *tradycji*. Tego typu dyskusje nie mają nic wspólnego z dokładnością tekstu biblijnego.

Po drugie, fakt, że niektóre księgi biblijne zawierają imię autora, nie oznacza, że ten autor napisał osobiście każde słowo danej księgi. Starożytni autorzy podczas pisania korzystali zazwyczaj z usług sekretarza. Czasem nazwiska tych sekretarzy są nam znane. Na przykład Tercjusz spisał List do Rzymian (Rz 16,22), a Sylwan prawdopodobnie 1 List św. Piotra (1 P 5,12); skrybą Jeremiasza był Baruch. W niektórych przypadkach, sekretarze ci wydają się dysponować dużą dozą niezależności. Może to wyjaśniać różnice stylistyczne pomiędzy listami (na przykład, ktokolwiek spisał po grecku 1 List św. Piotra, na pewno nie jest autorem 2 Listu św. Piotra, napisanego dużo gorszą greką).

Autorstwo nie oznacza również, że praca pozostała nietknięta przez cały czas. Możemy przypuszczać, że ktoś inny niż Mojżesz dodał opis jego śmierci na końcu Księgi Powtórzonego Prawa. Pięcioksiąg zawiera również uwagi wskazujące na to, że nazwy miejsc zostały uaktualnione (np. Rdz 23,2.19; 35,19). Istnieje możliwość, że inne części dokumentów również zostały uaktualnione, jednak tylko w przypadku nazw miejsc widać to wyraźnie, jako że późniejszy redaktor obok uaktualnionych pozostawił nazwy oryginalne.

Jest również prawdopodobne, że niektóre części Biblii są pracami zredagowanymi. List św. Jakuba mógł równie dobrze zostać złożony przez nieznanego redaktora z powiedzeń i kazań św. Jakuba. Księga Daniela zawiera zarówno wizje Daniela, jak i opowieści o nim samym. Nie byłoby to nic dziwnego, gdyby okazało się, że dopiero na długi czas po śmierci Daniela te wizje i opowieści zostały zebrane i złożone w jedną księgę. Księga Psalmów to wyraźnie zbiór różnych dzieł, podobnie jak Księga Przysłów. Nie wiemy, w jakim stanie Mojżesz pozostawił swoje pisma. Czy wystarczyło, że ktoś dodał zakończenie do Księgi Powtórzonego Prawa, czy trzeba było połączyć ze sobą ileś fragmentów? Zapewne nigdy nie poznamy całej historii.

Kluczowe jest to, że dzieło określonego autora pozostaje dziełem tego autora, nawet jeśli zostanie zredagowane, poprawione, zaktualizowane lub uzupełnione. Posiadam komentarz do listu św. Jakuba autorstwa Martina Dibeliusa. Wciąż mówię o nim jako o dziele Martina Dibeliusa, chociaż wiem, że Heinrich Greeven poprawił je i zredagował (a następnie Michael A. Williams przetłumaczył je na angielski). Dibelius zmarł, zanim odnaleziono Zwoje znad Morza Martwego, tak więc komentarz odnosi się teraz do rzeczy, o których Dibelius nie miał pojęcia. Wciąż jednak mówi się o komentarzu Dibeliusa (i jego nazwisko widnieje na okładce), bo to on jest autorem podstawowego dzieła.

Każdemu zdarzyło się otrzymywać listy od różnych kierowników z uwagą „podpisane w zastępstwie" na dole strony, pod podpisem. Wspomniany kierownik polecił pewnie swojej sekretarce, aby odpowiedziała na nasz list w taki a taki sposób i pozostawił resztę do uzupełnienia i wysłania pod jego nieobecność. List wciąż jest od kierownika, mimo że tekst napisała sekretarka.

Tak więc, jeśli Biblia mówi, że określony fragment jest autorstwa danej osoby, nie musi to oznaczać, że autor odpowiada za każde słowo a nawet za ogólny styl dzieła. Autor jest odpowiedzialny za podstawową treść.

Po trzecie, nawet rozumiejąc, że dzieło mogło zostać w pewnym momencie uaktualnione lub poprawione, czy możemy wierzyć w stwierdzenia Pisma Świętego (raczej niż tradycji) na temat autorstwa? Mówię tu o przypadkach, kiedy dane dzieło jasno sugeruje, że napisał je na przykład św. Paweł. Czy wszystkie z tych ksiąg rzeczywiście zostały napisane przez ludzi, których Biblia przedstawia jako ich autorów?

Zdania uczonych na ten temat są podzielone. Nawet uczeni ewangeliczni nie zgadzają się w pełni co do tego, jaka część Księgi Izajasza została napisana przez Izajasza, syna Amosa i czy św. Paweł rzeczywiście napisał List do Efezjan. Równocześnie, za dobry argument można uznać stwierdzenie, że „każda księga została napisana przez osobę, którą tekst przedstawia jako jej autora". Aby

przedyskutować to szczegółowo, musiałbym powtórzyć pracę R. K. Harrisona w jego obszernej książce *Introduction to the Old Testament* lub Donalda Guthrie'ego w *New Testament Introduction*. Naturalnie nie tylko oni przeprowadzili tak dokładne analizy. W takiej książce jak ta nie jestem w stanie wykonać podobnego zadania.

Warto jednak zastanowić się, czy pytania dotyczące autorstwa są istotne i dlaczego. W zasadzie, w grę wchodzą tu dwa zagadnienia. Z jednej strony pytanie, czy Biblia jest precyzyjna w tym, czego naucza? Tak długo, jak autorem Apokalipsy św. Jana rzeczywiście był Jan, to kwestia, który to był dokładnie Jan, nie wpływa na dokładność Biblii. Biblia stwierdza jedynie, że był to jakiś Jan. Jednak, jeśli stwierdzimy, że św. Paweł nie napisał Listu do Rzymian, odbije się to na dokładności Biblii, jako że sam List jasno wskazuje, że został napisany przez Pawła Apostoła z Tarsu do pogan.

Niektórzy uczeni uważają, że pseudoepigrafia (przypisywanie czyjegoś dzieła innej osobie) w starożytności była akceptowalna i nikt nie uznałby jej za oszustwo. Z pewnością w starożytnym świecie praktykowano niektóre formy pseudoepigrafii, jednak wszystko wskazuje na to, że poza pewnymi wyjątkami (jak w przypadkach kiedy osoba doznająca widzenia myślała, że doświadczała czegoś z punktu widzenia innej osoby lub otrzymywała od niej przesłanie) pseudoepigrafia nie była powszechnie akceptowana. Oznacza to, że osoba, która pisała dzieło pseudoepigraficzne zazwyczaj próbowała oszukać innych i uzyskać dla swojego dzieła autorytet, którego inaczej by nie uzyskała. Poza tym, kiedy tego typu listy lub dzieła wychodziły na jaw, szybko je odrzucano, a czasem także karano ich autora. Dowody nie popierają zatem twierdzenia, że autor mógł używać imienia innej osoby i oczekiwać, że reszta Kościoła zrozumie, że nie miał on zamiaru ich oszukać. Wygląda na to, że stawką jest tu dokładność i „niekłamliwy" charakter ksiąg biblijnych.

Z drugiej strony, pojawia się kwestia odpowiedniego usytuowania dzieła. Na przykład, jeśli św. Paweł napisał 1 i 2 List do Tymoteusza, to zostały one napisane przed połową lat 60-tych (kiedy Paweł został stracony). Wiemy, kim był Cezar i co się działo na świecie w tamtych czasach. Wiemy również wiele o tym, co wydarzyło się w życiu Pawła do tego momentu. Twierdząc, że Paweł nie jest autorem listów, tracimy określony kontekst historyczny. Nawet, jeśli autorstwo nie ma znaczenia z punktu widzenia dokładności Biblii (na przykład List do Hebrajczyków nie wspomina o tym, kto go napisał), wciąż należy o nim dyskutować, próbując ustalić wszystkie możliwe szczegóły, ponieważ te informacje pozwalają nam określić datę i kontekst danego dzieła.

Reasumując, możemy wierzyć w to, co Biblia mówi na temat autorstwa, musimy jednak być ostrożni w pewności tego, że mówi ona dokładnie to, co się nam wydaje, że mówi. Jeśli wyczytamy w Biblii więcej, niż ona rzeczywiście mówi, możemy skończyć jako obrońcy stanowiska, z którym nie zgodziliby się nawet sami biblijni autorzy! Równocześnie, dokładne informacje na temat autorstwa pomagają nam w interpretacji, jako że pomagają zlokalizować dzieło w kontekście historycznym, który stanowi tło do interpretacji.

2 Czy należy wierzyć w biblijne cuda?

W Nowym Testamencie czytamy o wielu cudach. Czy zdarzyły się one naprawdę, czy są to po prostu legendy, czy może sposób w jaki ludzie w dawnych czasach opisywali to, czego nie potrafili wytłumaczyć?

Po pierwsze, musimy się zastanowić, co ryzykujemy tym pytaniem. Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie wiara dotyczy głównie cudów. W Starym Testamencie, podstawowym wyda-

rzeniem jest ucieczka z Egiptu, łącznie z cudem Przejścia i rozstąpieniem się Morza Czerwonego. Są to cuda wyzwolenia ludu Izraela i kary dla jego nieprzyjaciół. Bez nich zanika znaczenie wiary Starego Testamentu. W Nowym Testamencie, podstawowym cudem jest zmartwychwstanie Jezusa. Każdy autor Nowego Testamentu wierzył, że Jezus z Nazaretu został ukrzyżowany i trzeciego dnia powrócił do życia. Bez tego cudu nie ma chrześcijaństwa; jak zauważa św. Paweł: „A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach" (1 Kor 15,17). Zatem zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, biblijna wiara bez cudów traci znaczenie.

Fakt, że u podstaw biblijnej wiary leżą cuda, nie oznacza jednak, że wydarzyły się one naprawdę. Musimy zatem zadać sobie pytanie, czy istnieje możliwość, że cuda miały miejsce. Niektórzy przyjmują filozoficzne stanowisko, że cuda nie mogą mieć miejsca, ponieważ „prawa natury" są niezmienne, a Bóg, jeżeli istnieje, nie może lub nie chce ich „łamać". Jednak to przekonanie, jakkolwiek szczere, jest również przestarzałe. Idea absolutnie niezmiennych „praw natury" należy do świata fizyki newtonowskiej, a nie teorii względności, która postrzega prawa jako uogólnienia obejmujące obserwacje poczynione do danego momentu. Pytanie zatem, czy istnieje dowód na istnienie siły (lub siły duchowej), która odpowiada za nietypowe wydarzenia, które nazywamy cudami.

Biblia, a w szczególności Nowy Testament twierdzi, że tak. Podstawową siłą duchową jest moc Boga. Według Pisma Świętego to On jest jedynym w pełni wystarczającym wytłumaczeniem istnienia świata. Jego osobowość to jedyne właściwe wytłumaczenie istnienia osobowości w człowieku. Co więcej, dzięki temu, że jest On osobą, pozostaje On w związku z naszym światem. Niektóre oznaki tego związku znajdują odbicie w normalnych zjawiskach „natury" (Kol 1,16-17; Hbr 1,2), a czasem objawia On swoją obecność, robiąc coś zupełnie inaczej. Te właśnie zjawiska nazywamy cudami.

Każdy cud składa się z dwóch części: wydarzenia i wyjaśnienia. Wydarzenie to niezwykłe zjawisko, którego często nie można wytłumaczyć na podstawie normalnie występujących, znanych nam mocy. Czasem samo wydarzenie nie jest niczym wyjątkowym, a niezwykły jest moment, kiedy ma ono miejsce, jak na przykład w Starym Testamencie w przypadku rozstąpienia się rzeki Jordan lub niektórych plag w Egipcie. Czasami też, jak w przypadku zmartwychwstania umarłych, samo wydarzenie jest wyjątkowe.

Wytłumaczenie cudu wskazuje na to, kto go dokonał i dlaczego to zrobił. Jeśli chory nagle zdrowieje, możemy powiedzieć: „Ale to było dziwne! Ciekawe, jak to się stało?" Możemy też stwierdzić: „Ponieważ nigdy nie widziałem czegoś podobnego, to pewnie ta osoba nie była tak naprawdę chora". Możemy nawet powiedzieć: „To jakieś czary, działanie złej mocy". Jednak, jeśli zjawisko ma miejsce, kiedy dana osoba modli się do Boga Ojca w imieniu Jezusa, okoliczności tłumaczą wszystko. Możemy wtedy słusznie stwierdzić: „Bóg sprawił cud". Tym samym, w Nowym Testamencie odkrywamy, że zmartwychwstanie Jezusa tłumaczy się jako czyn Boga potwierdzający jego prawa i wynoszący go na Boski tron.

Skąd wiemy, że taki cud miał miejsce? Oczywiście nigdy nie możemy mieć pewności. Z jednej strony, nie mogę być pewien nawet tego, co sam przeżywam. To, że piszę teraz ten rozdział na klawiaturze komputera mogłoby być halucynacją. Z pewnością zdarzyło mi się śnić o robieniu takich rzeczy. Jednak ogólnie wierzę (lub ufam) moim zmysłom, nawet jeśli nie mogę być stuprocentowo pewny ich wiarygodności. Z drugiej strony, nie doświadczyliśmy bezpośrednio cudów biblijnych, mimo że zdarza się, że chrześcijanie (w tym my) przeżywamy podobne doświadczenia obecnie, łącznie z doświadczeniem spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem. Nikt z nas nie był jednak przy wydarzeniach opisanych w Biblii. Nie mieliśmy takiej możliwości, aby uwierzyć na podstawie bezpośrednich obserwacji, dlatego musimy zaufać wiarygodnym świadkom.

Jeśli chodzi o zmartwychwstanie, mamy więcej dokumentów z okresu, kiedy miało ono miejsce, niż w przypadku jakiegokolwiek innego wydarzenia opisanego w Biblii. Świadkowie z dokumentów zawartych w Nowym Testamencie spełniają najwyższe standardy wiarygodności. Ponadto, większość z nich straciła życie z powodu swojego świadectwa, co rzadko kiedy zdarza się w przypadku ludzi, którzy mówią nieprawdę. Twierdzą oni, że wielokrotnie osobiście doświadczyli rzeczy, które przekonały ich, że Jezus naprawdę powstał z grobu (patrz: 1 Kor 15,1-11). Nic z tego nie jest *absolutnym* dowodem na to, że ten zasadniczy cud miał miejsce. Mógł to być rodzaj wielkiej iluzji. Czyni to jednak zmartwychwstanie wystarczająco wiarygodnym, aby stanowiło mocną podstawę wiary. Widzimy wystarczająco dużo dowodów na to, aby pójść z oddaniem za prawdą zmartwychwstania, podobnie jak w codziennym życiu wciąż idziemy za tym, o czym powiedział nam ktoś inny.

Jeśli podstawowy cud Nowego Testamentu rzeczywiście miał miejsce, mamy dużo mniej kłopotu z pozostałymi cudami. Niektórzy z tych samych świadków twierdzą, że je widzieli lub znali ludzi, którzy je widzieli. Wobec faktu, że zmarły powstał z grobu, uzdrowienie a nawet zatrzymanie burzy wydają się mieć względnie mniejsze znaczenie. W końcu, jeśli Bóg objawia się nam w pewien sposób, nie powinno nas dziwić, jeśli objawi się na wiele innych sposobów.

Cuda w Biblii spełniają kilka funkcji. Po pierwsze, nadają wiarygodność posłańcom Boga, bez względu na to, czy jest to Mojżesz, prorok, Jezus czy zwykły chrześcijanin. Cuda to sposób, w jaki Bóg udowadnia, że osoba, która twierdzi, że przyszła od Niego, naprawdę Go reprezentuje. Swoją mocą duchową wspomaga On ich działania.

Po drugie, cuda ujawniają charakter Boga i Jego władzę nad wszystkim. Mogą one wyrażać Bożą sprawiedliwość, częściej są one jednak wyrazem Bożego miłosierdzia i przebaczenia. Jezus ogłosił nadejście królestwa Bożego. Ludzie mogli słusznie zapytać o to, jak wygląda to Królestwo. Jezus czynił cuda, które pokazywały charakter Bożego panowania. Niewidomi odzyskują wzrok, chromi zaczynają chodzić, wyrzutkowie zostają ponownie przyjęci do wspólnoty, a dzikie siły natury dają się ujarzmić. Oto jak wygląda królestwo Boże.

Po trzecie, cuda działają w imieniu Królestwa. Kiedy czytamy Łk 18 odkrywamy, że z jednej strony bogacze nie mogą zostać zbawieni, ale z drugiej dla Boga wszystko jest możliwe. Następnie w Łk 19,1-10 Zacheusz, człowiek bogaty, odcina się od swego bogactwa i zostaje ocalony. Wyraźnie ma miejsce cud, a królestwo Boże przychodzi nawet do bogacza. To samo jest prawdą, jeśli chodzi o wypędzanie demonów, bo za każdym razem, kiedy to ma miejsce, oddalają się granice królestwa szatana. Podobną funkcję spełnia wiele innych cudów.

W takim razie, czy cuda zdarzyły się naprawdę? Odpowiedź brzmi: tak, można znaleźć historyczne dowody na to, że cuda miały miejsce. Ponadto, jak zauważyliśmy, bardzo ważne jest, żeby ustalić, że tak było naprawdę. Wiara chrześcijańska opiera się na cudzie i cuda pełnią ważne funkcje w poświadczaniu, wyjaśnianiu i działaniu w imieniu królestwa Bożego.

Cuda to nie tylko przyjemne historyjki do omawiania w szkółce niedzielnej. Są one demonstracją charakteru Boga, nie tylko w przeszłości, ale także obecnie.

3 Dlaczego Bóg wydaje się tak gniewny w Starym Testamencie i tak kochający w Nowym?

Wiele osób podczas lektury Starego Testamentu odnosi wrażenie, że Bóg jest Bogiem gniewu i sądu, tymczasem w Nowym Testamencie odnajdują Boga miłości. Skąd ta różnica w Piśmie Świętym?

Pytanie to nurtowało chrześcijan przez wiele lat. W okresie Ojców Kościoła, Marcjon zauważył ten problem i zasugerował, że Bóg Stworzyciel ze Starego Testamentu był istotą niższą w stosunku do Boga i Ojca Jezusa. Następnie usunął on z Nowego Testamentu wszystkie wpływy tego „żydowskiego" Boga Stwórcy (np. w Ewangelii wg św. Mateusza), jako że Stwórca był zły. Ostatecznie pozostawił tylko skróconą wersję Ewangelii wg św. Łukasza, jako jedyną, jakiej powinniśmy używać. W odpowiedzi Kościół odrzucił nauki Marcjona jako herezję, spisał wszystkie księgi akceptowane jako część kanonu i zapewnił, że wszystkie te Księgi zostały zainspirowane przez tego samego, jedynego Boga. Problem Marcjona pozostał jednak z nami.

Prawda jest taka, że nie ma żadnej różnicy między Bogiem prezentowanym w Starym i Nowym Testamencie. Św. Jan podkreśla tę prawdę, kiedy stwierdza, że „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył" (J 1,18). Jan zwraca tu uwagę na to, że to, co widzimy w Jezusie, to właśnie charakter Jego Ojca, Boga ze Starego Testamentu. Nie różnią się Oni pod względem charakteru; spotkać jednego z Nich, to jak spotkać obydwu. Tak więc Jezus nie jest bardziej kochający niż Jego Ojciec, ani Ojciec bardziej surowy niż Jezus. Wszyscy autorzy Nowego Testamentu widzą tę samą ciągłość między Bogiem ze Starego Testamentu i Bogiem, którego doświadczają poprzez Jezusa.

Aby rozwinąć to stwierdzenie możemy wysunąć trzy argumenty: (1) w Starym Testamencie jest miłość; (2) w Nowym Testamencie jest sąd i (3) główną różnicą jest różnica między sądem zachodzącym w trakcie historii świata a sądem odbywającym się przy końcu historii.

Po pierwsze, w Starym Testamencie jest miłość. Bóg nie przedstawia się na pierwszym miejscu i przede wszystkim jako Bóg Sędzia, lecz jako Bóg miłości. Spójrzmy na przykład na Wj 34,6-7:

„Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczający niegodziwość, niewierność, grzech, lecz niepozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia". Tak właśnie Bóg przedstawia się Mojżeszowi. Oto kim On jest. Warto zauważyć, jak na pierwszym miejscu wymienia swoją litość, łaskę, miłość, wierność i zdolność przebaczania. Następnie zwraca uwagę na to, że nie należy tego wykorzystywać, ponieważ ci, którzy nie odpowiedzą na Jego miłość, nie unikną kary. Jest On kochającym, ale nie pobłażliwym rodzicem. Przyniesie sprawiedliwość.

Przez cały Stary Testament Bóg powtarza ludziom, że wybrał Izrael z miłości, a nie za jakieś konkretne zasługi. Kiedy Izrael się buntuje, Bóg przemawia przez proroków. Kiedy lud nie zaprzestaje rebelii, Bóg grozi, a następnie zsyła karę, jednak w środku tego wszystkiego napotykamy wersety takie jak Oz 11,8: „jak [mogę] opuścić ciebie, Izraelu?". Bóg cierpi z powodu zaistniałej sytuacji. Z jednej strony, sprawiedliwość wymaga, aby zesłał karę. Z drugiej strony, sytuacja Jego ludu łamie Mu serce i nie może On patrzeć na jego ból i zniszczenie. W Księdze Ozeasza przedstawia się jako mąż cudzołożnej żony. Wszystko, czego pragnie, to wziąć ją w ramiona, ale nie może ignorować jej postępowania. Jego plan to nie kara ostateczna, ale kara, która pozwoli Mu odzyskać jej serce, tak aby mógł odbudować „rodzinę". Bóg ma taki stosunek nie tylko do Izraela. W Jon 4,2 czytamy: „Modlił się przeto do Pana i mówił: Proszę, Panie, czy nie to właśnie miałem na myśli, będąc jeszcze w moim kraju? Dlatego postanowiłem uciec do Tarszisz, bo wiem, żeś Ty jest Bóg łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskawości, litujący się nad niedolą". Jonaszowi nie podoba się łaska Boga wobec Niniwy. Okazuje wyraźne zadowolenie na wieść, że za czterdzieści dni Niniwa zostanie zniszczona, jednak obrusza się, kiedy w odpowiedzi na okazaną skruchę Bóg wybacza miastu. Nie jest to dla niego nic nowego, pyta bowiem: „Czy nie to właśnie miałem na myśli?" Wydaje się, że miał nadzieję,

że jeśli nie przekaże ostrzeżenia, lud Niniwy nie okaże skruchy i zostanie zniszczony. Bóg jednak zmusił go do przekazania ostrzeżenia, aby mieszkańcy mogli pożałować swoich czynów, a On mógł im wybaczyć. Jonasz skarży się: „Tyś jest Bóg [zbyt] łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskawości, litujący się nad niedolą". W ten sposób przedstawia stosunek Boga do agresywnego, pogańskiego narodu Asyryjczyków.

Księgi Jonasza i Ozeasza stanowią wskazówkę do tego, jak odczytywać wszystkie fragmenty dotyczące wyroków Boga w Starym Testamencie. Specjalnością Boga nie jest karanie, tylko wybaczanie. Nie może On jednak wybaczyć tym, którzy nie okażą skruchy. Wysyła zatem proroków, aby ostrzegli ludzi o nieuniknionej karze, w nadziei na to, że pożałują oni swoich czynów i nie będzie musiał na nich zsyłać tej kary. Jeśli Jego prorocy giną lub są odrzuceni, zazwyczaj posyła kolejnych. Może to zająć dziesiątki, a nawet setki lat, zanim w końcu Bóg dojdzie do wniosku, że jeśli sprawiedliwość ma mieć jakiekolwiek znaczenie, musi zesłać karę, nawet jeśli nie jest to dla Niego przyjemne. I nawet wtedy wraz z karą zsyła obietnicę odbudowy. Każdy dobry rodzic wie, że niegrzeczne dziecko trzeba w końcu ukarać, jednak żadnemu z tych rodziców nie sprawia to przyjemności.

Po drugie, w Nowym Testamencie pojawia się kara. Słowa związane z sądem lub karą pojawiają się w Nowym Testamencie ponad 100 razy. Jeszcze większe znaczenie ma fakt, że to Jezus najbardziej ostrzega przed karą Bożą. To On mówi:

> Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je i odrzuć od siebie. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone do piekła. I jeśli prawa twoja ręka jest ci powodem do grzechu, odetnij ją i odrzuć od siebie. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało iść do piekła" (Mt 5,29-30).

To On wygłasza przestrogi w Mt 7,13-29 i 24,45 – 25,46. Tak naprawdę, Jezus mówi o Sądzie Ostatecznym więcej niż ktokolwiek inny w Nowym Testamencie, zwłaszcza jeśli zdamy sobie sprawę, że Apokalipsa jest „objawieniem Jezusa Chrystusa" (czyli przesłaniem od Jezusa).

W Nowym Testamencie pojawiają się różne rodzaje sądów. Mamy tu sąd nad samym sobą (J 9,39; 12,47-49), sąd Boży (J 8,50), sądy nad pojedynczymi osobami (Dz 12,23) oraz Sąd Ostateczny (J 5,22.27). Napotykamy proste stwierdzenia, że ludzie popełniający określone czyny nie posiądą królestwa Bożego (1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21), a także szczegółowe opisy scen sądu (Ap 20,11-15). Co ważne, wszystkie te sytuacje związane są z sądem i wiele z nich ma związek z Jezusem. Rzeczywiście, jest On zupełnie jak Ojciec.

Nowy Testament propaguje łaskę i miłość, ale łaskę i miłość można odrzucić. Nowy Testament naucza również o Sądzie Ostatecznym. Według Nowego Testamentu, każdy zasługuje na Sąd Ostateczny, ale Bóg gotów jest okazać łaskę tym, którzy żałują za grzechy. Jednak, jeśli ludzie odrzucą tę łaskę, czeka ich jeden straszliwy los. Widać zatem, jak podobne są do siebie Stary i Nowy Testament. W Starym Testamencie Bóg posyła proroków, którzy głoszą wzniosłe przestrogi przed sądem, jak również objawienia serca Boga, który nawet w obliczu zapowiadanego sądu gotów jest przyjąć ludzi, którzy okażą skruchę. W Nowym Testamencie Bóg posyła apostołów i proroków, którzy głoszą Ewangelię, wzywając ludzi do skruchy w świetle nadchodzącego Sądu Bożego. W tym względzie oba Testamenty są ze sobą całkowicie zgodne.

Po trzecie, istnieje różnica pomiędzy Testamentami w tym, jak opisują sąd. W Starym Testamencie, sąd dokonywał się zazwyczaj w trakcie historii. Kiedy lud Izraela zgrzeszył, nie dowiadywał się,

że po śmierci pójdzie do piekła, ale że zostanie ukarany przez Madianitów lub Asyryjczyków. Dlatego też w Starym Testamencie napotykamy wiele sądów. W Księdze Sędziów Kananejczycy, Moabici, Madianici, Ammonici i Filistyni wszyscy zostali wykorzystani do ukarania Izraela. Później nadeszli Aramejczycy, Egipcjanie, Asyryjczycy i Babilończycy. Innymi słowy, Izrael „awansował" z bycia sądzonym za pomocą względnie lokalnych grup ludzi do bycia sądzonym poprzez wielkie imperia. Jednak w każdym przypadku sąd odbywał się wewnątrz historii. Nie miał on miejsca na końcu świata, ale został już opisany w naszych księgach historycznych. Nawet w Księdze Daniela większość przepowiedni spełniła się w zapisanej historii w czasie konfliktów między dynastiami Seleucydów i Ptolomeuszów w latach 300-164 przed Chr.

Ta różnica względem Nowego Testamentu sprawia, że opisy sądu w Starym Testamencie nie zawierają scen eschatologicznych, takich jak jeziora ognia, topnienie niebios i ziemi, spadanie gwiazd i wieczne kajdany. Zamiast tego wyraziście przedstawia straszne wydarzenia, które znane były ówczesnym ludziom aż zbyt dobrze, takie jak głód, plagi, grasujące armie, itp. Lektura szczegółowych opisów prorockich tego typu zdarzeń nie jest dla nas przyjemna, jednak tak wyglądała rzeczywistość w tamtych czasach (i dla większej części świata, także w naszych czasach tak właśnie wygląda). Co więcej, Bóg mówi o nich po to, aby ludzie mogli okazać skruchę i uniknąć kary, a nie dlatego, że sprawia Mu to przyjemność.

Z opisami tymi wiąże się fakt, że Stary Testament tylko częściowo ujawnia ideę życia po śmierci, a objawienie to następuje dopiero pod koniec Starego Testamentu. Przez większość czasu ludzie myśleli o śmierci jako o zejściu do podziemnego świata Szeolu, gdzie nie było chwały Boga i w najlepszym przypadku było „połowiczne życie". Wszystko, czego pragnęli, to umrzeć w słusznym wieku, zostawiwszy po sobie dobre imię oraz zobaczywszy dzieci i wnuki, które będą dalej nosić ich imię. Tak więc sądy opisane w Starym Testamencie przemawiają do takich pragnień: Bóg grozi wyniszczeniem całych rodów lub śmiercią w młodym wieku.

W czasach Nowego Testamentu Bóg ujawnił o wiele więcej na temat przyszłego życia. Dlatego też sądy opisane w tych księgach to sądy związane z końcem świata i wskrzeszeniem umarłych: życie wieczne lub wtrącenie do piekła, ujrzenie wszystkiego, na co się zasłużyło, czyli ognia, lub otrzymanie korony życia wiecznego. Wszystko to ma się zdarzyć poza historią, po powrocie Chrystusa, czyli kiedy historia, jaką znamy, dobiegnie końca.

W takim razie, czy Stary Testament przedstawia Boga sądu a Nowy Testament Boga miłości? Kategorycznie nie. Oba Testamenty prezentują Boga miłości, który jest zarazem Bogiem sprawiedliwości. Bóg ofiarowuje mężczyznom i kobietom swoją miłość i przebaczenie, nawołując nas do żalu za grzechy, abyśmy mogli uniknąć strasznych i wiecznych wyroków Sądu Ostatecznego.

4 Dlaczego biblijne rodowody nie zawsze się ze sobą zgadzają?

Często zadaje się pytanie, czy liczby w rodowodach przedstawionych w Księdze Rodzaju 5,3-32 i 11,10-32 mogą służyć do obliczenia daty narodzin Adama. Najważniejsze, co należy zauważyć, to to, że pisarze biblijni nigdy nie stosowali tych liczb w tym celu, mimo że dokonywali innych obliczeń. Na przykład w Wj 12,40 odnotowują, że lud Izraela przebywał w Egipcie 430 lat; w 1 Krl 6,1, że minęło 480 lat od wyjścia z Egiptu do rozpoczęcia budowy Świątyni Króla Salomona; a w Sdz 11,26, że upłynęło 300 lat od zajęcia Ziemi Obiecanej do czasów Jeftego, sędziego, który żył około 1100 r. przed Chr.

Wygląda na to, że tekst zdecydowanie odradza nam dodawanie do siebie liczb odnoszących się do życia dziesięciu patriarchów przedpotopowych z 5 rozdziału Księgi Rodzaju i dziesięciu patriarchów z okresu po potopie z rozdziału 11 w celu określenia daty stworzenia świata oraz daty stworzenia pierwszych ludzi!

Jakie znaczenia mają więc te liczby, tak dokładnie odnotowane we wspomnianych fragmentach? Jeśli nie możemy ich do siebie dodawać, po co zostały włączone do tekstu? Po pierwsze, zostały one podane, aby pokazać nam, że pierwotnie ludzie mieli być nieśmiertelni i żyć wiecznie. Jeśli przedstawimy te dwadzieścia długości życia na wykresie, widać wyraźnie ogólną, lecz zdecydowaną tendencję spadkową – od pierwszych liczb bliskich tysiąca, do liczby zbliżonej do przeciętnego wieku człowieka w naszych czasach, czyli około siedemdziesięciu lat. Po drugie, liczby te wskazują również na to, że grzech i śmierć odbijały się na ludzkim ciele i w rezultacie ludzie nie mogli mieć dzieci w tak zaawansowanym wieku, jak to początkowo było możliwe.

Biskupi Lightfoot i Usher popełnili poważny błąd, wyrażając poparcie dla teorii, że rasa ludzka została stworzona 24 października 4004 r. przed Chr. o godzinie 9:30 rano, licząc według czasu właściwego dla południka 45. Dane, którymi dysponujemy, nie pozwalają na taką konkluzję! Główną zasadą w biblijnych rodowodach jest stosowanie skrótów. Tak więc, na przykład Mt 1,8 pomija trzy imiona między królem Joramem i Ozjaszem (Uzjaszem): Ochozjasza (2 Krl 8,25), Joasza (2 Krl 12,1) oraz Amazjasza (2 Krl 14,1). W Mt 1,11 pominięty zostaje Jojakim (2 Krl 23,34). Św. Mateusz miał na celu skrócenie rodowodów do łatwych do zapamiętania trzech grup po czternaście osób, jako że czternaście jest liczbą określaną przez spółgłoski imienia „Dawid"; *D* = 4, *V* lub hebrajskie *waw* = 6 i ostatnie *D* = 4, co daje w sumie 14.

Jeszcze bardziej typowy jest zapis w Mt 1,1, gdzie „Jezus Chrystus" jest „synem Dawida", a ten z kolei jest „synem Abrahama". Dawid żył około roku 1000 przed Chr., a Abraham około 2000 r. przed Chr. Podobnych rozmiarów przeskoki między pokoleniami można także znaleźć w Rdz 5 i 11. Jeśli zmienilibyśmy werset Mt 1,1 na wzór rodowodów dawnych patriarchów, brzmiałby on następująco: „I Abraham żył 100 lat [w tym wieku miał syna Izaaka, poprzez którego jego ród łączył się z rodem Dawida] i miał syna Dawida. I Dawid miał 40 lat [mniej więcej wtedy urodził się Salomon, poprzez którego nadejdzie Jezus] i miał syna Jezusa Chrystusa". Tak więc wiek, w jakim patriarchowie mieli swojego pierworodnego syna, funkcjonował jako wyznacznik momentu, kiedy zostawali oni ojcami całej linii.

Wyobraźmy sobie, że mój ojciec był jedną z tych Bardzo Ważnych Osób (VIP-ów, czyli patriarchów) i miał czterech synów, urodzonych kolejno, kiedy miał 100, 120, 140 i 160 lat. Załóżmy teraz, że to moja linia, jako najstarszego w rodzinie, jest linią, przez którą ma nadejść Mesjasz, a ja urodziłem się, kiedy mój ojciec miał 100 lat. Mesjasz nie nadejdzie przez następne 1000 lat, ale równie dobrze, z biblijnego punktu widzenia, można powiedzieć, że mój ojciec miał syna Mesjasza w wieku 100 lat.

Co więcej, tekst biblijny zawiera ostrzeżenia, że dodanie do siebie tych liczb przyniesie w skutku wypaczenia i błędy. Weźmy na przykład ostatniego z serii dwudziestu VIP-ów: Teracha. Mogłoby się wydawać, że żył on 70 lat, a potem urodziły mu się trojaczki (Rdz 11,26), natomiast długość całego jego życia wyniosła w sumie 205 lat (Rdz 11,32). Coś się jednak nie zgadza, jako że Abraham opuścił Charan po śmierci ojca (Rdz 12,4; Dz 7,4), a miał on wtedy tylko 75 lat, a nie 135 jak powinien, jeśli podane liczby miałyby znaczenie, jakiego byśmy oczekiwali w naszych czasach! Zatem, jeśli dodalibyśmy liczby w tej części rodowodu, nasz błąd wynosiłby już 60 lat, ponieważ autor tekstu musiał mieć na myśli, że Terach „zaczął mieć dzieci w wieku 70 lat" i że Abraham w rzeczywistości urodził

się, kiedy jego ojciec miał lat 130, a nie 70. Nie był on najstarszym synem, jednak jego imię podaje się jako pierwsze, ponieważ był on najważniejszą postacią.

Nikt nie przestudiował tego zagadnienia tak dokładnie jak nieżyjący już William Henry Green w artykule zatytułowanym *Primeval Chronology*[1], opublikowanym w kwietniu 1890 r. w *Bibliotheca Sacra*. Na przykład, Green stwierdza, że ta sama linia kapłańska Aarona pojawia się w 1 Krn 5,27-41 oraz w Ezd 7,1-5, ale ma ona 22 pokolenia i imiona w 1 Krn 5, a tylko 16 pokoleń w Ezd 7. Kiedy zestawimy ze sobą obie listy, wyraźnie widać, że Ezdrasz celowo przeskakuje z ósmego imienia do piętnastego, skracając swoją listę, ale w sposób zgodny z tradycją Pisma Świętego. To samo widać w rodowodach św. Mateusza. Jeśli chodzi o ścisłość, Ezdrasz 8,1-2 skraca listę jeszcze bardziej, w widoczny sposób dając do zrozumienia, że praprawnuk i wnuk Aarona razem z synem Dawida wyszli z Ezdraszem z Babilonu po wyjściu z niewoli! To jest dopiero skrót! Oczywiście, aby lista była krótsza, Ezdrasz wymieniał tylko najważniejsze postaci.

W naszych rozważaniach na temat tych rodowodów i linii genealogicznych w dalszych częściach tej książki, przedstawimy więcej przykładów. Trzeba jednak przyznać, że zagadnienie to jest jednym z ważniejszych, a interpretatorzy lekceważą je ze szkodą dla zrozumienia tekstu.

5 Czy liczby w Starym Testamencie są zapisane poprawnie?

Wśród szczególnie trudnych fragmentów Biblii znajdują się te, które zawierają wielkie liczby, jak np. spisy ludności we wczesnym okresie Izraela lub liczby związane z bitwami toczonymi przez ten naród w późniejszych czasach.

W zapisie liczb w starożytnych dokumentach często występują błędy tekstowe spowodowane licznymi różnicami i brakiem standaryzacji w zapisie liczb między różnymi kulturami lub okresami historycznymi w obrębie jednej kultury lub narodu.

W dostępnych nam dokumentach Starego Testamentu wszystkie liczby zapisywane są fonetycznie. Nie oznacza to jednak, że początkowo nie stosowano dokładniejszego systemu liczbowego lub zapisu za pomocą cyfr, przynajmniej w przypadku niektórych z tych liczb. Mimo że nie odnaleziono żadnych tekstów biblijnych, które stosowałyby taki system, wykopaliska w Izraelu ujawniły znaki kamieniarskie i zapisy przypominające proste rachunki. Jedyne liczby, jakie znaleziono w materiałach epigraficznych odkrytych przez archeologów, pojawiają się na najwcześniejszych inskrypcjach, takich jak Kalendarz z Gezer, Kamień Moabitów, Ostraka z Samarii oraz inskrypcje Ezechiasza w Siloe. Liczby tam występujące są albo bardzo małe, od 1 do 3, albo zapisane fonetycznie.

Niektóre liczby w ogóle nie powinny być brane pod uwagę w dyskusji, jako że pochodzą z późniejszych uzupełnień, które nie znajdowały się w oryginalnym tekście. Tak więc po pierwsze przychodzi nam do głowy okres od stworzenia świata do potopu, który według hebrajskich manuskryptów miał trwać 1656 lat, podczas gdy grecka Septuaginta mówi o 2 242 latach, a teksty samarytańskie o 1307 latach.

Pominięcie w Torze samarytańskiej najpierw stu lat między Jeredem a Metuszelachem i kolejnych stu dwudziestu dziewięciu z życia Lameka, oraz wspomnienie o czasie narodzin jego pierworod-

[1] Przedruk tego artykułu ukazał się w: Walter C. Kaiser Jr., ed., *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1972), s. 13-28.

nego syna, sugeruje regularność, która może wskazywać na problemy z transkrypcją tekstów podczas ich kopiowania. Równocześnie, Septuaginta dodaje po sto lat do wieku Adama, Seta, Enosza, Kenana, Mahalaleela i Henocha w momencie narodzin ich pierworodnych, natomiast do wieku Lameka dodaje tylko sześć lat. Określając pozostałą długość życia tych samych sześciu patriarchów, wersje te potrącają te sto lat. Teksty greckie i hebrajskie zgadzają się co do całkowitej długości życia patriarchów (jeśli mielibyśmy zrobić to, co w tekście nigdy nie ma miejsca, tzn. dodać do siebie liczby), z wyjątkiem czterech lat różnicy w życiu Lameka. Niemniej jednak, tekst samarytański przypisuje Matuzalemowi jedynie 720 lat życia, podczas gdy wersja hebrajska daje mu w sumie 969 lat. Różnice między tymi trzema tekstami są tak systematyczne, że błędy łatwiej jest wytłumaczyć, jeśli założymy, że kopista pracował z jakimś bezpośrednim systemem liczbowym, który używał systemu znaków (cyfr), a nie zapisu fonetycznego liczb.

Podobne problemy pojawiają się w innych miejscach. Na przykład niektóre teksty mówią, że podczas rozbicia się statku św. Paweł miał ze sobą na pokładzie 276 osób, a w kilku innych manuskryptach czytamy, że było ich 76. Podobnie słynna liczba 666 z Ap 13,18 w niektórych tekstach widnieje jako 616. W niektórych wersjach Starego Testamentu na skutek lekceważącego traktowania Arki Pańskiej ginie 50 017 mężczyzn z Bet-Szemesz, jednak słuszniejszy wydaje się zapis o 70 zabitych (1 Sm 6,19), ponieważ miasto w tych czasach rzadko kiedy osiągało liczbę 50 000 mieszkańców.

Jednak nie ze wszystkimi liczbami w Biblii można sobie tak łatwo poradzić. Liczba wojowników Izraela powyżej dwudziestego roku życia sugeruje, że z Egiptu wyszło i przez 40 lat błąkało się po pustyni ponad dwa miliony ludzi. Spowodowało to, że podjęto próby zredukowania tej liczby i posłużyło jako przykład postępowania z podobnymi stwierdzeniami w Biblii. Jednym z najsławniejszych rozwiązań jest wzięcie hebrajskiego słowa *'elēp̄*, zazwyczaj rozumianego jako „tysiąc" i przetłumaczenie go jako „rodzina", „klan" lub „grupa z jednego namiotu"[2]. Jeśli zastosujemy to tłumaczenie w 1 i 26 rozdziale Księgi Liczb, wówczas liczba wojowników spadnie z 603 550 do 5 000 lub 6 000.

Słowo to na pewno można zastosować w ten sposób, ponieważ w Księdze Sędziów 6,15 czytamy: „Ród (*'elēp̄*) mój jest najbiedniejszy w pokoleniu Manassesa". W rezultacie jednak, taka próba redukcji powoduje więcej problemów w innych miejscach w tekście. Na przykład w Wj 38,25-26, gdzie pobiera się pół sykla od każdego z 603 550 wojowników powyżej 20 roku życia zebrano 100 talentów i 1 775 syklów. Na 1 talent przypada 3 000 syklów, zatem 3 000 razy 100 równa się 300 000, co po dodaniu 1 777 daje razem 310 775. Zakładając, że każdy mężczyzna powyżej lat dwudziestu był wart pół sykla, 301 775 razy 2 wynosi 603 550, a liczba ta zgadza się z tą wymienioną w Lb 1,46 i jest zbliżona do liczby na końcu marszu w Lb 26,51 (601 730 mężczyzn). Zatem rozwiązanie „jednostek rodzinnych", które działa w jednym miejscu, gdzie indziej tylko pogarsza sprawę – w tym przypadku w sumarycznej kwocie darów zebranych na przybytek; tak więc liczba 603 550 wojowników jest jednak poprawna, a naród liczył prawdopodobnie około dwóch milionów ludzi.

Jedne z najbardziej znanych rozbieżności w liczbach w Biblii można znaleźć w okresie po wyjściu z Egiptu, a zwłaszcza w Księdze Kronik. Większość nie-ewangelicznych interpretatorów uważa, że liczby w Księdze Kronik są zbyt wysokie i nieprawdopodobne. To przede wszystkim ten fakt sprawił,

---

[2] Pierwszym, który to zasugerował był Sir W. M. Flinders Petrie (*Egypt and Israel,* London: SPCK, 1911, s. 42). Zostało to dostrzeżone i ponownie wykorzystane przez G. E. Mendenhalla w *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, „Journal of Biblical Literature" 77 (1958): 52-66.

że Księga Kronik wydaje się podejrzana w oczach wielu współczesnych egzegetów. W Pierwszej i Drugiej Księdze Kronik pojawia się około 629 liczb[3].

Typowym przykładem jest tu rozmiar armii Jozafata. 2 Krn 17,14-18 wyszczególnia pięć grup żołnierzy w liczbie 300 000, 280 000, 200 000, 200 000 oraz 180 000, co razem daje armię w rozmiarze 1 160 000 ludzi. Wielu uczonych uważa tę liczbę za zbyt wysoką. Nie ma jednak innych liczb, z którymi można by było ją porównać, aby ocenić jej autentyczność. Jedyny argument to to, że uczeni uważają ją za „zbyt wysoką".

Sprawa wygląda poważniej w przypadku tekstów, gdzie równolegle pojawiają się podobne liczby. (Autor odnosi się do danych z oryginału hebrajskiego różnie interpretowanych w tłumaczeniach na inne języki – przyp. red.) Oto kilka przykładów, na które warto zwrócić uwagę: 1 Krn 19,18 wymienia 7000 rydwanów, a 2 Sm 10,18 – 700; 1 Krl 5,6 wymienia 40 000 (wg Biblii Gdańskiej; wg Biblii Tysiąclecia: 4000 – przyp. red.) przegród dla koni i rydwanów, podczas gdy 2 Krn 9,25 wymienia ich 4000; 2 Krl 24,8 mówi, że „w chwili objęcia władzy Jojakin miał osiemnaście lat", a 2 Krn 36,9 zapewnia nas, że miał on lat osiem[4]. (Biblia Gdańska i Biblia Warszawsko-Praska podają 8 lat; Biblia Tysiąclecia podaje 18 lat – przyp. tłum.) Z tych przykładów jasno wynika, że mamy do czynienia z błędem w transkrypcji, który jest podstawowym błędem, jaki można napotkać w co najmniej jednej rodzinie hebrajskich manuskryptów.

J. Barton Payne podsumowuje to następująco: „(...) w jedenastu przypadkach rozbieżności między liczbami podawanymi w Księgach Kronik, Samuela i Królewskich z powodu błędu popełnionego przez kopistę, Księgi Kronik mówią prawdę w pięciu przypadkach, nieprawdę w pięciu, zaś w jednym przypadku pozostaje to niewiadomą"[5].

Jeszcze jeden wyróżniający się przykład równoległych list zawierających sprzeczne liczby można znaleźć w Ne 7 i Ezd 2[6]. Na obu listach pojawiają się 33 rody i 153 liczby, z których 29 jest parami różniących się w każdej z tych dwu ksiąg. Możemy przypuszczać, że jeśli zastosowano tu zapis liczbowy, z pionowymi kreskami odpowiadającymi jednostkom, poziomymi kreskami odpowiadającymi dziesiątkom i stylizowanymi *mems* (pierwsza litera w hebrajskim słowie *mē'âh* – „sto") odpowiadającymi setkom, skryba mógł źle przepisać jedną z kresek. Jeśli przyjmiemy to założenie, większość różnic powinna mieć związek z jedną kreską.

Istnieje również prawdopodobieństwo, że liczby zależały od kontekstu, w jakim odbywało się liczenie. Lista Ezdrasza powstała podczas zgromadzeń ludności w Babilonie, natomiast listę Nehemiasza sporządzono w Judei, po odbudowaniu murów Jerozolimy. Wiele osób mogło w tym czasie zmienić

---

[3] Najnowsze prace na temat liczb w omawianych fragmentach z konserwatywnego punktu widzenia opublikował J. Barton Payne w *The Validity of the Numbers in Chronicles*, „Bibliotheca Sacra" 136 (1979): 109-128, 206-220 oraz w: *The Validity of the Numbers in Chronicles*, „Near East Archaeological Society Bulletin" New Series 11 (1978): 5-58.

[4] Warto zwrócić uwagę na ważną pracę Johna W. Wenhama, *Large Numbers in the Old Testament*, „Tyndale Bulletin" 18 (1967): 19-53.

[5] J. Barton Payne, *1, 2 Chronicles*, w: *The Expositor's Bible Commentary*, tom 4, wyd. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1988), s. 311. Szczególnie wart uwagi jest *Załącznik A*, s. 561, *Numbers in Chronicles That Disagree with Their Old Testament Parallels*, oraz *Appendix B* na s. 562, *Numbers over 1,000 Unique to Chronicles*. Zob. również Payne, *Validity in Numbers*, „Bibliotheca Sacra", s. 126. Payne był zdania, że z 629 liczb w Księgach Kronik jedynie liczby w 1 Krn 22,14 i 29,4.7 wymieniające metale szlachetne ofiarowane do Świątyni Salomona, wymagają bardziej specyficznego wytłumaczenia.

[6] Zob.: H. L Allrik, *The Lists of Zerubbabel (Nehemiah 7 and Ezra 2) and the Hebrew Numerical Notation*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 136 (1954): 21-27.

zdanie, podczas gdy wiele innych mogło umrzeć. Koniec końców, sprawa przedstawia się tak, jak to określa Allrik: „(...) podczas gdy na pierwszy rzut oka te różnice tekstowo-liczbowe mogą się wydawać szkodliwe, w rzeczywistości podnoszą one wartość tych list, ponieważ wskazują na ich prawdziwy charakter i wiek”[7].

6 Czy daty panowania królów w Starym Testamencie zgadzają się z historią świecką?

Mówi się, że chronologia jest kręgosłupem historii. Wydaje się zatem, że należałoby podjąć poważną próbę pogodzenia ze sobą licznych wzmianek chronologicznych dotyczących królów Izraela i Judy występujących w Biblii. Księgi Królewskie zawierają imponującą ilość materiału chronologicznego podającego fakty dotyczące królów hebrajskich: kiedy zaczynali panowanie, kiedy król obejmował tron w sąsiednim królestwie Izraela lub Judy, ile lat panował każdy król i w jaki sposób wydarzenia w historii biblijnej wiązały się z historią innych narodów starożytnego Bliskiego Wschodu. Jednak zawiłości dat i systemów są tak skomplikowane, że trudno nie zgodzić się ze św. Hieronimem, który podobno w IV wieku stwierdził:

> Jeśli przeczyta się wszystkie księgi Starego Testamentu, napotyka się tyle niezgodności w kwestii lat panowania królów Judy i Izraela, że próba wyjaśnienia tego zagadnienia wydaje się raczej zajęciem dla kogoś, kto dysponuje dużą ilością wolnego czasu, a nie dla uczonego[8].

Współcześni naukowcy jeszcze mocniej wypowiadają się na temat trudnego do rozpracowania materiału. Istnieje jednak człowiek, który poświęcił większość życia na rozwiązanie tego węzła gordyjskiego: Edwin R. Thiele. Podczas studiów doktoranckich na Uniwersytecie w Chicago udało mu się ostatecznie pogodzić ze sobą wszystkie dane i udowodnić, że są one dokładne i precyzyjne. Chociaż chronologia Thiele’ego, podobnie jak żadna inna, nie zyskała całkowicie powszechnej aprobaty, dowody przez niego zgromadzone nigdy nie zostały całkowicie odrzucone. Główny zarzut, jaki się mu stawia to to, że zbyt poważnie traktował dane zawarte w Biblii i perfekcyjnie je ze sobą zharmonizował i w tym przypadku słowo *zharmonizował* ma znaczenie negatywne. Osobiście uważam jednak, że argumenty Thiele’ego utrzymują się już ponad czterdzieści lat i trudno je obalić, mimo wielu prób znalezienia rozwiązania, które nie traktowałoby Biblii i zawartych w niej informacji tak poważnie jak to czynił Thiele.

Thiele zaczął od ustalenia podstawowych dat. Najważniejszym elementem w zrealizowaniu tego kroku było archeologiczne odkrycie listy eponimów asyryjskich, która obejmowała, w porządku chronologicznym, wszystkie lata od 892 do 648 przed Chr. Listy te określały, jaki człowiek był eponimem danego roku, a równocześnie często wspominały o głównych wydarzeniach, które miały miejsce w tym czasie.

W roku Bur-Sagaela, władcy Guzany, zanotowano, że miał miejsce „bunt w mieście Assur”. W miesiącu Simanu, miało miejsce zaćmienie słońca. Obecnie, za pomocą obliczeń astronomicz-

---

[7] Tamże, s. 27.

[8] Jak cytuje Edwin R. Thiele, *A Chronology of the Hebrew Kings* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1977), s. 12. Thiele nie podaje źródła cytatu.

nych, wydarzenie to można skorelować w naszym kalendarzu juliańskim z datą 15 czerwca 763 przed Chr. Jako że możemy ustalić konkretną datę każdego roku z listy eponimów, zarówno przed, jak i po zaćmieniu słońca z 15 czerwca 763 przed Chr., warto zauważyć, że w roku Dajan-Aszur 853 przed Chr., w szóstym roku panowania Salmanasara II, miała miejsce bitwa w Karkar, w której jego przeciwnikiem był król izraelski Achab. Dwanaście lat później, w roku Adad-rimani 841 przed Chr. Salmanasar przyjął hołd od króla „Ia-a-u", władcy Izraela. Nie mógł to być nikt inny tylko król Jehu.

Tak się składa, że między śmiercią króla Achaba i wstąpieniem na tron króla Jehu minęło 12 lat (dwa lata urzędowe, a jeden faktyczny dla króla Ochozjasza – 1 Krl 22,52 oraz dwanaście urzędowych a jedenaście faktycznych lat dla Jorama – 2 Krl 3,1). Tak więc 853 jest rokiem śmierci Achaba, a 841 rokiem wstąpienia na tron Jehu. To daje nam punkt zaczepienia, aby połączyć historię Izraela i Judy z czasem bezwzględnym i wydarzeniami na świecie.

Podobne połączenie można znaleźć w chronologii asyryjskiej, która umiejscawia trzecią kampanię Senacheryba przeciwko Ezechiaszowi w roku 701 przed Chr. Według źródeł asyryjskich minęły 152 lata od szóstego roku panowania Salmanasara III i jego bitwy przeciw Achabowi w Karkar w 853 przed Chr. Równocześnie, zrekonstruowana historia Hebrajczyków potwierdza, że od śmierci Achaba do czternastego roku panowania Ezechiasza (701 przed Chr.) minęły 152 lata. Mamy zatem kolejny związek ze światową chronologią i historią.

Opierając się na tych dwóch głównych związkach z historią, Thiele zauważył trzy istotne zasady w chronologii starożytnego Izraela i Judy. Pierwsza związana jest z różnicami w latach kalendarzowych Judy i Izraela: rok w Izraelu rozpoczynał się w miesiącu Nisan, na wiosnę, podczas gdy w Judzie pierwszym miesiącem roku był Tiszri, na jesieni. Oznacza to, że w datowaniu bezwzględnym, w odniesieniu do naszego kalendarza rozpoczynającego się w styczniu, rok rozpoczynający się od miesiąca Nisan zaczynał się i kończył na wiosnę, obejmując tym samym części dwóch naszych lat kalendarzowych. To samo dzieje się w przypadku roku rozpoczynającego się w miesiącu Tiszri, trwającego od jesieni do jesieni. Jeszcze więcej komplikacji wnosi fakt, że jeden rok panowania w Izraelu zazębia się z dwoma latami panowania w Judzie.

Kolejną cechą chronologii Judy i Izraela jest stosowanie systemów kalkulacji według „roku po wstąpieniu na tron" i „bez roku po wstąpieniu na tron". Od czasu podziału kraju za panowania Salomona Królestwo Północne i Południowe używały przeciwstawnych systemów liczenia lat panowania swoich władców. W systemie „bez roku po wstąpieniu na tron" pierwszy rok panowania liczył się jako pierwszy, podczas gdy w systemie „roku po wstąpieniu na tron" pierwszy rok panowania liczył się dopiero, kiedy minął pierwszy miesiąc roku (Nisan lub Tiszri) i następnie pełen rok kalendarzowy. W Judzie stosowano system „roku po wstąpieniu na tron" od Roboama do Jozafata, a w Izraelu system „bez roku po wstąpieniu na tron" od Jeroboama do Achaba. Stosunki między dwoma narodami ociepliły się za panowania Achaba i Jozafata, co zostało przypieczętowane małżeństwem Atalii, córki Achaba i Jezebel, z księciem Joramem, synem Jozafata. W 2 Krl 8,18 czytamy, że Joram „kroczył drogą królów izraelskich – podobnie jak czynił ród Achaba – ponieważ córka Achaba była jego żoną". Joram i Atalia wprowadzili do Judy system „bez roku po wstąpieniu na tron", który utrzymał się do momentu, kiedy król Izraela Joasz poczuł się urażony, ponieważ król Judy Amazjasz zaproponował małżeństwo swojego syna z królewską córką (2 Krl 14,8-10). Jednak jeszcze zanim stosunki dyplomatyczne zostały ostatecznie zerwane, oba narody przeszły na system „roku po wstąpieniu na tron" i z jakiegoś powodu żaden już z niego nie zrezygnował.

Trzecią cechą chronologii zauważoną przez Thiele'ego jest to, że każdy naród stosował własny system liczenia lat panowania władcy drugiego narodu. Tak więc Roboam, król Judy, rządził przez

17 lat według judejskiego systemu „roku po wstąpieniu na tron", jednak według systemu „bez roku po wstąpieniu na tron" obowiązującego w Izraelu, było to 18 lat. Te trzy zasady obliczeń chronologicznych w Izraelu i Judzie są niezbędne, aby zrozumieć znaczenie liczb używanych w opisach panowania poszczególnych królów.

Według Thiele'ego, data podziału królestwa po śmierci Salomona przypada na 931-930 przed Chr. Data ta została jednak odrzucona przez większość naukowców. Jeszcze około 10-20 lat temu była powszechnie akceptowana teoria Williama Foxwella Albrighta twierdząca, że wydarzenie to miało miejsce w roku 922 przed Chr., jednak data ta pozostaje w niemal całkowitej sprzeczności z informacjami zawartymi w Biblii. Albright twierdził, że zważywszy na dane zawarte w 2 Krn 15,19 i 2 Krn 16,1 należy „skrócić panowanie Roboama o co najmniej 8 a może i 9 lat"[9] w stosunku do tego, co wynika z tekstu Biblii.

Taki skrót nie jest potrzebny, jeśli dobrze zrozumiemy szczegóły, tak, jak uporządkował je Thiele. Później, John Hayes i Paul Hooker zaproponowali 927/926 przed Chr. jako pierwszy rok panowania Roboama w Judzie i Jerobama wśród dziesięciu plemion północnego Izraela[10]. Doszli oni do tej daty, odrzucając wszystkie trzy zasady Thiele'go i modyfikując dane biblijne, jeśli z jakiegoś powodu uznali je za niedokładne.

Jednak dokładność ustalonej przez Thiele'go daty 931/930 przed Chr. można udowodnić. W tym celu wystarczy spojrzeć na poniższą tabelę.

Juda		Izrael		
	Oficjalna liczba lat		Oficjalna liczba lat	Rzeczywista liczba lat
Roboam	17	Jeroboam	22	21
Abiasz	3	Nadab	2	1
Asa	41	Basza	24	23
Jozafat	18	Ela	2	1
suma:	79	Omri	12	11
		Achab	22	21
		Ochozjasz	2	1
		suma:	86	79

Tabela Thiele'go prezentuje dwa istotne fakty: (1) 86 lat według systemu „bez roku po wstąpieniu na tron" to jedynie 79 lat kalendarzowych, które odpowiadają systemowi „z rokiem po wstąpieniu na tron" obowiązującym w Judzie i (2) od śmierci Achaba w roku 853 przed Chr. (co ustalono, biorąc pod uwagę obserwacje astronomiczne w listach eponimów i 12 lat dzielące Jehu od Achaba) do początku podziału monarchii minęło 78 lat. Tak więc dodając 78 do 853, otrzymujemy jako datę podziału królestwa lata 931/930 przed Chr.

[9] William Foxwell Albright, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 100 (December 1945): 20, przypis 14.

[10] John H. Hayes and Paul K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature* (Atlanta: John Knox, 1988), s. 18.

W okresie istnienia królestw hebrajskich nałożyło się na siebie dziewięć panowań lub regencji. Fakt ten stanowi czwartą istotną zasadę, którą należy przyjąć i brać pod uwagę, odnosząc się do dat panowania i koregencji królów Izraela i Judy. Pierwsze nakładające się na siebie panowania należały do Tibniego i Omriego w Izraelu. W 1 Krl 16,21 czytamy: „Wówczas lud izraelski podzielił się. Połowa chciała obwołać królem Tibniego, syna Ginata, a połowa była za Omrim". W związku z tym, w tym czasie istniały trzy królestwa: dwa na północy, pod panowaniem Tibniego i Omriego i jedno na południu: Juda.

Trzy równoczesne królestwa istniały również później, kiedy na północy jednym królestwem rządził Menachem, a drugim, rozciągającym się prawdopodobnie od Gileadu, Pekach. Ozeasz w Oz 5,5 jest świadkiem tego faktu i ostrzega: „Pycha Izraela świadczy przeciw niemu, nieprawość do upadku wiedzie Efraima, z nim razem upada też Juda". Warto zauważyć, że wymienione są tu trzy królestwa, jako że na północy znowu było dwóch władców.

Trzeci przypadek to dwanaście lat wspólnych rządów Joasza i Jeroboama II w Izraelu, o czym czytamy w 2 Krl 13,10 i 2 Krl 14,23. Tak więc szesnaście lat Joasza i czterdzieści jeden lat Jeroboama II powinny dać w sumie pięćdziesiąt siedem, jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę koregencję, w rzeczywistości otrzymujemy tylko czterdzieści pięć lat.

Inny przypadek koregencji to dwadzieścia cztery z pięćdziesięciu dwóch lat panowania Azariasza, które nałożyły się na dwadzieścia dziewięć lat rządów Amazjasza. Tutaj znowu autentyczny czas panowania obu królów redukuje się z osiemdziesięciu dwóch do pięćdziesięciu siedmiu lat.

Po raz piąty, rządy dwóch władców nałożyły się na siebie podczas koregencji Jotama i Azariasza, wspomnianej w 2 Krl 15,5. Azariasz zachorował na trąd, więc syn rządził w jego imieniu. Podobnie wyglądała szósta koregencja, między Achazem i Jotamem w Judzie, jako że atak Pekacha i Resina skierowany był nie tylko przeciwko Achazowi (2 Krl 16,5-9), ale również przeciw Jotamowi (2 Krl 15,37).

Król Joram współrządził ze swoimi ojcem Jozafatem, o czym mówi 2 Krl 8,16: „W piątym roku [panowania] Jorama, syna Achaba, króla izraelskiego, Joram, syn Jozafata, został królem judzkim". Dalsze potwierdzenie tego faktu można znaleźć w synchronizmie przedstawionym w 2 Krl 3,1, gdzie Joram obejmuje tron „w osiemnastym roku panowania Jozafata, króla judzkiego", ale według 2 Krl 1,17 zaczyna panowanie „w drugim roku panowania Jorama, syna Jozafata". Tak więc osiemnasty rok panowania Jozafata był drugim rokiem koregencji z Joramem. Oznacza to, że Joram zaczął współrządzić z ojcem w siedemnastym roku jego panowania, kiedy to, jak się okazuje, Juda połączyła siły z Izraelem przeciwko Asyrii. Rozwaga nakazywała, żeby Jozafat umieścił Jorama na tronie, zanim podejmie to wspólne przedsięwzięcie – przedsięwzięcie, w którym Achab, król Izraela, zginął (1 Krl 22,29-37), a Jozafat cudem uszedł z życiem.

Ósma koregencja zachodzi między Jozafatem i jego ojcem Asą, który jest już w podeszłym wieku. W trzydziestym dziewiątym roku panowania, Asa zapada na poważną chorobę nóg. Skłania go to do tego, by pod koniec trwających czterdzieści jeden lat rządów uczynić Jozafata regentem, aby rządził krajem z jego pomocą (2 Krn 16,12).

Ostatni koregenci to Manasses i Ezechiasz. W tym przypadku czynnikiem decydującym również była choroba (2 Krl 20,1.6). Jeśli weźmiemy pod uwagę, że Ezechiasz ma przed sobą jedynie piętnaście lat życia, można się spodziewać, że umieści na tronie Manassesa wystarczająco wcześnie, aby nauczyć go, jak rządzić krajem.

Tak właśnie przedstawia się podwójne datowanie w obliczaniu lat panowania, koregencji i synchroniczności wśród królów Judy i Izraela.

7 Czy historia przedstawiona w Biblii znajduje poparcie w archeologii?

Aby uczcić 20. urodziny „Biblical Archaeology Review", wydawcy poprosili Michaela D. Coogana o utworzenie listy „10 największych odkryć" z okresu nowożytnych badań archeologicznych w regionie starożytnego Bliskiego Wschodu[11]. Jego wybór zawierał: (1) XI tabliczkę Eposu o Gilgameszu zachowaną w Niniwie, odpowiednik biblijnej opowieści o potopie; (2) malowidła ścienne z XIX w. przed Chr. w Bani Hassan w Egipcie, ukazujące 37 kupców azjatyckich i wskazujące, jak mogli wyglądać patriarchowie; (3) świątynię w Gezer, niedaleko Tel Awiwu, z 1600 r. przed Chr.; (4) rzeźbiony nóż z kości słoniowej z Megiddo z XIII lub XII w. przed Chr.; (5) naszyjnik z boginią płodności z Ras Szamra w Syrii z XIV lub XII w. przed Chr.; (6) zbiornik wodny w Gibeonie, ok. 10 km na północ od Jerozolimy z XI w. przed Chr., gdzie siły Dawida pod wodzą Joaba walczyły prawdopodobnie przeciwko siłom Iszbaala, syna Saula, dowodzonymi przez Abnera (2 Sm 2,12-17); (7) Ołtarz w Be'er Szewa w południowym Izraelu z VIII w. przed Chr.; (8) srebrny amulet w kształcie zwoju z VII wieku z Ketef Hinnom, w pobliżu Jerozolimy, na którym widnieje imię Jahwe; (9) twierdza Masada na południowo-zachodnim wybrzeżu Morza Martwego z II w. przed Chr.; oraz (10) mapę mozaikową z Madaby w Jordanii z VI w. po Chr. Każde z tych odkryć jest rzeczywiście sensacyjne i ilustruje jakiś aspekt tekstu biblijnego.

Znaleziska archeologiczne przyniosły niesamowite plony. Do najbardziej zaskakujących odkryć ostatnich lat należą: (1) odkrycie w 1993 r. przez Abrahama Birana aramejskiej inskrypcji z Tel Dan z połowy IX w. przed Chr., która wspomina o „Domu Dawida"; (2) inskrypcja z Afrodyzji w południowo-zachodniej Turcji, opublikowana w 1987 r., zawierająca pierwszy pośredni dowód dla odwołań św. Łukasza do „tych, którzy boją się Boga"; (3) pierwszy zewnętrzny dowód na istnienie Poncjusza Piłata, odkryty w Cezarei w 1961; (4) napis na tynku w Deir Alla w Jordanii z połowy VIII w. przed Chr., odzwierciedlający wizję Balaama, syna Beora, prawdopodobnie tego samego, o którym czytamy w Lb 22 – 24; (5) odkrycie w 1990 roku dwunastu ossuariów, czyli naczyń do przechowywania prochów, w tym dwu naczyń z imieniem „Józefa, syna Kajfasza"[12], gdzie chodzi prawdopodobnie o tego samego kapłana, który prowadził proces przeciwko Jezusowi i (6) w 1995 r. – zlokalizowanie Betsaidy na północno-wschodnim obszarze Galilei, skąd pochodziło kilku uczniów Jezusa. Listę tę można by kontynuować bardzo długo.

Jednak nie wszystkie odkrycia przyczyniły się do postępów w naszym rozumieniu tekstu biblijnego i Pisma Świętego. Niektóre z nich zaowocowały poważnymi problemami z interpretacją i wywołały gorące dyskusje między zwolennikami przeciwstawnych opinii. Największy dylemat wiąże się z faktem, że ani egipskie, ani izraelskie źródła nie są w stanie ustalić daty, trasy i charakteru wyjścia Izraelitów z Egiptu. Jest to dla nas dużym rozczarowaniem, jako że równocześnie podają one informacje na temat wszystkiego, co wydarzyło się od wyjścia z Egiptu i błąkania się po pustyni, do podboju i osiedlenia się na ziemi Kanaan. Obecnie, jeśli chodzi o odpowiedź na te pytania, bibliści nieraz są bardziej niepewni niż wcześniej.

Na przykład, niektóre fakty powstrzymały uczonych przed przyjęciem tradycyjnie uznawanych dowodów biblijnych na to, że wyjście z Egiptu miało miejsce w 1450 roku, a dojście do Ziemi Obie-

---

[11] Michael D. Coogan, *10 Great Finds*, „Biblical Archaeo-logy Review" 21, nr 3 (1995): 36-47.

[12] Zob. również: Zvi Greenhut, *Burial Cave of the Caiphas Family*, „Biblical Archaeology Review" 18, nr 5 (1992): 28-36, 76; oraz Ronny Reich, *Caiphas Name Inscribed on Bone Boxes*, „Biblical Archaeology Review" 18, nr 5 (1992): 38-44, 76.

canej w 1410 roku przed Chr. W połowie wieku XX pojawiła się tendencja przyjmująca tak zwaną Ogólnie Akceptowaną Datę (GAD) czyli 1230–1220 r. przed Chr. dla wkroczenia do ziemi Kanaan. Jednak obecnie nawet ta teoria upada, jako że sześć z miejsc, które Biblia opisuje jako podbite przez Izraelitów (tzn. Jerycho, Aj, Gibeon, Hebron, Chorma/Zefat i Arad) nie nosi śladów okupacji z XIII wieku. To samo dotyczy miast Debir i Lakisz.

To „niedopasowanie" między dowodami archeologicznymi i biblijną tradycją podboju sprawiło, że uczeni, którzy przesunęli już datę objęcia Ziemi Obiecanej o 200 lat w stosunku do daty wynikającej z treści Biblii, z 1410 przed Chr. do 1230 lub 1230 przed Chr., zaczęli szukać innych rozwiązań. Niektóre z tych nowych teorii zyskały już znaczące poparcie. Między nimi znajduje się *teoria pokojowej infiltracji* (pogląd od dłuższego czasu preferowany przez uczonych niemieckich) oraz jeszcze świeższa *teoria rewolty chłopskiej* George'a Mendenhalla i Normana K. Gottwalda. Obie te teorie porzucają całkowicie potrzebę podboju i zastępują ją powstaniem lokalnych chłopów przeciw centrom miejskim lub pokojowym przejęciem miast.

Niemniej jednak, w 1 Krl 6,1 czytamy, że Wyjście miało miejsce 480 lat przed tym, jak Salomon rozpoczął budowę świątyni w roku 967 przed Chr., co znowu wskazywałoby na datę 1447 przed Chr. Sdz 11,26 również mówi, że Izraelici osiedlili się 300 lat przed Jeftą, który żył około 1100 przed Chr., co znowu daje datę zajęcia ziemi około roku 1400 przed Chr.

Nie tak dawno John J. Bimson i David Livingston przyczynili się do znacznego postępu w kwestii rozwiązania problemów archeologicznych i zharmonizowania tych rozwiązań z Biblią[13]. Osiągnęli to głównie dzięki przesunięciu daty końca środkowej epoki brązu o około 100 lat do przodu, czyli z 1550 do około 1420 przed Chr. Przesunięcie to skutkuje prawie idealną współzależnością między danymi archeologicznymi i biblijnym opisem podboju Kanaan. Ciekawe, co stanie się z tą teorią w przyszłości.

Istnieją też inne przykłady rozbieżności między archeologią i Biblią. Jednym z przykładów jest 14 rozdział Księgi Rodzaju. Jeśli istnieje rozdział, który wydaje się łączyć patriarchów z ich zewnętrznym światem, to właśnie Rdz 14. Niestety nie możemy zidentyfikować z całą pewnością żadnego z czterech królów Mezopotamii. Niektórzy twierdzą, że „Ariok, król Ellasaru" (Rdz 14,1) to może być Arriyuk wspomniany na osiemnastowiecznych tabliczkach z Mari, jednak nie jest to całkowicie pewne. Przed laty sądzono, że Hammurabi (rzekomo Amrafel z Rdz 14,1) był jednym z czterech, jednak okazało się to błędne zarówno z przyczyn filologicznych, jak i dlatego, że Hammurabi żył dużo później (ok. 1792–1750 przed Chr.) niż mają miejsce wydarzenia opisane w Rdz 14.

W Rdz 14,13 pojawia się pierwsze nazwisko etniczne w Biblii: „Abram Hebrajczyk". Na tabliczkach z Mari i w listach z Amarna z XIV i XIII wieku przed Chr. często wspomina się o tajemniczej grupie etnicznej ludzi, którzy czasem służyli także za najemników, zwanych Hapiru, Habiru, Hapiri lub Apirim – wszystkie warianty nazwy, która mogła się odnosić do grupy ludzi kojarzonych w ten czy inny sposób z hebrajczykami. Z etymologicznego punktu widzenia, nazwa *hebrajczyk* pochodzi od imienia *Eber*, jednego z potomków Szema. Uważa się jednak, że hebrajczycy mogli stanowić jedną z grup wchodzących w skład Hapiru.

Odniesienie do „doświadczonych" ludzi w Rdz 14,14 to tłumaczenie terminu technicznego, który jest zapożyczeniem z tekstów egipskich z około 2000 przed Chr., oznaczającego „członków świty" palestyńskich wodzów.

---

[13] John J. Bimson and David Livingston, *Redating the Exodus*, „Biblical Archaeology Review" 13, nr 5 (1987): 40-53, 66-68.

Na koniec, tytuł Boga jaki znajdujemy w Rdz 14,19, „Bóg Najwyższy", *'ēl-'eljón*, „Stwórca nieba i ziemi", pojawia się w fenickiej inskrypcji odnalezionej w Karatepe i pochodzącej z ok. VIII w. przed Chr. Zatem chociaż żadnej z głównych postaci nie udało się znaleźć w zewnętrznych materiałach epigraficznych pochodzących ze znalezisk archeologicznych, w Księdze Rodzaju znaleźć można kilka innych elementów, które zachęcają do dalszego poszukiwania dowodów na to, że rozdział 14 jest autentycznym zapisem wydarzeń, które miały miejsce naprawdę.

Jak widać z dyskusji na temat Wyjścia i podboju, uczeni stali się niezmiernie sceptyczni, jeśli chodzi o niemal wszystkie wydarzenia sprzed panowania Omriego i Achaba w połowie IX wieku przed Chr., kiedy to uznaje się, że w sensie technicznym rozpoczyna się historia Izraela. Dlatego też niektórzy uważają, że nawet takie postaci jak Dawid czy Salomon są wytworami z czasów perskich przerzuconymi w wiek XI i X w celu gloryfikacji Izraela. Jednak niedawne odkrycie inskrypcji z Tel Dan, mówiącej o „Domu Dawida" złagodziło nieco ów sceptycyzm i pobudziło nadzieję na odnalezienie nowych dowodów.

Innym rodzaj dowodu archeologicznego z Bliskiego Wschodu stanowią Instrukcje Amenemope, które zdaniem niektórych bardzo przypominają Księgę Przysłów 22,17 – 24,22. Papirus 10474 w British Museum, inaczej Instrukcja Amenemope, składa się z trzydziestu krótkich rozdziałów i nie ma pewności co do daty jej pochodzenia, chociaż zazwyczaj umiejscawia się ją gdzieś pomiędzy X a VI w. przed Chr.

Co najbardziej zaskakuje w tym związku z Biblią, to to, że w Prz 22,20-21 czytamy: „Czy już nie pisałem tobie trzy razy [słów pełnych] rad i wskazań, by cię nauczyć prawości i prawdy, byś wiernie zdał sprawę temu, kto cię posłał?" Odpowiednik tych dwóch wersetów znajdujemy w egipskim dokumencie w 26,15: „Spójrz na te trzydzieści rozdziałów: bawią, uczą..., abyś wiedział co odpowiedzieć temu, kto to opowiedział". Podobieństwo jest wyraźne. Istnieje jeszcze kilka innych, zbliżonych, ale nie tak dokładnych odpowiedników tego krótkiego fragmentu Księgi Przysłów.

Jeśli chodzi o bezpośredni lub pośredni wpływ mądrości egipskich na Księgę Przysłów, zdania biblistów są podzielone. Jako że uznaje się, że egipskie przysłowia pochodzą z późniejszego okresu niż te tradycyjnie przypisywane Salomonowi (971–931 przed Chr.) równie dobrze można zadać sobie pytanie, czy to nie Księga Przysłów wpłynęła na Instrukcję Amenemope. Nawet, jeśli można udowodnić pewne zależności, Księga Przysłów nie zawiera żadnych aluzji i przesłań charakterystycznych dla kultury, polityki i religii Egiptu. Może to być jedynie przykład wspólnej łaski w stworzonym porządku, gdzie wszyscy ludzie stworzeni są na podobieństwo Boga i odzwierciedlają Jego prawdę w swoich osobach na całym świecie.

Archeologia wciąż będzie dla nas źródłem emocji, ponieważ szacuje się, że odkryto dopiero niespełna jeden procent dostępnego materiału na temat historii Izraela, nie wspominając o reszcie starożytnego Bliskiego Wschodu. Co więcej, w piwnicach wielu uniwersytetów, które od lat prowadzą wykopaliska, znajduje się mnóstwo tabliczek i manuskryptów wciąż czekających na odcyfrowanie i publikację. W tej sytuacji, trudno wyobrazić sobie jaśniejszą przyszłość dla tej dyscypliny naukowej.

8 Kiedy prorocy mówią „Słowo Pana przyszło do mnie", co mają na myśli?

Większość przepowiedni rozpoczyna się od słów „tak mówi Jahwe/Pan". Najwyraźniej posłannicy Boga chcą zwrócić uwagę na to, że ten kto przemawia, to nie prorok, tylko sam Jahwe. Wyraźnie mówi się o tym, że Jahwe przemawia „przez" proroków (Iz 20,3; Jr 37,2; 50,1; Ag 1,1.3; 2,1; Za 7,7; Ml 1,1).

Zawartość niektórych przepowiedni była czasem tak obciążona negatywnymi słowami na temat sądu, że określano ją jako *maśśā',* „brzemię" (np., Jr 23,33; Za 9,1; 12,1; Ml 1,1). Współczesne tłumaczenia mówią także o „wyroczni", jednak ciężki, mroczny, uciążliwy sens oryginalnego słowa sugeruje co innego[14]. Ogólnie prorocy przynosili słowa otuchy, zachęty i sądu.

Mówiło się, że słowo Pana „przyszło" do proroków. W ten sposób nacisk kładło się na to, że przepowiednia pochodzi z boskiego źródła, a nie od proroka, który jest tylko jej odbiorcą. W tym sensie Jahwe miał mówić przez proroków. Charakterystyczna formuła konsekwentnie używana przez proroków brzmi *n^{e}'um Jahweh*, „słowo Pana" lub po prostu, jak często powtarzany refren, „mówi Jahwe".

Formuły takie podkreślały ważność i pewność tego, co prorok właśnie powiedział lub miał zamiar powiedzieć. Główną misją proroków było nieść słowa Jahwe ludowi Izraela i wszystkim innym narodom. Mieli do wypełnienia proste zadanie: głosić słowo Boże. Nawet, jeśli za swoje wysiłki prorocy spotykali się jedynie z pogardą, co często spotykało Jeremiasza (Jr 20,8), musieli kontynuować z niestrudzoną siłą ducha.

Jeremiasz na przykład wiedział, że słowo, które słyszał było prawdziwym „głosem (*qôl*) Pana (Jahwe)" (Jr 38,20). Ludzie rozumieli to podobnie, ponieważ kiedy reagowali na to, co powiedział prorok, słuchali się „głosu Pana (Jahwe)", swojego Boga (Jr 42,6). Refren ten powtarza się przez całą Biblię, od wyjścia z Egiptu do ostatniego proroka. „Słuchajcie głosu mojego", poucza Pan przez swych proroków (Jr 11,7; Ag 1,12). Nie było zatem żadnej zasadniczej różnicy między słowem Jahwe wypowiedzianym ustami proroka i jego własnym głosem.

Jeszcze bardziej metaforyczne było wyrażenie, że „usta" Jahwe powiedziały to, co właśnie powiedział prorok (Ez 3,17). Tak więc prawdziwy prorok mówił to, co Pan nakazał mu mówić, natomiast prorok fałszywy mówił raczej to, co dyktowało mu własne serce, a nie to, co pochodziło z ust Boga (Jr 23,16).

Kiedy król chciał usłyszeć „słowo od Pana", posyłał proroka i prosił, by w jego imieniu skontaktował się z Bogiem: „Czy masz słowo od Pana?" (Jr 37,17). Było to jak prośba o słowo prosto z „ust" Jahwe (Iz 30,2). Kiedy ktoś pytał o przepowiednię od Boga, pytał: „Co odpowiedział Pan?" lub „Co mówił Pan?" (Jr 23,35.37). Do tego stopnia związane było słowo proroka z sercem i umysłem Boga.

Bóg mówił: „kładę moje słowa w twoje usta" (Jr 1,9; Ez 3,17), a słowa te były czasem niczym ogień: „ogniem uczynię w twych ustach moje słowa, lud zaś ten posłuży za drzewo na opał, które całkiem strawione zostanie" (Jr 5,14; Biblia Warszawsko-Praska). Słowa pochodzące od Boga były tak pewne, że dosięgały nawet tych, którzy sądzili, że znajdują się poza ich zasięgiem (Pwt 28,14.45; Za 1,4-6). Tak jakby te słowa były niczym policjanci w swoich samochodach, z migającym światłem na dachu, rozkazujący osobom łamiącym prawo zjechać na pobocze, za to, że nie posłuchali słowa Bożego.

Związek między Jahwe i autorami słowa Bożego widać jasno w relacji między Bogiem, Mojżeszem i Aaronem (Wj 4,15-16). Bóg mówił Mojżeszowi, co ten powinien powiedzieć Aaronowi, a Aaron był jego prorokiem, który przekazywał te same słowa faraonowi. A zatem Aaron był dla Mojżesza tym, kim jest każdy prorok dla Jahwe. Trudno sobie wyobrazić jaśniejszą analogię lub bardziej bezpośrednie połączenie.

---

[14] Więcej dowodów na potwierdzenie tej tezy można znaleźć w: Walter C. Kaiser Jr., *Maśśā'*, w: *Theological Wordbook of the Old Testament,* wyd. R. Laird Harris, Gleason Archer Jr. i Bruce Waltke (Chicago: Moody, 1980), s. 601-622.

Bóg komunikował się ze swymi prorokami na wiele sposobów. Pośród wielu form komunikacji znajdowały się „usta" Boga, jego „głos", „wizja", „sen", jego „ukazanie się". Wszystkie służyły do przekazania wiadomości pojedynczym prorokom w tym czy innym momencie.

Często zadaje się pytanie, czy prorocy tracili świadomość i pisali lub mówili jak automaty, niczym w transie lub pod wpływem narkotyków. Nie ma jednak żadnych dowodów na poparcie tej sugestii, jako że prorocy nigdy nie byli bardziej przytomni niż wtedy, kiedy doznawali objawienia. Kiedy czegoś nie rozumieli, pytali, bez względu na to, czy objawienie miało formę snu czy słowa. Daniel i Zachariasz często prosili o interpretację, jeśli nie rozumieli zesłanej im wizji lub snu. W odpowiedzi otrzymywali kolejne słowo Boże lub słowo anioła interpretatora. Bóg pragnął, aby jego prorocy rozumieli to, co pisali i mówili, bo przecież było to „objawienie", „wyjawienie", „odsłonięcie" tego, co Bóg chciał powiedzieć (1 P 1,10-12). Jedyne czego prorocy nie rozumieli to „czas" i „okoliczności" tego, co miało nastąpić. Wiedzieli jednak, że mówią o Mesjaszu, o Jego cierpieniach, Jego powrocie w chwale, znali kolejność dwóch pierwszych zdarzeń, wiedzieli, że ich słowa nie są przeznaczone tylko dla ludzi im współczesnych, ale również dla Kościoła, do którego zwracał się św. Piotr!

Ale czy słyszeli oni słyszalny głos? – zapytają niektórzy. Wygląda na to, że czasem tak. Czy chrztowi Jezusa nie towarzyszyło właśnie takie zjawisko, kiedy zstąpił na niego Duch Święty? Czy nie zabrzmiał głos z Nieba, który powiedział: „Oto mój Syn umiłowany. Jego słuchajcie!"? Św. Paweł także usłyszał głos, kiedy nawrócił się podczas wyprawy przeciw chrześcijanom, chociaż jego towarzysze mówili, że słyszeli jedynie grzmot. Możemy zatem założyć, że ten sam słyszalny głos docierał czasem do proroków.

Ciekawe, że mówi się, że prorocy nie tylko słyszeli słowo Boga, ale często także je widzieli. Objawienia prorocze traktuje się jak wizje, nawet jeśli w naszym rozumieniu nic nie „widać". Tak więc Amos mówi o „słowach", które „widział" (Am 1,1). Podobnie, w drugim rozdziale Księgi Izajasza czytamy o tym, jak ujrzał on słowo Boże na Górze Pańskiej. Prawdopodobnie dlatego proroków najpierw nazywano „widzącymi" (1 Sm 9,9), a dopiero potem nadano im miano „proroków" *(nᵉbî'îm).*

1 Kor 2,11.13 zawiera najpełniejszy znany nam opis natchnienia, jego natury i tego, jak najczęściej się objawiało. Św. Paweł stwierdza, że tak jak nikt nie zna myśli danej osoby oprócz niej samej, tak nikt poza Duchem Świętym nie zna myśli Boga. Ten sam Duch Święty przejmuje wewnętrzne myśli Boga i przekazuje je jego prorokom. Robi to, „przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha". Nie jest to zatem mechaniczna symbioza pomiędzy Bogiem i człowiekiem, ale żywa asymilacja pomiędzy umiejętnościami i osobowością pisarzy, a umysłem Boga. Tak więc wszystko, co składa się na przygotowanie takiego pisarza, słownictwo, metafory życia, zawód, który wykonywał, zanim został powołany przez Boga, wszystko to odgrywa istotną rolę w „nauczaniu" przygotowującym tych mówców do roli proroków.

Jak zatem wyglądał proces komunikacji z Bogiem i samo pisanie Pisma Świętego? Najlepiej opisuje to Jr 36. Dowiadujemy się tutaj, że Jeremiasz miał zwyczaj dyktować „wszystkie słowa Pana, jakie On powiedział do niego" swojemu sekretarzowi Baruchowi – Jr 36,4. Baruch zapisywał je wtedy na zwoju. Warto zwrócić uwagę na fakt, że niespełna sto lat później, kiedy Daniel czytał „Pisma, które objawił Pan prorokowi Jeremiaszowi", proroctwa Jeremiasza czytano już w krajach tak odległych jak Babilon i traktowano jako Pismo Święte pochodzące od Boga. Wyprzedza to wszystkie sobory organizowane przez społeczność żydowską lub Kościół w kwestii tego, które teksty są kanoniczne, a które natchnione.

Bóg jest Bogiem, który przemówił do swojego ludu i który jasno przedstawił to swoim prorokom. Fakt ten jest potwierdzony przez ciągłość i zgodność świadectw proroków.

9 Czy proroctwa w Starym Testamencie dokładnie się spełniają?

Spełnienie się przepowiedni biblijnych to dowód wszechwiedzy Boga, który zna i potrafi przewidzieć przyszłość. To samo twierdzi Izajasz w Iz 41,20-21:

> Niechaj przystąpią [wasze bożki – przyp. red.] i niech Nam objawią to, co się ma zdarzyć. Jakie były przeszłe rzeczy? Objawcie, abyśmy to wzięli do serca. Albo oznajmijcie Nam przyszłe rzeczy, abyśmy mogli poznać ich spełnienie. Objawcie to, co ma nadejść w przyszłości, abyśmy poznali, czy jesteście bogami. Zróbcie choć coś, czy dobrego, czy złego, żebyśmy to z podziwem wszyscy oglądali.

Dlatego też test dla proroka w Pwt 18,22 przedstawia się następująco:

> Gdy prorok przepowie coś w imieniu Pana, a słowo jego będzie bez skutku i nie spełni się, znaczy to, że tego Pan do niego nie mówił, lecz w swej pysze powiedział to sam prorok. Nie będziesz się go obawiał.

Niemniej jednak, argumenty przeciwko proroctwom biblijnym przedstawia się, z niesłabnącą siłą, aż do dnia dzisiejszego. Narzeka się na to, że ich język jest często niejasny, że przepowiednie są spełniane na siłę, że zostały napisane po tym, jak wydarzyło się to, co rzekomo przewidzieli prorocy, że spełnienie przepowiedni to kwestia błędnej interpretacji i że to samo zjawisko występuje w innych religiach.

Wszystkie te zarzuty pozostają jednak bez uzasadnienia. Na przykład, to co określa się jako „niejasne" z pewnością nabiera sensu w procesie objawienia i osiąga pełną jasność, kiedy się spełnia. Stwierdzenie, że przepowiednie zostały celowo, sztucznie spełnione przez ludzi, wymaga więcej wiary niż same proroctwa, bo jak to możliwe, żeby prorok zorganizował wydarzenia tak skomplikowane jak niewola babilońska? Jak jedna osoba, a nawet grupa osób, może zaplanować, że w Betlejem narodzi się dziecko, z linii Judy, z domu Dawida, co zostanie obwieszczone przez niejakiego Jana Chrzciciela, a następnie, że Jezus będzie postępował zgodnie z przepowiedniami Biblii, umrze na krzyżu i zmartwychwstanie trzeciego dnia?

Równocześnie stwierdzenie, że proroctwa te były *vaticinium ex eventu,* „proroctwami po zdarzeniu" oznacza, że ten, kto wysuwa podobny zarzut, jest niezwykle pewien swojej zdolności datowania zdarzeń takich jak proroctwa Izajasza 40 – 60, przepowiednie Daniela czy rozprawa na Górze Oliwnej w Mt 24 – 25.

To jednak nie wszystko, jak widać w niedawnym komentarzu do 8 rozdziału Księgi Daniela autorstwa W. S. Townera:

> Musimy założyć, że cała ta wizja jest proroctwem po fakcie. Dlaczego? Dlatego, że człowiek nie jest w stanie dokładnie przewidzieć przyszłości z kilkuwiecznym wyprzedzeniem i mówienie, że Daniel miał taką zdolność, nawet na podstawie symbolicznego objawienia łaskawie zesłanego mu przez Boga i przetłumaczonego przez anioła, jest urąganiem pewnikom dotyczącym ludzkiej natury. Tak więc w rzeczywistości to, o czym tu mówimy, to nie mapa przyszłości przedstawiona w VI wieku przed Chr., ale interpretacja wydarzeń z czasów autora 167–164 przed Chr.[15]

[15] W. S. Towner. *Daniel: Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1984), s. 115.

Nieufność Townera wobec przepowiedni Daniela wynika z jego „pewników dotyczących ludzkiej natury".

Jest to wyraźne wykluczenie mocy Boga i jego zdolności do komunikacji ze swoimi sługami, prorokami, a zarazem wiara w „ludzką naturę" jako coś bardziej „pewnego"! Trudno wyobrazić sobie lepszy przykład tego, jak czyjeś założenia i ograniczenie hermeneutyczne silnie wpływają na rezultaty badań dotyczących przepowiedni.

Inni odwołują się do teorii błędnej interpretacji, twierdząc, że to co nazywamy spełnioną przepowiednią często jest jedynie zbieżnością językową. To prawda, w Nowym Testamencie można znaleźć odniesienia do Starego Testamentu właśnie dlatego, że zostały one wyrażone za pomocą języka, którego celem było przeniesienie treści. Jednak przypadki te są rzadkie i nie roszczą sobie praw spełnionych przepowiedni. Ci, którzy przytaczają Oz 11,1: „i syna swego wezwałem z Egiptu", jako przykład błędnej interpretacji w Mt 2,15 nie zauważają, że fragment ten cytuje się, kiedy Jezus i jego rodzice *przybywają* do Egiptu, a nie kiedy go opuszczają. Św. Mateusz przytacza ten fragment z Księgi Ozeasza nie z powodu określenia „z Egiptu", jak się często uważa, lecz ze względu na solidarność „jego Syna" z tymi, którzy przeszli przez Morze Czerwone[16]. Tak więc cudowne zbawienie przez Boga przy jednej okazji służy jako przypomnienie innego zbawienia – tym razem nie od faraona, lecz od Heroda!

Na koniec, słysząc, że podobne zjawisko występuje w innych religiach, chciałoby się zapytać: „Gdzie?" W historii narodów pogańskich pełno jest opowieści o wróżbach, wyroczniach i oderwanych od faktów przepowiedniach. Jednak rozbieżność między rangą i wiarygodnością proroctw w Biblii i w świętych księgach innych religii jest ogromna. Nie stanowią one części żadnego trwałego planu boskiego, który obejmowałby historię i odkupienie całego świata; zamiast tego pełnią one jedynie funkcję ciekawostek, które odpowiadają na określone pytania lub pomagają wojskowemu lub politycznemu dowódcy w indywidualnych, osobistych przypadkach. Brak w tym wszelkich globalnych, uniwersalnych bądź zbawczych powiązań.

Od wieku XIX zwykło się wymieniać następujące przykłady przepowiedni z Pisma Świętego, które się nie spełniły:

1. Przepowiednia zniszczenia Tyru przez Nabuchodonozora (Ez 26,7-14; 29,17-20).
2. Przepowiednia Jonasza o zniszczeniu Niniwy (Jon 3,4).
3. Przepowiednia Eliasza przeciwko królowi Achabowi za zamordowanie Nabota (1 Krl 21,17-29).
4. Przepowiednia Izajasza o zniszczeniu Damaszku (Iz 17,1).

To, co określa się jako niespełnianie się przepowiedni, można wytłumaczyć na podstawie trójstopniowej kwalifikacji przepowiedni biblijnej, tzn.: przepowiednia może być spełniona bezwarunkowo, spełniona pod jakimś warunkiem lub spełniana etapami[17]. Wszystkie trzy rodzaje są powszechnie stosowane przez proroków i towarzyszą im wskazówki w tekście, które pomagają czytelnikowi i interpretatorowi w rozróżnieniu, o jaki rodzaj przepowiedni chodzi.

Lista bezwarunkowych przepowiedni nie jest długa, ale są one bardzo istotne, ponieważ odnoszą się w większości do naszego zbawienia. Nazywa się je bezwarunkowymi, ponieważ ich jedynym auto-

[17] Wszystkie te opinie szczegółowo opisuje Walter C. Kaiser Jr., *Back Toward the Future: Hints for Interpreting Biblical Prophecy* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1989).

[16] Bardziej szczegółowe poparcie tego stanowiska prezentuje Walter C. Kaiser Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985), s. 43-53.

rem jest Bóg, a ludziom nie stawia się żadnych wymagań w związku z dotrzymaniem ich części umowy. Podobnie jak Bóg sam przeszedł przez połówki zwierząt w Rdz 15, co oznaczało, że przekleństwo spadłoby na Niego samego, gdyby nie dopełnił obietnicy złożonej Abrahamowi w przymierzu, tak też pozostałe umowy z tej samej kategorii są jednostronnymi zobowiązaniami. Należą tu: przymierze Boga dotyczące pór roku (Rdz 8,21-22), obietnica złożona Abrahamowi (Rdz 12,2-3; 15,9-21), obietnica złożona Dawidowi (2 Sm 7,8-16), obietnica nowego przymierza (Jr 31,31-34) oraz obietnica nowego nieba i nowej ziemi (Iz 65,17-19; 66,22-24).

Większość przepowiedni ma jednak charakter warunkowy. Zawierają one warunek typu „jeśli nie" lub „jeśli będziecie przestrzegać moich przykazań". Zapowiedzi z Kpł 26 oraz Pwt 28 zawierające błogosławieństwa lub klątwy za posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo, były cytowane i wspominane w pismach szesnastu proroków dosłownie setki razy. Warunkowy charakter takiej groźby lub obietnicy dostarczonej przez proroka ukazuje słynny przypadek proroka Jonasza. Podczas gdy prawdą jest, że jego zadaniem było jedynie poinformować ludzi, że w ciągu 40 dni Bóg ześle na nich zniszczenie, ludzie wywnioskowali, widocznie z faktu, że sam Jonasz również został wybawiony (Czy Jezus nie powiedział, że Jonasz sam w sobie był „znakiem" dla Niniwitów? Znakiem czego? Miłosierdzia?), że Bóg może być miłosierny i odstąpić od wydanego wyroku. Zakładali oni, że taki Bóg musi mieć jakiś ukryty warunek „jeśli nie" lub „jeśli" w zapowiedzi całkowitej katastrofy. Ku wielkiemu niezadowoleniu Jonasza, mieli rację. Zasada ta została oficjalnie sformułowana w Jr 18,7-10:

> Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wyplenię, obalę i zniszczę. Lecz, jeśli ten naród, przeciw któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać. Innym razem postanawiam, by jakiś naród lub królestwo utwierdzić i rozkrzewić. Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło, nie słuchając mojego głosu, będę żałował pomyślności, jaką postanowiłem go obdarzyć.

Cofanie przez Boga wydanego wcześniej wyroku kary (lub zbawienia) na podstawie okazanej skruchy lub zmiany postępowania działało nie tylko w przypadku całych narodów, ale również pojedynczych osób. Dokładnie to miało miejsce w przypadku Achaba w 1 Krl 21,25-29, po tym jak „upokorzył się" przed Panem za to, co razem z żoną Izebel uczynili, organizując zabójstwo Nabota. Zauważywszy, że „nie było nikogo, kto by tak, jak Achab, zaprzedał się, aby czynić to, co jest złe w oczach Pana" (1 Krl 21,25), Pan polecił Eliaszowi, by ten odwrócił groźbę, którą właśnie zesłał Achabowi, tłumacząc: „Dlatego, że upokorzył się przede Mną, nie dopuszczę nieszczęścia za jego życia. Nieszczęście dopuszczę na jego ród za życia jego syna" (1 Krl 21,29). Jest to typowy przykład warunkowego charakteru przepowiedni na poziomie pojedynczych osób. Przypuszczalnie, jeśli jego syn też okazałby skruchę, groźba kary zostałaby ponownie darowana i jemu i całemu jego pokoleniu dzięki Bożemu miłosierdziu.

Istnieją jednak przepowiednie, których nie można zaliczyć ani do bezwarunkowych, ani do warunkowych. Są to przepowiednie, które spełniają się stopniowo i stanowią podkategorię typu warunkowego. Do tej trzeciej kategorii należy np. proroctwo z Ez 26,7-14:

> Bo tak mówi Pan Bóg: Oto Ja sprowadzam z północy na Tyr Nabuchodonozora, króla Babilonu (...). Córki twoje, które są na stałym lądzie, zabije mieczem; wieże oblężnicze zbuduje przeciw tobie (...). Głowice swych taranów skieruje przeciw twoim murom, zburzy twe wieże, żelaznymi hakami. Z powodu mnóstwa koni okryje cię kurzawa. (...) lud twój mieczem pobije, a potężne

> twe stele powali na ziemię. Splądrowane będą [przez nich] twoje bogactwa, rozkradzione twoje towary, poburzone [przez nich] twoje mury, a wspaniałe twe domy porozwalane. Kamienie zaś twoje, drzewo i proch z ciebie wrzucą do morza.

Wielu krytyków przepowiedni biblijnych twierdzi, że Ez 29,18-20 potwierdza, że przepowiednia ta nie została spełniona:

> Synu człowieczy, Nabuchodonozor, król babiloński, nałożył swojemu wojsku trudne zadanie przeciw Tyrowi (...), a przecież ani on, ani jego wojsko nie zdobyło w Tyrze nagrody za trudne zadanie, jakiego dokonano przeciw niemu. (...) Jako żołd za dokonaną tam pracę daję mu ziemię egipską, dlatego że dla Mnie pracowali – wyrocznia Pana Boga.

Czy jest to rzeczywiście przykład niespełnionej przepowiedni? Zazwyczaj umyka uwadze fakt, że forma zaimków osobowych zmienia się z trzeciej osoby liczby pojedynczej, odnoszącej się do Nabuchodonozora, na trzecią osobę liczby mnogiej, „oni", co wskazuje na jakąś dodatkową siłę poza Nabuchodonozorem. Nabuchodonozor rzeczywiście zajął kontynentalne miasto Tyr po długim oblężeniu, jednak Tyryjczycy wymknęli się na wyspę położoną około kilometra od wybrzeży Morza Śródziemnego. Około 200 lat później pojawił się Aleksander Wielki, który próbował zdobyć fortecę Tyru na wyspie. Sfrustrowany próbami stworzenia floty, która mogłaby sprostać tym mistrzom żeglugi, Aleksander uciekł się do zebrania pyłu, drewna, kamieni i gruzu z ruin miasta kontynentalnego i wrzucenia ich do Morza Śródziemnego, budując w ten sposób groblę, po której mógł się dostać na wyspę. Tak więc w 330 r. przed Chr. Aleksander zdobył miasto, które oparło się Nabuchodonozorowi w roku 570 przed Chr.

W ten sposób przepowiednia się spełniła. Sekwencja zdarzeń w tekście została zaznaczona nagłą zmianą w środku przepowiedni z trzeciej osoby liczby pojedynczej na trzecią osobę liczby mnogiej.

W podobny sposób spełnia się przepowiednia Eliasza o karze dla Achaba za zamordowanie Nabota i zagarnięcie jego dóbr. Groźba została spełniona, po nagłym nawróceniu Achaba, na jego synu, dziesięć lat później w 2 Krl 9,25-26. Ciało Jorama zostało rzucone na ziemię Nabota; co więcej, w tym samym miejscu, gdzie zostało to przewidziane w 1 Krl 21,19.

Iz 17,1 również przytacza się jako przykład niespełnionej przepowiedni: „Wyrok na Damaszek: Oto Damaszek przestanie być miastem, stanie się stosem gruzów". Nie mówi się tu jednak o tym, że Damaszek, jako stolica państwa, symbolizuje całe państwo. Do tego dochodzi gra podobnie brzmiących słów „miasto" i „gruzy" *(mē'îr* and *mᵉ'î).* Jeśli uważnie przeczytamy resztę przepowiedni, zobaczymy, że Damaszek nie ma zostać trwale i całkowicie starty z powierzchni ziemi. Co więcej, należy zauważyć, że przepowiednia ta odnosi się do eschatonu, „tego dnia" (Iz 17,4.7.9).

Możemy zatem dojść do wniosku, że proroctwa biblijne spełniały się dokładnie tak, jak to zapisano. Biblia zawiera ogromną ilość przepowiedni, które stanowią około 27 procent całego Pisma Świętego[18], przy tym ich dokładność jest naprawdę nadzwyczajna.

---

[18] J. Barton Payne szacuje, że 8 352 wersetów (ze wszystkich 31 124 wersetów Biblii) ma charakter przepowiedni. Z 23 210 wersetów Starego Testamentu, 6 641 (lub 28,5 procent) zawiera przepowiednie, podczas gdy w Nowym Testamencie jest to 1 711 z 7 914 wersetów (21,5 procent). Zob. również: B. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfillment* (New York: Harper & Row, 1973), s. 631-682.

10 Dlaczego cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie nie zawsze są dokładne?

W wielu miejscach Nowego Testamentu cytaty ze Starego Testamentu nie zawsze pokrywają się z tym, co znajdujemy w naszych tłumaczeniach Pisma Świętego. Istnieje ku temu kilka powodów.

Po pierwsze, nasze teksty Starego Testamentu są z zasady tłumaczeniami tekstu masoreckiego, tradycyjnego tekstu żydowskiego, którego najwcześniejsze manuskrypty datuje się na rok 900 po Chr. Naturalnie żaden z pisarzy Nowego Testamentu nie miał dostępu do tych tekstów. Skoro znali język hebrajski (tak jak np. św. Paweł), jest prawdopodobne, że cytowali jakąś wcześniejszą wersję tekstu hebrajskiego i samodzielnie tłumaczyli ją na grekę. Tekst ten niekoniecznie musiał być identyczny z tym, którym dysponujemy dzisiaj.

Po drugie, staraliśmy się, aby nasza drukowana Biblia Hebrajska była jak najbliższa oryginału, porównując tekst masorecki z manuskryptami znalezionymi razem ze Zwojami znad Morza Martwego w Qumran i wczesnymi tłumaczeniami tekstu hebrajskiego na aramejski i grecki. Żaden z pisarzy Nowego Testamentu nie miał tego luksusu. Akceptowali oni każdy tekst hebrajski, jaki mieli. W rzeczywistości, prawdopodobnie żaden z nich nie posiadał na własność żadnego fragmentu Pisma, cieszyli się więc, kiedy tylko mieli dostęp do kopii jakiejś części Pisma Świętego.

Po trzecie, nawet, jeśli autorzy Nowego Testamentu znali hebrajski, niekoniecznie korzystali z tekstu hebrajskiego. Często odnosili się do tekstu, który był znany ich czytelnikom. Na przykład św. Paweł cytuje czasem grecką wersję Starego Testamentu, Septuagintę, pomimo że znał hebrajski i prawdopodobnie nawet znał na pamięć hebrajską wersję Starego Testamentu.

Po czwarte, niekoniecznie wszyscy autorzy Nowego Testamentu znali hebrajski. Autor Listu do Hebrajczyków nigdy nie cytuje fragmentów tekstu hebrajskiego, zatem, jeśli znał on ten język, skrzętnie to ukrywał. Tak więc, jeśli chodzi o Hbr 1,6, gdzie cytuje się tekst z Pwt 32,43, odkrywamy, że cytat w Nowym Testamencie nie zgadza się z naszym Starym Testamentem (przetłumaczonym z hebrajskiego), ale zgadza się z Septuagintą. W wielu przypadkach Septuaginta jest tak zbliżona do tekstu hebrajskiego, że nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy autor z niej korzystał, czy sam tłumaczył z hebrajskiego na grecki, jednak wspomniane fragmenty różnią się tak bardzo, że możemy być pewni, że autor korzystał z Septuaginty.

Po piąte, czasem autorzy Nowego Testamentu wybierają określoną wersję dlatego, że uwypukla ona te same racje, które oni chcą przedstawić, podobnie jak dzisiaj niektórzy duchowni wybierają cytaty z tłumaczeń ujmujących daną kwestię w sposób, który współgra z ich argumentacją. Na przykład, kiedy czytamy werset Ef 4,8, możemy zauważyć, że brzmi on inaczej niż Psalm 68,19. Dzieje się tak nie dlatego, że św. Paweł korzystał z Septuaginty, ponieważ w tym przypadku tłumaczenia się zgadzają. Zamiast tego św. Paweł zdaje się stosować jedno z tłumaczeń aramejskich (zwane Targum). W wielu synagogach żydowskich Pismo Święte czytano najpierw po hebrajsku, a następnie tłumaczono na aramejski, język, którego wtedy używano w życiu codziennym. Św. Paweł na pewno znał obie wersje i w tym przypadku zdecydował się przetłumaczyć na grecki nie wersję hebrajską, ale aramejską. Tekst hebrajski nie uwypukliłby wyraźnie istoty argumentacji.

Po szóste, musimy pamiętać, że autorzy Nowego Testamentu rzadko, jeśli kiedykolwiek, mieli możliwość wyszukania fragmentów, które cytowali. Zazwyczaj cytowali je z pamięci. Mogło wystarczyć, że przekazali ogólny sens cytatu ze Starego Testamentu bez konieczności cytowania w sposób identyczny.

Po siódme, cytując Stary Testament autorzy czasem łączyli kilka fragmentów w ogólną parafrazę. Na przykład, św. Paweł w 1 Kor 2,9 luźno parafrazuje zarazem Iz 64,3 i Iz 65,17. W Jk 2,23 autor łączy Rdz 15,6 z ogólnym znaczeniem 2 Krn 20,7 albo Iz 41,8. Kiedy ktoś sprawnie formułuje tekst i jest skupiony na określonym aspekcie związanym z Kościołem, ogólna parafraza fragmentu Starego Testamentu zazwyczaj wystarcza, bez potrzeby koncentrowania się na szczegółach cytowanych fragmentów.

Na koniec, musimy pamiętać, że istnieją przypadki, kiedy nowotestamentowy autor nie zamierzał cytować Starego Testamentu, jednak jego umysł był tak nim przepełniony, że cytował fragmenty tak, jakby były to jego własne słowa. W takich przypadkach nie pojawia się żadna formuła wprowadzająca cytat („jest napisane"), jednak fragment jest tak podobny do Starego Testamentu, że wydaje się nam, że autor używa cytatu.

Co zatem chcemy powiedzieć? Chcemy zauważyć, że autorzy Nowego Testamentu byli po prostu ludźmi, tak jak my, jednak brakowało im dostępnych nam narzędzi naukowych. Tak jak my, czasem cytują oni swoją ulubioną wersję, a czasem wersję, która najlepiej pasuje do tego, co chcą powiedzieć. Tak jak my, czasem parafrazują i cytują z pamięci. Czasem mają ograniczony dostęp do źródeł, podobnie jak w przypadku niektórych współczesnych czytelników Biblii. Na koniec, część z nich mogła nie znać hebrajskiego, musieli się więc zadowolić jakimkolwiek tłumaczeniem z hebrajskiego, jakie byli w stanie przeczytać, podobnie jak my. Widzimy przez to, że do napisania Nowego Testamentu Bóg wybrał całkiem normalnych ludzi. Nie posiadali oni jakiejś szczególnie nadzwyczajnej znajomości tekstu Starego Testamentu i ograniczały ich własna kultura i umiejętności.

Jednak to napisane przez nich dokumenty, wchodzące w skład Nowego Testamentu, zostały uznane przez Kościół za natchnione. Nauki Nowego Testamentu są natchnione nie dlatego, że odnosząc się do Starego Testamentu, udowadniają, że to, co mówią, jest z nim zgodne; są natchnione, ponieważ Duch Święty natchnął autorów do napisania tego, co napisali. Nowy Testament to nie wykłady na temat tekstu Starego Testamentu. W rzeczywistości nie zawiera on nawet nauk na temat teologii Starego Testamentu. Autorzy przedstawiają prawdę Nowego Testamentu i udowadniają, że ich racje znajdują poparcie w Starym Testamencie. Ogólnie rzecz biorąc, to prawda, nawet, jeśli nie mieli oni dostępu do względnie dokładnych i szczegółowo zbadanych tekstów Starego Testamentu, które mamy do dyspozycji obecnie. Kiedy wygląda na to, że się „mylą" (biorąc pod uwagę, że czasem interpretowali Stary Testament nieco inaczej niż my), musimy pamiętać, że (1) ich interpretacja określonych fragmentów mogła być lepsza niż ta zawarta w naszych Bibliach i (2) Duch Święty, który natchnął pisarzy Starego Testamentu, miał prawo rozszerzyć znaczenie tego tekstu w Nowym Testamencie.

Kluczowe jest to, że podczas gdy możemy rozumieć, dlaczego autorzy Nowego Testamentu cytowali Stary Testament w taki, a nie inny sposób, to najważniejszym przesłaniem tych dokumentów jest świadectwo Nowego Testamentu. Tak więc, choć może nam sprawiać radość świadomość, że wiemy, co się dzieje i dlaczego cytaty ze Starego Testamentu są inne, niż byśmy się spodziewali, najważniejsze jest jednak to, abyśmy postępowali w zgodzie z nauką Nowego Testamentu.

11 Czy Nowy Testament mówi prawdę o demonach?

Nowy Testament wyraźnie mówi o demonach. Według Ewangelii Jezus „wypędził" wiele z nich i wydają się one być bytami osobowymi, które wyrażają prośby, reagują w strachu i podejmują jeszcze inne działania charakterystyczne dla bytów osobowych. Jednak czy istnieją one naprawdę? Czy de-

mony nie są przednaukowym sposobem mówienia o czymś, co dziś nazwano by psychozą (lub inną chorobą psychiczną)? Czy na tym świecie naprawdę istnieją duchy, które mogą wpływać na ludzi?

Prawdą jest, że w średniowieczu i nawet obecnie, w niektórych środowiskach chrześcijańskich wiele zaburzeń psychicznych (jeśli nie wszystkie) przypisywano demonom. Rezultaty tej błędnej diagnozy w średniowieczu były często groteskowe i słusznie zasługiwały na cenzurę ze strony chrześcijan, wyrażających miłość Chrystusa. Co więcej, niewiele wspomina się o demonach w Starym Testamencie, a większość fragmentów, w których się pojawiają uznawana jest za kontrowersyjne. Z pewnością nie określa się ich mianem „demonów", ponieważ to greckie słowo. I to prawda, że wiele symptomów przypisywanych demonom w Nowym Testamencie mogło wskazywać na problemy takie jak histeria lub epilepsja. Sam ten fakt sprawia, że chciałoby się zakwestionować istnienie demonów. To jednak nie wszystko.

Po pierwsze, wiara w demony to część rozwoju doktryny zawartej wewnątrz Pisma Świętego. W Starym Testamencie niewiele się mówi o jakimkolwiek bycie duchowym innym niż Bóg. Pojawia się tajemnicza figura „węża" w Rdz 3, jednak nie ma ona innego imienia i nie pojawia się ponownie w tekście Starego Testamentu. Pojawiają się również uwagi wskazujące na to, że przynajmniej niektórzy ludzie w Starym Testamencie wierzyli w istnienie bogów innych narodów, które ich otaczały, nawet, jeśli sami oddawali cześć Jahwe. Nie jest to jednak oficjalne przesłanie Starego Testamentu. Stary Testament kładzie nacisk na to, że bogowie innych narodów byli tylko bezbronnymi bożkami, kawałkiem drewna lub kamienia (Iz 44,9-20). Bez względu na to, do jakiego stopnia istnieli naprawdę, byli bezradni w obliczu Jahwe, żywego Boga Izraela. Zgadza się to oczywiście z nieustannym, do momentu wygnania, naciskiem Boga na to, że to On jest jedynym Bogiem i nie uznaje równoczesnego kultu innych bogów (jak np. czczenie równocześnie Jahwe i Baala). W dalszych księgach Starego Testamentu znajdujemy pierwsze odniesienia do szatana (i nawet wtedy „szatan" to raczej imię niebiańskiego prokuratora niż jakiejś złej istoty) i dopiero w okresie międzytestamentowym pojawiają się znaczące wzmianki o demonach (porównaj np. Księga Tobiasza). Nowy Testament utrzymuje ten kierunek rozwoju doktryny. Prostota starotestamentowej wizji wszechświata ustępuje miejsca większej złożoności w Nowym Testamencie. Nie jest dziwne zatem, że odnajdujemy tu odniesienia do demonów, podczas gdy w Starym Testamencie prawie ich nie było.

Po drugie, Biblia jako całość, a Nowy Testament w szczególności stanowią świadectwo istnienia bytów niefizycznych i świata duchowego. Poza Bogiem Ojcem pojawia się Jezus, który według św. Jana istniał całkowicie w tym duchowym świecie i następnie stał się ciałem (J 1,14). Wniebowstąpienie wskazuje na jego powrót do świata duchowego, jednak w formie bytu fizycznego (tzn. pozostaje on człowiekiem w ludzkim ciele). Następnie pojawiają się anioły, o których wspomina się w Nowym Testamencie 176 razy, głównie w Ewangeliach i Apokalipsie. Te boskie istoty wskazują na istnienie świata duchowego, który, jak mówi Nowy Testament, ma również ciemną stronę. Ta ciemna strona to domena szatana (lub diabła), o którym pisze się w Nowym Testamencie ponad 65 razy, sił duchowych, które św. Paweł określa jako „zwierzchności i władze" (Rz 8,38; Ef 3,10; 6,12; Kol 1,16; 2,15) i oczywiście demony, o których mowa 52 razy (i „demon" to tylko jedno z określeń; nazywa się je również „duchami nieczystymi" około 23 razy). Innymi słowy, demony wpisują się w nowotestamentową wizję niefizycznego bądź duchowego świata, który otacza istoty ludzkie. W tym kontekście nie są one niczym dziwnym, jako że stanowią część normalnego biblijnego światopoglądu. Jeśli mielibyśmy zaprzeczyć istnieniu takich istot, logicznym rozszerzeniem byłoby zaprzeczyć istnieniu wszystkich bytów duchowych, w tym najprawdopodobniej i Boga.

Po trzecie, podczas gdy demony są przyczyną objawów, które w pierwszym momencie interpretujemy jako zaburzenia psychologiczne, to nieprawda, że powodują one jedynie takie problemy. Choroby takie jak epilepsja (Mt 17,14-18), paraliż podobny do tego, który wywołują niektóre formy malarii (Łk 13,10-13) i prawdopodobnie gorączka (Łk 4,38-39) wszystkie przypisuje się demonom. Tak więc wiele schorzeń fizycznych przypisywało się demonom, jednak nie odpowiadały one za wszystkie choroby fizyczne, ponieważ Ewangelie rozróżniają pomiędzy uzdrawianiem i wypędzaniem demonów. Istotne jest, czy schorzenia fizyczne przypisywane demonom rzeczywiście ustępowały, kiedy Jezus wypędzał demona. Jeśli tak, potwierdzałoby to tezę, że to demon powodował problem i że chodziło raczej o wypędzenie złego ducha niż uzdrowienie.

Po czwarte, istnieje uzasadnienie takiego nacisku na istnienie demonów w Nowym Testamencie, a zwłaszcza w Ewangeliach (jedyna część Bibli, która mocno podkreśla ich realność). Jezus przyszedł, ogłaszając panowanie lub Królestwo Boga. Kiedy „Królestwo" to nadchodziło w bardziej fizycznej formie w Starym Testamencie, następował konflikt między Bogiem (Jahwe) i bogami Kananejczyków (a wcześniej bogami egipskimi). Kończyło się to na tym, że Bóg demonstrował swoją moc nad innymi bogami i często niszczył reprezentujące ich figury. Teraz, w Nowym Testamencie, Królestwo nadchodzi i przeciwstawia mu się królestwo szatana, jak widać w historiach o kuszeniu i innych wzmiankach o szatanie w Ewangeliach. Mniejsze siły sprzymierzone z szatanem (dokładny związek między szatanem i innymi ciemnymi siłami nigdy nie zostaje szczegółowo opisany) również są zaangażowane w ten konflikt. Jeśli królestwo Boże ma przyjść do ludzi, siła królestwa ciemności musi zostać pokonana, a demony zniszczone (patrz Mk 1,24; 5,7-8). Tak więc demony są częścią kosmicznego bądź duchowego konfliktu, który kryje się za zewnętrznymi działaniami takimi jak kazania, nauczanie i uzdrawianie. Demony wpasowują się w przedstawioną w Nowym Testamencie wizję królestwa Bożego i twierdzenie, że zbawienie to nie tylko wyzwolenie od fizycznych schorzeń, politycznego ucisku czy biedy, ale przede wszystkim zbawienie od Sądu Ostatecznego, od grzechu duchowego i ucisku ze strony złych sił duchowych związanych z tymi rzeczami.

Zatem, jeśli ktoś wierzy w to, że Nowy Testament wiernie przedstawia świat i sytuację człowieka, to całkiem normalne i logiczne, że wierzy w demony jako prawdziwe byty duchowe. Równie normalna jest wiara w to, że rozprzestrzeniające się królestwo Boże będzie napotykać takie istoty. Jednak tylko dzięki duchowej przenikliwości można dociec, kiedy potrzeba słów rady i pocieszenia, kiedy uzdrowienia, a kiedy rozkazu, żeby wyrzucić demona. W obliczu takiej przenikliwości, rezultaty będą korzystne, tak jak w przypadku Jezusa i jego apostołów. Kiedy jej brak, napotkamy albo odrzucenie istnienia demonów (z takim skutkiem, że wiele osób, które mogło zostać uzdrowione, nie zostanie uzdrowione) lub fascynację nimi, gdzie ludzie albo wycofują się przestraszeni, albo próbują „wypędzić" coś, co tak naprawdę jest tylko chorobą i w ten sposób krzywdzą innych.

Nowy Testament naucza prawdy o demonach. Naucza także, żeby się ich nie bać i żeby ich nie szukać, a zamiast tego uznać, że, jeśli kiedy się je napotka, Chrystus ma dość mocy, żeby je wypędzić.

12 Dlaczego istnieją cztery odmienne Ewangelie?

Każdy czytelnik widzi, że Ewangelie różnią się między sobą. Czasami wydarzenia przedstawione są w innej kolejności (u św. Jana wypędzenie kupców ze świątyni następuje na początku misji Jezusa, a u Marka na końcu). Czasami różne są detale (np. imiona apostołów lub imiona w rodowodach

w Mt 1 i Łk 3). Czasami różnica dotyczy tego, co obejmują (wiele wydarzeń opisanych u św. Jana nie występuje w pozostałych trzech Ewangeliach). Dlaczego tak jest?

Mamy skłonność do patrzenia na Ewangelie podobnie jak na współczesną biografię. Chcielibyśmy w nich znaleźć wszystkie fakty na temat Jezusa, a w szczególności właściwą chronologię jego życia. W naszej kulturze przywiązuje się niezwykłą wagę do porządku i detali. W świetle tych standardów, Ewangelie wypadają dosyć umiarkowanie.

Jednak autorzy Ewangelii nie mieli zamiaru pisać współczesnej biografii. Nie wiedzieli nawet lub nie zdawali sobie sprawy, że jeszcze setki lat później ludzie wciąż będą się interesowali tym, co oni napisali. Gatunek, który był im znany, to biografia starożytna. Celem takiego dzieła nie było podanie chronologii czyjegoś życia, ale przedstawienie wybranych faktów wskazujących na znaczenie życia danej osoby i moralnych wniosków, jakie czytelnik powinien z niego wyciągnąć. Widać to bardzo dobrze na przykładzie *Żywotów* Plutarcha. Każde życie przedstawione jest tam *po to*, aby przedstawić czytelnikowi pewien morał. Praca autorów Ewangelii przypomina bardziej właśnie ten rodzaj starożytnej literatury, niż to, co obecnie określamy mianem biografii. Sposób, w jaki zostały napisane Ewangelie, był zrozumiały dla ówczesnych czytelników.

Ewangeliści przedstawiali wybrane wydarzenia z życia Jezusa w określonym celu. Św. Jan jasno przedstawia swój zamiar: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego" (J 20,30-31). Z pozostałych Ewangelistów, św. Marek i św. Łukasz przedstawiają podobne wytłumaczenie. Ewangelia św. Mateusza zdaje się również zawierać instrukcje dla Kościoła, bowiem autor dzieli wypowiedzi Jezusa na pięć długich przemówień na tematy przydatne dla społeczności wierzących.

Każda Ewangelia skierowana jest do innej publiczności. Jeśli tradycja się nie myli, Ewangelia wg św. Marka jest zapisem kazań św. Piotra w Rzymie. Innymi słowy skierowana jest głównie do osób wyznania niemojżeszowego. Św. Łukasz adresuje swoją Ewangelię do kogoś, kto zdaje się być urzędnikiem o wyznaniu niemojżeszowym (Łk 1,1-4). Nikt nie wie, kim była ta osoba (czy może Teofil – miłujący Boga – to ogólne określenie osoby kochającej Boga, która sięgnie po tę księgę), a dwutomowe dzieło – Ewangelia i Dzieje Apostolskie autorstwa św. Łukasza, zdaje się mieć na celu obronę wiary chrześcijańskiej przed pogańskimi przywódcami (a może nawet obronę św. Pawła). Nie jest to ten sam rodzaj generalnej publiczności co u Marka. Św. Mateusz z drugiej strony wydaje się odwoływać do żydowskich lub chrześcijańskich słuchaczy. Publiczność św. Jana ma jeszcze inny charakter. Oczywiście nawet ten sam kaznodzieja nie używa tego samego „kazania" dla różnych odbiorców.

Ponadto, autorzy Ewangelii różnili się między sobą jako ludzie. Autor Ewangelii wg św. Jana patrzy na Jezusa z perspektywy Judei i wspomina jedynie o kilku wydarzeniach, które mają miejsce w Galilei, podczas gdy pozostałe Ewangelie koncentrują się bardziej na Galilei i innych miejscach poza Judeą. Autorzy mieli również różne zainteresowania. U św. Łukasza znajdujemy zainteresowanie zagadnieniami związanymi z użyciem pieniędzy i własnością, akceptacją kobiet przez Jezusa i modlitwą. Św. Mateusza bardziej interesuje związek Jezusa z prawem żydowskim. Św. Marek zamieszcza niewiele nauk Jezusa i koncentruje się raczej na jego działaniach. Niektóre z tych działań wiążą się z zainteresowaniami autora, inne wynikają z potrzeb potencjalnych odbiorców.

Warto również zwrócić uwagę na długość Ewangelii. Ewangelie wg św. Mateusza, Łukasza i Jana są tak długie, że niewiele brakuje, a zajęłyby po dwa tomy. Zwoje miały określone długości i te pisma mają długość maksymalną. Tak więc kiedy cytują oni św. Marka, czasem muszą stosować skróty, żeby nie musieć ograniczać fragmentów własnego tekstu.

Zasady pisania biografii w tamtych czasach nie zobowiązywały autora do przedstawiania wszystkiego w kolejności chronologicznej. Św. Marek stosował pewne zasady chronologii, jednak inni autorzy grupowali fakty, kierując się innymi zasadami. Św. Łukasz umieszcza większość nauk Jezusa w kontekście podróży z Galilei do Jerozolimy (Łk 9,51 – 19,10 tak zwana „narracja podróżnicza"). Równocześnie mamy tu także Kazanie na Równinie (Łk 6). Św. Mateusz umieszcza większość tych samych nauk w Kazaniu na Górze w Mt 5 – 7, włączając weń zarówno materiał z Kazania na Równinie, jak i treści znalezione w „narracji podróżniczej" u św. Łukasza. Te dwie Ewangelie używają różnych struktur, żeby przedstawić ten sam materiał. Ich forma zależy od zainteresowań ich autorów. Św. Łukasz więcej uwagi poświęca przemieszczeniu geograficznemu z Galilei do Jerozolimy (a następnie w Dziejach Apostolskich z Jerozolimy do Rzymu), natomiast św. Mateusz koncentruje się bardziej na tym, w jaki sposób postać Jezusa nawiązuje do obrazu Mojżesza. Co ciekawe, obaj autorzy korzystają z Ewangelii św. Marka, jednak cytują ją całymi fragmentami. Św. Łukasz przetwarza tekst Marka bardziej niż Mateusz (częściowo dlatego, że św. Łukasz bardzo dba o styl greki, a styl Marka jest dość prosty w tym względzie).

Św. Jan jest inny. Nie opowiada tylu historii o Jezusie. Zamiast tego decyduje się przedstawić siedem znaków, siedem wybranych cudów (chociaż wie, że Jezus dokonał ich o wiele więcej). Nie podaje on wielu krótkich stwierdzeń Jezusa, lecz dłuższe wypowiedzi, w których ciężko stwierdzić, kiedy przestaje mówić Jezus, a zaczyna Jan (w oryginalnych manuskryptach nie stosowano cudzysłowia ani innych form interpunkcji, a nawet podziału tekstu na wyrazy).

Chodzi o to, podobnie jak w innych biografiach z tego okresu, że Ewangelie nie są fotografiami, lecz portretami Jezusa. W portrecie ważne jest dokładne podobieństwo, ale malarz może też dorzucić inne elementy, które widzi w malowanej osobie: czasem może wyrazić jakąś cechę charakteru przedstawiając dokonanie tej osoby lub wykonywany przez nią zawód. Może osoba ta pozowała do portretu w pustym pokoju, a potem malarz domalował otaczającą ją scenę, która podkreślała określoną jej cechę. Nie możemy powiedzieć, że taki portret jest niedokładny. Wiemy, że takie właśnie jest zadanie portretu. W rzeczywistości, często jest on dokładniejszy niż fotografia, bo pokazuje nam rzeczy, których nigdy nie zobaczymy na zdjęciu (jak np. charakter), ale są one w dużej mierze częścią danej osoby.

W Ewangeliach mamy zatem cztery różne portrety Jezusa. Każdy z czterech pisarzy koncentruje się na innych aspektach Jego życia i osoby. Miało to odbicie we wczesnej historii Kościoła, gdzie Ewangelie utożsamiano z różnymi wizerunkami. Ewangelia św. Jana to orzeł, podczas gdy św. Łukasza reprezentuje postać ludzka. Św. Marek identyfikowany był z wołem, a św. Mateusz z lwem (z powodu królewskości). (Wizerunki zaczerpnięte są z Ap 4,7). Nie jesteśmy zatem ograniczeni do jednej perspektywy patrzenia na Jezusa, ale mamy do wyboru cztery.

Dlatego też ważne jest, aby czytać każdą Ewangelię jako osobne dzieło, zamiast próbować połączyć je w jeden harmonijny opis. Harmonia taka próbuje zsumować wszystkie cztery Ewangelie w jedną historię, jednak w ten sposób traci się perspektywę Ewangelii. To tak jakby brać fragmenty różnych portretów i próbować połączyć je w portret zbiorowy. Harmonia zaspokaja naszą potrzebę uporządkowania wszystkiego, jednak w ten sposób zmieniamy znaczenie Ewangelii. Koniec końców, Bóg nie natchnął autorów do stworzenia harmonii. Bóg zdecydował o napisaniu czterech Ewangelii, a nie jednej autoryzowanej biografii. Innymi słowy, wydaje się, że Bóg chciał czterech portretów Jezusa i czterech przesłań dla Kościoła zamiast tylko jednego.

Te cztery portrety nie wykluczają się nawzajem. Są po prostu różne. Jeśli czterech artystów usiadłoby, żeby namalować ten sam zachód słońca, każdy z nich stworzyłby inny obraz. Każdy

z nich wyrzuciłby lub domalował inne szczegóły. Każdy stosowałby inną perspektywę i może wolałby podkreślić inny moment zachodu słońca. Żaden z nich nie byłby w „błędzie", bo każdy malowałby ten sam zachód słońca.

Tak więc w przypadku Ewangelii, różnice są istotne. Kiedy napotkamy taką różnicę, musimy zadać sobie pytanie, dlaczego ta Ewangelia jest inna. Niektóre różnice nie mają większego znaczenia. Na przykład Mk 6,39 wspomina o tym, że trawa była zielona, a żadna z innych Ewangelii nie zawiera tego szczegółu. Autorzy mogli po prostu pominąć ten detal i zaoszczędzić miejsce. Inne różnice są ważne. Kiedy św. Mateusz cytuje słowa Jezusa na temat rozwodu (Mt 19,9), mówi jedynie o mężczyźnie rozwodzącym się z kobietą, ponieważ wedle prawa żydowskiego tylko mężczyźni mogli decydować o rozwodzie. Kiedy św. Marek pisze o tym samym (Mk 10,11-12), mówi zarówno o mężczyznach rozwodzących się z kobietami, jak i kobietach rozwodzących się z mężczyznami, ponieważ w Rzymie rozwodzić mogli się i jedni, i drudzy. Każdy z autorów odzwierciedla prawdę głoszoną przez Jezusa (prawdopodobnie po aramejsku, nie po grecku) w zgodzie z systemem prawnym obowiązującym daną grupę odbiorców. Każdy z nich odpowiednio przedstawia troskę Jezusa o trwałość małżeństw. Podobnie Mateusz przedstawia kuszenia Chrystusa w takiej kolejności, aby kończyły się na górze, ponieważ interesowała go postać Jezusa jako nowego Mojżesza (Mt 4,1-11), a Łukasz ustawia je tak, aby Jezus skończył w Jerozolimie, w zgodzie z jego strukturą od Galilei do Jerozolimy (Łk 4,1-13). Żaden z nich nie twierdzi, że przedstawia wydarzenia w porządku chronologicznym, zatem przestrzeganie tego porządku nie ma tutaj kluczowego znaczenia.

Każda Ewangelia próbuje przekazać nam określoną wiadomość. Dla nas, jako czytelników, nie jest ważne, czy dostaniemy uporządkowane chronologicznie sprawozdanie z życia Jezusa, ale czy zrozumiemy przesłanie każdej z Ewangelii, czy usłyszymy ich nawoływanie do wiary, czy podporządkujemy się nauczaniu Jezusa i czy będziemy żyć jako Jego uczniowie i naśladowcy. Na koniec, nie oczekuje się od nas, że będziemy krytykami literackimi, ale że wypełnimy nasze domy „blaskiem", który bije z tych czterech portretów.

Stary Testament

Księga Rodzaju

1 – 2 Elohim czy Jahwe?

Dlaczego w Rdz 1 używa się w odniesieniu do Boga jedynie hebrajskiego imienia Elohim, „Bóg", a już w drugim rozdziale, od drugiej połowy wersetu Rdz 2,4 mówi się o Nim wyłącznie Jahwe Elohim, czyli „Pan Bóg"? Ta rozbieżność boskich imion jest tak uderzająca, że w kręgach biblistów-krytyków przyjęło się uważać, że autor, lub jak wolą przedstawiciele szkoły krytycznej, redaktor, korzystał z dwóch różnych źródeł, formułując opisy stworzenia świata przedstawione w pierwszych dwóch rozdziałach.

Osobą, która utorowała drogę powyższej teorii dwóch źródeł był Jean Astruc (1684–1766), osobisty lekarz Ludwika XV oraz profesor na wydziale medycyny Uniwersytetu Paryskiego. Chociaż był on zdania, że autorem całego Pięcioksięgu był Mojżesz, w książce na temat Księgi Rodzaju opublikowanej w 1753 roku stwierdza, że imiona Elohim i Jahwe stanowią poszlaki wskazujące na to, że Mojżesz redagując tekst, korzystał z dwóch różnych źródeł, a to, co opisywał, wydarzyło się oczywiście dużo wcześniej względem jego epoki.

Powyższy argument użyty jako wyjaśnienie, dlaczego Mojżesz miał dostęp do materiałów sięgających daleko poza jego czasy i dlaczego używał podwójnego nazewnictwa był jednak zbyt prosty; nie brał bowiem pod uwagę faktu, że zróżnicowanie w zastosowaniu dwóch imion boskich w Księdze Rodzaju podlegało pewnym zasadom, które można dość precyzyjnie opisać. Po pierwsze, imię Jahwe, „Pan", to imię własne używane jedynie w odniesieniu do Boga Izraela. Z drugiej strony, Elohim to nazwa rodzajowa odnosząca się do „Boga" lub „bogów", która dopiero z czasem przekształciła się w imię własne.

Imię Jahwe stosuje się w miejscach, gdzie Biblia podkreśla osobistą relację Boga ze swoim ludem i etyczny aspekt jego natury. Z drugiej strony, imię Elohim odnosi się do Boga Stwórcy wszechświata, ludzi i rzeczy, a zwłaszcza świata materialnego: On był Panem natury, źródłem wszelkiego życia. Omawiane zróżnicowanie w użyciu imion boskich najlepiej widać w tekstach takich jak Psalm 19. Imię Elohim występuje w pierwszej części tego psalmu, która opisuje akt stworzenia i relację Boga ze światem material-

nym. Jednak w środku utworu psalmista zmienia temat i zaczyna mówić o prawie Pana i związku Pana z tymi, którzy Go znają; tu pojawia się imię Jahwe.

Sprawa się komplikuje, kiedy w Księdze Wyjścia (Wj 6,3) Bóg mówi: „Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg Wszechmocny, ale imienia mego, Jahwe, nie objawiłem im". Rozwiązanie tej pozornej sprzeczności z około 150 zastosowaniami imienia Jahwe w okresie patriarchalnym tkwi w gramatyce języka hebrajskiego, a dokładnie w jej technicznym aspekcie, zwanym *beth essentiae*, w wyrażeniu „objawić się jako". Wyrażenie to sugeruje, że chociaż Abraham, Izaak i Jakub słyszeli i stosowali imię Jahwe, to dopiero w czasach Mojżesza zdano sobie w pełni sprawę z charakteru, natury i istoty tego imienia. „Objawić się jako" powinno się rozumieć jako „charakter [natura] Jahwe [nie była im znana]".

Reasumując, imię Jahwe stosowane jest, kiedy Biblia chce przedstawić osobistą naturę Boga i Jego bezpośrednią relację z ludźmi pozostającymi z Nim w szczególnym związku. Z drugiej strony, imię Elohim występuje wtedy, kiedy Pismo Święte odnosi się do Boga jako Bytu transcendentnego, twórcy świata materii, a zarazem Tego, który stoi ponad wszystkim. Elohim zawiera w sobie znaczenie bardziej filozoficzne, które łączy boskość z istnieniem świata i ludzkości. Jednak dla tych, którzy szukają bardziej bezpośredniej, osobistej i etycznej wizji Boga, odpowiedniejszy jest termin Jahwe.

W związku z tym, w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, poprawnie stosuje się imię Elohim, oddając rolę Boga jako Stwórcy całego wszechświata i wszystkiego, co żywe i śmiertelne. Temat zawęża się w rozdziałach 2 i 3 Księgi Rodzaju, gdzie opisuje się osobistą relację Boga z pierwszą parą ludzi, Adamem i Ewą. Przedstawia się tu Boga przechadzającego się i rozmawiającego z Adamem w rajskim ogrodzie. Zatem obok imienia Elohim pojawia się tu imię Jahwe, co wskazuje na to, że Elohim, Bóg wszelkiego stworzenia, staje się Jahwe, który jest zainteresowany osobistą relacją z tymi, którzy będą razem z Nim obcować i rozmawiać.

1 – 2 Poetyckie? Metaforyczne? Historyczne?

Czy opis stworzenia świata w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju, jest mityczną, poetycką historią stworzenia świata typową dla Bliskiego Wschodu, czy reprezentuje osobny gatunek literacki? Jak powinniśmy interpretować powtarzające się w nim zdania i, jak się wydaje, stereotypową formę każdego z aktów stworzenia? Co więcej, spójrzmy na sposób, w jaki przedstawia się Boga – z rękami, nozdrzami itp. Czy to nie dość, by przekonać każdego myślącego człowieka, że nie mamy do czynienia z dosłownym, normalnym opisem tego, jak przebiegało stworzenie świata?

Nie ulega wątpliwości, że rozdziały te zawierają dużą ilość figur stylistycznych. Co więcej, istnieje książka *Figures of Speech in the Bible*, której autor, E. W. Bullinger, wymienia ponad 150 przykładów takich figur w Księdze Rodzaju (Rdz 1,1 – 11,32). Jednak nie w tym rzecz, ponieważ wszystkie rodzaje literatury zawierają pewne, jeśli nie liczne, elementy stylistyczne. Mówienie o tym, że Bóg ma ludzkie części ciała stanowi właśnie przykład figury stylistycznej zwanej antropomorfizmem.

Jednak kwestia rodzajów literackich to osobne zagadnienie. Stwierdzenie, że Księga Rodzaju 1–3 nie jest dosłownym odzwierciedleniem prawdziwych wydarzeń, ponieważ występuje w niej język metaforyczny, byłoby wyciąganiem pochopnych wniosków. Niektóre inne gatunki literackie można jednakże wykluczyć, ponieważ nie spełniają one w pełni jednolitych kryteriów, które są decydujące w takich sytuacjach.

Po pierwsze, biblijny opis stworzenia świata nie ma formy ani sensu mitologicznego. Wszelkie próby dopatrzenia się aluzji do bogini Tiamat

w hebrajskim słowie *tehom* „bezmiar" (Rdz 1,2) od początku były skazane na niepowodzenie, ponieważ taka zgodność łamała zasady morfologii i równoznaczności w językach pokrewnych. Żaden szanujący się uczony nie powołuje się dzisiaj na ten przykład jako na dowód, że Biblia była swego czasu gatunkiem literackim określanym jako mit. Równie błędne jest rozumienie odniesienia do Ducha Bożego, który „unosił się nad wodami" w tym samym wersecie, jako ukrytej aluzji do fenickiego mitu, według którego świat wykluł się z wysiadywanego kosmicznego jaja. Krótko mówiąc, w biblijnym opisie stworzenia świata nie ma nic, co łączyłoby go z kosmogonicznymi mitami Bliskiego Wschodu.

Nie możemy też uznać 1 i 2 rozdziału Księgi Rodzaju za dzieło poetyckie. Formy hebrajskich czasowników są tu dokładnie takie same jak te używane tradycyjnie w hebrajskiej narracji. Ponadto, w hebrajskiej poezji rzadko, jeśli w ogóle, stosuje się hebrajski wykładnik dopełnienia bliższego, a występuje on w Rdz 1 i 2. Można tam znaleźć więcej form gramatycznych i składniowych, które występują jedynie w prozie, a nie w poezji. Dlatego też omawiany tekst nie może być zaliczony do poezji.

To, co mamy przed sobą, to dokładny i ściśle logicznie skonstruowany opis wydarzeń, które w Rdz 1 przedstawione są w sposób niemal wykładowy, dydaktyczny. Kładzie się tu nacisk na definicję, nazewnictwo i ogólną kolejność wydarzeń. Jako taki, opis stworzenia świata ma najwięcej wspólnego z prozą narracyjną.

Narracja w Księdze Rodzaju nie może być uznana za „historyczną" w powszechnym znaczeniu tego słowa, gdyż za historyczne zwykło się uznawać teksty, których wiarygodność mogą potwierdzić co najmniej dwa źródła lub dwóch świadków. Niemniej jednak, z pewnością prezentuje się ona jako zapis sekwencji prawdziwych wydarzeń w znanym nam świecie czasoprzestrzeni.

1,28 Eksploatacja przyrody

Czy błogosławieństwo wypowiedziane przez Boga w Rdz 1 zachęca nas, rodzaj ludzki, abyśmy traktowali środowisko naturalne, jak nam się żywnie podoba? Czy obecny brak równowagi ekologicznej, który można zaobserwować w tak wielu miejscach na Ziemi to skutek ortodoksyjnej obojętności chrześcijan wobec natury, tak jak opisuje to Lynn White Jr. w swoim sławnym artykule, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* („Science" 155 [1967]: 1203-1207)?

Już od dosyć dawna ogólnie przyjmuje się, że naukowe i technologiczne przywództwo Zachodu opiera się na biblijnej wizji rzeczywistości świata i przekonaniu, że świat miał swój początek. (Idea początku była niemożliwa w ramach uprzedniego, cyklicznego pojęcia czasu.) Co więcej, spuścizna judeo-chrześcijańska wnosi tak postępowe koncepcje jak *uniformitaryzm*, pojęcie, które odegrało znaczącą rolę podczas rewolucji naukowej w XVII wieku i rewolucji przemysłowej w XVIII wieku. Jednak środowisko naukowe przyznało to niedawno i bardzo niechętnie.

Jak tylko ta bitwa została wygrana, podniesiono kolejny zarzut, mianowicie, że Biblia uczy, że „to z woli boskiej człowiek wykorzystuje naturę dla własnych potrzeb" (White, *The Historical Roots*, s. 1205). To, co straciliśmy, z ekologicznego punktu widzenia, to według White'a duch pogańskiego animizmu, który zakłada, że każde drzewo, źródło, strumień czy wzgórze mają swojego opiekuńczego ducha i duch ten powinien zostać zjednany za każdym razem, kiedy człowiek ingeruje w środowisko, ścinając drzewa, prowadząc prace górnicze czy budując tamy na rzekach. Chrześcijaństwo zwyciężyło prymitywny animizm, twierdzi White, i tym samym umożliwiło eksploatację natury z pełną obojętnością wobec wszystkich jej elementów. Werset Rdz 1,28 mógłby być przytoczony jako chrześcijańskie zezwolenie na takie właśnie postępowanie.

Niemniej jednak, taki schemat myślenia to zniekształcenie znaczenia nie tylko tego wersetu, ale wręcz całego Pisma Świętego. Prawdą jest, że całe stworzenie jest dziełem Boga; dlatego też przyroda jest prawdziwa i ma wielką wartość i znaczenie. Jedyne, co różni ludzkość od reszty stworzenia to fakt, że Bóg stworzył mężczyznę i kobietę na swoje podobieństwo, dając im tym samym dodatkową wartość i znaczenie oraz uczynił ich zarządcami całego stworzenia.

Dar „panowania" nad naturą nie miał być pozwoleniem na jej używanie lub samolubne wykorzystywanie w dowolny sposób. W żadnym razie ludzie nie mieli się znęcać nad innymi i nie liczyć się z niczym; Adam i Ewa odpowiadali przed Bogiem i byli odpowiedzialni za sposób, w jaki dbali, lub nie, o świat przyrody, który ich otaczał.

Co prawda, określenia *uczynić poddaną* i *panować* dają do zrozumienia, że natura nie podda się tak łatwo i potrzebny będzie pewien rodzaj przymusu. Jako że stworzony porządek został dotknięty grzechem pierworodnym tak samo dramatycznie jak pierwsza para ludzi, przyroda nie będzie się nam poddawała z chęcią i łatwością. Musimy włożyć dużo siły i energii w jej użytkowanie.

Nie oznacza to jednak dokonywania gwałtu na Ziemi. To zniekształcony sens omawianego uprawnienia pozwala podejmować podobne działania z dziką, wynaturzoną rozkoszą. Jedynie jeśli nasze niegodziwości zostaną poskromione przez Boga, możemy prawidłowo wykonywać powierzoną nam funkcję.

Bóg pozostaje właścicielem świata przyrody (Ps 24,1) i wszystkie zwierzęta w lasach i bydło na tysiącu wzgórz należy do niego (Ps 50,10-12). Śmiertelnicy są jedynie zarządcami podległymi Bogu. Pod żadnym warunkiem nie powinniśmy nadużywać ziemi lub nie liczyć się z nią, ani dla szybkiego zysku, ani dla czystej zabawy. W istocie, nawet Hiob był świadom, że ziemia żaliłaby się na niego, gdyby na oczach Boga traktował ją niewłaściwie (Hi 31,37-40).

Nawet w odnowieniu Nieba i Ziemi nie widać całkowitego oderwania od obecnego Nieba i Ziemi. Płomienie Sądu Ostatecznego mają mieć efekt jedynie oczyszczający, ponieważ, jak czytamy, „niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione" (2 P 3,10). Zatem ziemia nie zostanie całkowicie spalona!

Lynn White twierdzi, że byłoby lepiej, gdybyśmy założyli, podobnie jak św. Franciszek z Asyżu, że wszystkie istoty, łącznie z ludźmi, są równe. Odebrałoby to ludziom wszelką chęć nieograniczonej władzy nad resztą stworzenia.

Jednak taka równość kłóci się z ideą stworzenia ludzi na podobieństwo Boga. Drzewa, mrówki, ptaki, zwierzęta to wszystko są stworzenia Boga, ale nie są one Jego odzwierciedleniem; nie są również odpowiedzialne przed Bogiem za zarządzanie i używanie dzieł stworzenia. To zaś, co stanowi ograniczenie dla ludzi, to fakt, że każdy z nas odpowiada przed Bogiem za swój stosunek do otaczającego go świata.

Można by zapytać: „Co więc stało się z mandatem kulturowym danym rasie ludzkiej w Księdze Rodzaju?" Odpowiedź brzmi: mandat ten pozostaje nam dany nadal. Niemniej jednak, znajdujemy go nie tyle w Rdz 1,28, co raczej w Rdz 2,15, gdzie Adam dostaje za zadanie „uprawiać" i „doglądać" ogród Eden. To jest nasz mandat kulturowy.

2,16-17 Niesprawiedliwa próba?

Dlaczego Bóg wystawił Adama na próbę, umieszczając w ogrodzie drzewo poznania dobra i zła i następnie zakazał mu z niego jeść – zwłaszcza, jeśli Jego boski dar wszechwiedzy pozwalał Mu przewidzieć, że Adam właśnie to uczyni? Jaki był cel tego przedsięwzięcia? Co miało ono udowodnić?

Stwórca uznał za stosowne przeprowadzić specjalną próbę posłuszeństwa ludzi (mężczyzny

i kobiety), których stworzył. Jako że Adam i Ewa zostali stworzeni ręką Boga, byli idealni i ze swej natury zobowiązani do tego, by kochać i szanować Boga i być Mu posłusznymi, jako Temu, który ich tak hojnie obdarował. Jednakże ta miłość, szacunek i posłuszeństwo były nieprzetestowanym zestawem darów. Dlatego też, jeśli ludzie mieli być strażnikami moralności, trzeba było przeprowadzić próbę posłuszeństwa.

Próba ta nie mogła jednak wymagać złamania obowiązku moralnego, jak te zawarte w Dekalogu. Musiał być to łatwy zakaz, który w prosty sposób przetestowałby wierność człowieka. Jako że Adam i Ewa mogli do woli jeść owoce ze wszystkich innych drzew w ogrodzie, naruszenie tego zakazu byłoby aktem czystego buntu przeciwko boskiemu rozporządzeniu. Bóg musiał wybrać metodę, gdzie złamane zostałoby prawo pozytywne (prawo prawdziwe tylko dlatego, że Bóg tak powiedział) lub takie, które wydawałoby się logicznie uzasadnionym postanowieniem. Zaletą zastosowania tak skromnego testu był fakt, że, jeśli śmiertelnicy mieliby przejść poważniejszą próbę i wyszliby z niej zwycięsko, mogliby oczekiwać nagrody proporcjonalnej do problemu i stwierdzić, że zasłużyli na zbawienie. To zadanie było jednak bardzo proste: posłuchać Bożego rozkazu. Usprawiedliwiało ono późniejsze zachowanie Boga i wskazywało na to, że śmiertelnicy stworzeni przez Boga mieli pewną wolność, za którą musieli być odpowiedzialni.

W rezultacie, próba przeprowadzona przez Boga nie jest ani absurdalna, ani uwłaczająca. Doskonałość Boga wymaga tego samego od Jego stworzenia. Jednak, jeśli ta doskonałość jest z góry przyznawana w akcie stworzenia, dobroć pochodząca od Boga musi zostać przetestowana, zanim uzna się, że od tego momentu jest wieczna.

2,17 Dlaczego Adam i Ewa nie zginęli od razu?

Dlaczego Adam i Ewa nie padli trupem tego samego dnia, kiedy sprzeciwili się Bogu i zjedli zakazany owoc? Według Rdz 5,5, Adam dożył 930 lat. Czy więc słowa szatana z Rdz 3,4 – „Na pewno nie umrzecie" – były bardziej dokładnym oddaniem stanu rzeczy niż to, co powiedział Bóg w Rdz 2,17 – „gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz"? Czy szatan jest bardziej uczciwy niż sam Bóg?

To trudne stwierdzenie wymaga analizy co najmniej trzech różnych pojęć związanych z cytatem z Rdz 2,17: (1) drzewa poznania dobra i zła; (2) znaczenia frazy „kiedy [dosłownie, w dniu] z niego spożyjesz"; i (3) znaczenia frazy „niechybnie umrzesz".

Zacznijmy od drzewa. Nie ma żadnych podstaw, by sądzić, że drzewo było magicznym symbolem, lub że zawierało tajemniczy enzym, który automatycznie wywoływał napływ wiedzy obejmującej całą gamę dobra i zła. Zamiast tego, łatwiej jest założyć, że drzewo działało na podobnej zasadzie jak obrzęd czy sakrament Wieczerzy Pańskiej lub Eucharystii w Nowym Testamencie. Drzewo było symbolem ujętym w formie rzeczywistego drzewa, tak jak chleb i wino Eucharystii są symbolami w postaci prawdziwego chleba i wina. Podobnie drzewo życia też było prawdziwym drzewem, z tym że symbolizowało fakt, że życie jest wyjątkowym darem ofiarowanym ludziom przez Boga. Dlatego też, uczestników komunii ostrzega się, aby nie spożywali elementów Wieczerzy Pańskiej w niegodny sposób, ponieważ jeśli przyjmuje się je bez należytej powagi i jeśli dana osoba nie uznaje w pełni Chrystusa jako Zbawiciela, to niegodne spożywanie tych raczej zwyczajnych rzeczy (zwyczajnych przynajmniej z wyglądu) może powodować chorobę, a w niektórych przypadkach nawet śmierć (1 Kor 11,30).

Drzewo było symbolem, który miał przetestować postępowanie pierwszej pary ludzi. Czy posłuchają Boga, czy będą bronić własnej woli, na przekór jasnym rozkazom Boga? Twierdzenie, że drzewo miało magiczną moc przekazywania poznania dobrego i złego stoi w sprzeczności z boskim zamysłem: drzewo miało sprawdzić, jak bardzo pierwsi ludzie chcą być posłuszni Bogu. To, żeby mężczyźni i kobiety mieli możliwość poznania dobra i zła, nie jest samo w sobie niepożądane ani godne potępienia. To nie wiedza jako taka jest tu zabroniona. Drzewo reprezentuje jedynie możliwość, że istoty stworzone na obraz Boga mogą się Mu sprzeciwić, i służy do konkretnego wyrażenia tego buntu.

Równie naiwnie byłoby nalegać, że fraza „kiedy [w dniu]" znaczy, że tego samego dnia nastąpi śmierć. Znajomość hebrajskiego idiomu pozwala rozwiązać ten konflikt. Na przykład w 1 Krl 2,37 Król Salomon ostrzega buntowniczego Szimejego: „w dniu, w którym wyjdziesz [z Jeruzalem] i przekroczysz potok Cedron [który płynie zaraz za murami po wschodniej stronie miasta], na pewno umrzesz". Ani fragment z 1 Krl, ani z Księgi Rodzaju nie sugeruje *natychmiastowości akcji* w tym samym dniu, zamiast tego wskazuje on na *nieuchronność przewidzianej konsekwencji*, która będzie rezultatem postępowania zapoczątkowanego w tym dniu. Równoznaczne sformułowania to m.in. *gdy, skoro, w dniu [kiedy]* (patrz Rdz 5,1; Wj 6,28; 10,28; 32,34).

Ostatnia sprawa to definicja śmierci. Pismo Święte wspomina o trzech rodzajach śmierci. Często tylko z kontekstu można wywnioskować, o którym rodzaju jest mowa. Istnieje śmierć fizyczna, śmierć duchowa, która zmusza winnego do ukrycia się przed Bogiem, tak jak uczynili to Adam i Ewa, kiedy nadszedł moment spotkania w ogrodzie (Rdz 3,8), a także „druga śmierć" (o której mowa w Ap 20,14, kiedy człowiek zostaje ostatecznie, całkowicie i na wieki oddzielony od Boga, bez nadziei na zmianę, po tym jak całe życie odrzucał Boga).

W tym przypadku, śmierć duchowa była bezpośrednią konsekwencją nieposłuszeństwa okazanego poprzez umyślne zerwanie prawdziwego owocu z prawdziwego drzewa w prawdziwym ogrodzie. Śmierć nastąpiła natychmiast: Stali się oni „umarłymi na skutek [...] występków i grzechów" (Ef 2,1). Ta separacja i odizolowanie od Boga w końcu doprowadziły również do śmierci fizycznej. Ta była jednak bardziej skutkiem ubocznym niż bezpośrednią konsekwencją ich grzechu. Prawdziwie zabójcza była śmierć duchowa!

Zobacz również komentarz do Rz 5,12.

2,18 Pomoc dla mężczyzny?

Czy kobiety są podrzędne wobec mężczyzn, stworzone jedynie po to, aby im służyć? Czy z tekstu biblijnego wynika, że mężczyźni są inicjatorami a kobiety ich asystentkami? Czy to dlatego kobieta pasuje do mężczyzny?

W oczach Stwórcy życie Adama było niekompletne i brakowało mu czegoś, ponieważ żył on bez społeczności i bez drugiej osoby. Stwórca oceniał tę sytuację dość negatywnie: „Nie jest dobrze".

W Księdze Koheleta znajdziemy podobną opinię na temat samotności (Koh 4,9-12). Mędrzec Salomon radzi: „Lepiej jest dwóm niż jednemu [...] Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego [...] Również, gdy dwóch śpi razem, nawzajem się grzeją; jeden natomiast jakże się zagrzeje? A jeśli napadnie ich jeden, to dwóch przeciwko niemu stanie [...]". Co prawda, w Jr 16,1-9 Bóg nakazuje prorokowi Jeremiaszowi pozostać samotnym, to jednak jest znak, że boski sąd nad ludźmi jest tak blisko, że nie warto się żenić. Niemniej jednak, pełne życie to życie, które wypełnia się wspólnotą z drugą osobą lub grupą osób.

Księga Rodzaju mówi, że Bóg stworzył kobietę po tym, jak stworzył mężczyznę. Miało to przynieść koniec samotności Adama i zmienić sytuację, którą Bóg oceniał jako „niedobrą". Ko-

bieta miała być dla Adama „pomocą", tak przynajmniej interpretuje to słowo większość tłumaczeń. Poniżej kilka przykładowych tłumaczeń tego fragmentu: „Uczynię mu pomoc, która by była przy nim"(Biblia Gdańska); „Uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik" (Biblia Poznańska); „Uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc" (Biblia Tysiąclecia); „Uczynię mu pomoc odpowiednią dla niego" (Biblia Warszawska); „Dam mu pomoc podobną do niego" (Biblia Warszawsko-Praska).

Jednak zwyczajowy przekład dwóch słów *ʿēzer kᵉnegdô* jako „odpowiednia dla niego pomoc" jest prawie na pewno błędny. Nie tak dawno R. David Freedman zwrócił uwagę na to, że hebrajskie słowo *ʿēzer* to kombinacja dwóch rdzeni: *ʿ-z-r*, o znaczeniu „ratować, ocalać" i *ǵ-z-r,* co znaczy „być silnym". To, co je różni, to pierwsza litera w hebrajskim. Obecnie, litera ta jest niema, jednak w czasach starożytnych odpowiadał jej gardłowy dźwięk zlokalizowany w tylnej części gardła; *ǵ* czyli *gajin,* zapisywało się za pomocą tego samego hebrajskiego symbolu co inny dźwięk, *ʿajin.* Dowód na to, że wymawiało się je inaczej, można znaleźć w nazwach miejscowości, w których zachowało się *g* na początku wyrazu, jak np. *Gaza* lub *Gomora.* Niektóre języki semickie rozróżniały te dwa dźwięki w zapisie, inne nie; na przykład w języku ugaryckim istniała różnica między *ʿajin* i *gajin*, a w hebrajskim nie (R. David Freedman, *Woman, a Power Equal to a Man*, „Biblical Archaeology Review" 9 [1983]: 56-58).

Około roku 1500 przed Chr. w języku fenickim dwa znaki odpowiadające tym dźwiękom zostały zastąpione jednym. W rezultacie, dwa fonemy połączyły się w jeden grafem, a dwa różne rdzenie połączyły się w jeden, podobnie jak w angielskim jedno słowo *fast* może się odnosić do prędkości (*szybki*), powstrzymywania się od jedzenia (*post*), przebiegłości w *sprytnej* sztuczce (*fast deal*), lub stanowczości, kiedy ktoś *niezłomnie* trzyma się swojego zdania. Rzeczownik *ʿēzer* pojawia się w Starym Testamencie dwadzieścia jeden razy. W wielu fragmentach stosuje się go równolegle ze słowami, które jasno wyrażają siłę lub moc. Oto kilka przykładów:

> Do Boga Jeszuruna nikt niepodobny, by tobie dać siłę *(ʿ-z-r)*, cwałuje po niebie, po obłokach, w swym majestacie. (Pwt 33,26, tłumaczenie autora).

> Błogosławiony bądź Izraelu! Któż tobie podobny, narodzie zbawiony przez Pana? On jest tarczą twojej mocy *(ʿ-z-r)* i mieczem twojego majestatu. (Pwt 33,29, tłumaczenie autora).

Jak widać, możemy być pewni, że *ʿēzer* znaczy „siła" lub „moc", kiedy tylko występuje obok słów oznaczających majestat lub innych wyrażeń odnoszących się do siły, jak np. *ʿoz* lub *ʿuzzo*. Co więcej, istnienie dwóch imion jednego króla, Ozjasz i Uzzjasz (oba odnoszą się do boskiej siły) potwierdza, że rdzeń *ʿēzer* o znaczeniu „siła", był znany w języku hebrajskim.

Dlatego też proponuję tłumaczyć werset Rdz 2,18 jak następuje: „uczynię mu zatem odpowiednią dla niego siłę [lub moc]". Freedman sugeruje nawet, na podstawie późniejszych zapisów w języku hebrajskim, że drugie słowo w omawianym hebrajskim wyrażeniu powinno się tłumaczyć jako „równą mu". Jeśli tak jest w rzeczywistości, Bóg stwarza dla mężczyzny kobietę, która jest mu w pełni równa i całkowicie do niego pasuje. W ten sposób, mężczyzna nie będzie się już czuł samotny.

Podobne rozumowanie można znaleźć u apostoła Pawła. W 1 Liście do Koryntian (1 Kor 11,10) nalega on: „Oto dlaczego kobieta winna mieć na głowie znak poddania [lub autorytetu]".

To rozumowanie, które podkreśla pełną równość między mężczyzną i kobietą, widoczne jest dalej w Rdz 2,23, gdzie Adam mówi o Ewie: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta". Idiomatyczne znaczenie

wyrażenia „kość z moich kości" to „bardzo bliska rodzina", „jeden z nas" lub właśnie „równy nam".

Kobieta nigdy nie miała być asystentką ani „pomocnicą" mężczyzny. W języku angielskim słowo *mate* (*helpmate* – pomocnik, przyp. tłum.), pochodzi od staroangielskiego *meet*, które oznacza „odpowiedni" lub „pasujący" do mężczyzny. Wszystko to zawiera się w wyrażeniu, które moim zdaniem powinno się tłumaczyć jako „równa".

Zatem zamysłem Boga było stworzyć „siłę" lub „moc" dla mężczyzny, która by mu „odpowiadała" pod każdym względem, a nawet była mu „równa".

Zobacz również komentarz do Rdz 2,20-23; 1 Kor 11,7; Ef 5,22; 1 Tm 2,11-12.

2,20-23 Dlaczego „z żebra"?

Podczas gdy Adam został ulepiony z „prochu ziemi" (Rdz 2,7), ten sam tekst mówi, że Ewa powstała „z żebra wyjętego z mężczyzny". Skąd ta różnica? Czy użycie przez Boga dwóch różnych rodzajów materiału w tworzeniu dwojga pierwszych ludzi ma jakieś znaczenie? Jeśli tak, to jakie? Jeśli nie, po co to rozróżnienie?

W ostatnich latach przyjęło się tłumaczyć związek Ewy z żebrem, odnosząc się do sumeryjskiego poematu o raju Dilmun. W języku sumeryjskim „żebro" to *ti*. Równocześnie, sumeryjskie słowo *ti* znaczy również „uczynić żywym". Znajomość tych dwóch faktów jest konieczna, aby zrozumieć sumeryjski mit.

Tak się stało, że sumeryjski bóg słodkich wód, Enki, zachorował. Choroba dotknęła osiem części (lub organów) jego ciała. Lis obiecał, że za odpowiednim wynagrodzeniem, sprowadzi z powrotem wielką boginię-matkę Ninhursag, która zniknęła po kłótni z Enki. Kiedy pojawiła się z powrotem, powołała do życia osiem bóstw uzdrawiających i Enki został uleczony na czas. Aby uzdrowić żebro boga Enki, bogini stworzyła Nin-ti, „panią żebra", co można również przetłumaczyć jako „panią, która czyni żywym".

Adam nazwał kobietę utworzoną przez Boga z jego żebra Ewą, „bo ona stała się matką wszystkich żyjących" (Rdz 3,20). Samuel Noah Kramer twierdzi, że „ta najstarsza gra słów została przeniesiona i utrwalona w biblijnej historii o raju, mimo że tu traci ona swoje znaczenie, ponieważ po hebrajsku, żebro *[cēlā']* i *dający życie [howeh]* nie mają ze sobą nic wspólnego"[1].

Związek Ewy z „żebrem" i „życiem" wydaje się być wspólny dla historii sumeryjskiej i biblijnej. W tej kwestii, mit sumeryjski może być równie dobrze przeinaczonym zapisem tej samej tradycji ustnej o początkach rasy ludzkiej. Jednak wyjaśnienie sumeryjskie to historia pełna rozmaitych bóstw, nieporozumień i nieszczęśliwych wypadków. Nie zawiera ono jednak żadnego konkretnego wytłumaczenia. Nie należy zakładać, że wersja hebrajska miała na celu wykorzystanie tej samej gry słów co sumeryjski poemat o raju. Opowieść hebrajska ma w rzeczywistości inne znaczenie. Rdz 2,19 mówi, że wszystkie zwierzęta również zostały ulepione „z gliny". To jedynie podkreśla fakt, że Adamowi brakowało właściwego towarzystwa.

Aby przedstawić bliski związek kobiety z mężczyzną, tekst nie mówi, że Bóg również ulepił ją „z gliny" lub „z prochu ziemi"; zamiast tego powstaje ona z jednego z żeber Adama. Tak więc określenie „kość z moich kości i ciało z mego ciała" wskazuje nie tylko na pochodzenie kobiety, ale również na bliskość między nią i mężczyzną oraz partnerski charakter związku małżeńskiego.

Nie jest bez znaczenia fakt, że hebrajskie słowo przetłumaczone jako „żebro" nie pojawia się w tym znaczeniu nigdzie indziej w Biblii i normalnie tłumaczy się je jako „bok". Zatem jak twierdzą niektórzy reformatorzy, kobieta nie

[1] Samuel Noah Kramer, *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills, Colo.: Falcon's Wings Press, 1957), s. 170-172.

powstała ze stóp mężczyzny, co wskazywałoby, że jest poniżej niego, ani z jego głowy, co znaczyłoby, że jest powyżej, lecz z jego boku, jako osoba mu równa.

Niektórzy próbowali tłumaczyć „żebro" jako przestrzeń lub jamę w ciele Adama, opierając się na dziwnym założeniu, że człowiek był pierwotnie biseksualny. Usiłuje się następnie zastąpić słowo „żebro" innym słowem, określającym kobiece narządy płciowe. Próba ta jest jednak z góry skazana na niepowodzenie, co bowiem zrobić z faktem, że Bóg „wyjął *jedno* z jego żeber"?

Rzecz w tym, że mężczyznę i kobietę łączą wspólność i partnerstwo niespotykane w reszcie stworzenia. Aby podkreślić tę bliskość, Bóg sięgnął po prawdziwą część z boku mężczyzny, aby po raz pierwszy powołać do życia nowe dzieło: kobietę.

Zobacz również komentarz do Rdz 2,18; Ef 5,22.

3,5 Być takim jak Bóg?

Czy wąż był bardziej uczciwy wobec Adama i Ewy niż Bóg? Wąż tłumaczy, że wydany przez Boga zakaz jedzenia owoców z drzewa poznania wynikał z boskiej zazdrości: „tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło". Cóż więc w efekcie poznali mężczyzna i kobieta?

Niektórzy widzą w tym podobieństwo do babilońskiej historii o potopie, zwanej Eposem o Gilgameszu. Według tej opowieści, dziki człowiek Enkidu, który daje się „ucywilizować" przez spędzenie sześciu dni i siedmiu nocy z prostytutką, widzi, że zwierzęta od niego uciekają a kobieta mu gratuluje: „Jesteś mądry, Enkidu. Stałeś się bogiem". Jednak dwa zdania z Rdz 3,15 i z Eposu o Gilgameszu różnią się całkowicie i historia Enkidu nie pomaga lepiej zrozumieć tego fragmentu, mimo bezpodstawnych zapewnień niektórych wiodących uczonych.

W Biblii jest pięć fragmentów, gdzie pojawia się para przeciwieństw *dobro i zło* w towarzystwie hebrajskiego czasownika „znać": Księga Powtórzonego Prawa 1,39; 2 Księga Samuela 14,17; 19,36; 1 Księga Królewska 3,9 oraz Księga Izajasza 7,15. Te fragmenty pomagają wykluczyć niektóre z proponowanych teorii. Z pewnością nie jest słuszny pogląd, że pomiędzy Adamem i Ewą doszło do przedwczesnego zbliżenia na skutek pobudzających właściwości owoców pochodzących z drzewa. Jedyny argument potwierdzający tę wątpliwą interpretację to nagłe poczucie wstydu (Rdz 3,7) i kara wymierzona kobiecie, którą niektórzy lokalizują w strefie jej seksualności (Rdz 3,16). Jednak nawet jeśli to, co się stało wpłynęło na seksualny aspekt osobowości, z tekstu jasno wynika, że znajomość dobra i zła to przywilej boski (Rdz 3,5; 3,22). Rozszerzenie interpretacji seksualnej na Boga jest oczywiście groteskowe i niczym nieuzasadnione.

Oznacza to, że rodzaj ludzki mógł się upodobnić do Boga, zdobywając całą możliwą wiedzę lub uzyskując niezależność, a w szczególności wolność moralną. Mądrość, która pozwala odróżnić dobro od zła, pojawia się w 2 Sm 19,36, gdzie Barzillaj, jako osiemdziesięcioletni mężczyzna, wątpi w swoją umiejętność rozróżnienia pomiędzy dobrem a złem, której król potrzebuje od swego doradcy. Podobnie kobieta z Tekoa porównała Dawida do anioła, który potrafi rozróżnić między dobrem a złem (2 Sm 14,17). Salomon poprosił Boga o „serce pełne rozsądku do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła" (1 Krl 3,9).

Pokusa węża nie oznaczała zatem, że ludzkość posiadłaby nieskończoną wiedzę podobną do boskiej, ani że zakazany owoc był rodzajem afrodyzjaku, który skłonił ludzi do nieznanych im dotąd relacji seksualnych lub cielesnych. Zamiast tego, wąż kusił doświadczeniem tego, czego ludzie zawsze pragną: niezależności i wolności. Niefortunnie dla wszystkich, niezależność ta okazała się złudna i w rzeczywistości zakończyła się poczuciem odosobnienia, które stało się częstym obiektem badań w momencie kiedy Freud przedstawił to pojęcie nowożytnemu światu.

3,16 Rodzenie dzieci - przekleństwo czy błogosławieństwo?

Jeśli wydawanie na świat potomstwa było błogosławieństwem od Boga w Rdz 1,28, to dlaczego Bóg odwrócił to błogosławieństwo po upadku człowieka - w Rdz 3,16? Co więcej, „trud", słowo, które ponownie pojawia się w wersecie 17, w przekleństwie rzuconym na mężczyznę, ma się zwiększyć. Jednak wcześniej, Bóg nie wspomina o trudzie, jedynie daje błogosławieństwo. Nie ulega wątpliwości, że termin ten odnosi się do bólu fizycznego. Pochodzi on od czasownika, który oznacza „ranić, powodować ból lub smutek". Trudno określić, czy ból związany ma być z cierpieniem podczas porodu, czy ze zmartwieniami związanymi z wychowaniem dziecka; tekst wydaje się dopuszczać obie możliwości.

Katherine C. Bushnell, w swojej książce *God's Word to Woman*, sugeruje, że werset 16 mógłby być przetłumaczony inaczej, ponieważ tekst hebrajski dopuszcza takie rozumienie. Zauważa ona, że niektóre starsze wersje dodawały do słowa o ogólnym znaczeniu „pomnażać" znaczenia takie jak „czaić się", „zasadzka", „pułapka". Idea zasadzki lub czajenia się mogła zostać przesunięta do wersetu Rdz 3,15 z bardziej naturalnej pozycji w wersecie Rdz 3,16. Bushnell tłumaczy początkowe słowa wersetu 16 w następujący sposób: „Powiedział on do kobiety: «Zasadzka pogłębiła twój smutek i wzdychanie»".

To tłumaczenie nie różni się wcale tak bardzo w znaczeniu od bardziej tradycyjnego „pomnożę twoje trudy (...)". Różnica między tymi interpretacjami ma związek z interlinearnymi symbolami hebrajskich samogłosek, które pojawiły się dopiero w VIII wieku po Chr. Różnica jest następująca (wielkie litery oznaczają oryginalne spółgłoski tekstu hebrajskiego, a małe litery dodane później samogłoski): *HaRBah AaRBeh*, „pomnożę", i *HiRBah AoReB*, „pomnożyła (lub zwiększyła) zasadzka". Forma imiesłowu *ARB* pojawia się około czternastu razy w Księdze Jozuego i tłumaczona jest jako „zasadzka" lub „czajenie się".

Jeśli ta interpretacja jest poprawna (a niektóre starsze wersje umieszczają to słowo trochę wcześniej, w wersecie 15 - prawdopodobnie nastąpiło przemieszczenie), wtedy twórcą tej „zasadzki" niewątpliwie jest wąż, czyli szatan. To on zwiększy ból wychowywania dzieci. To jedyny sposób na wytłumaczenie, skąd się wzięła idea „zasadzki" lub „czajenia się".

Jest jeszcze jedna sprawa warta uwagi w wersecie 16: słowo oznaczające *poczęcie* (w Biblii Tysiąclecia tłumaczone jako *brzemienność*, przyp. tłum.). Przetłumaczenie tego słowa jest trudne, ponieważ hebrajskie słowo *HRN* to nieprawidłowy zapis słowa oznaczającego *poczęcie*. Poprawny zapis tego słowa to *HRJWN*, który pojawia się Księdze Rut 4,13 i Księdze Ozeasza 9,11. Jednak w zapisie w Rdz 3,16 brakuje dwóch liter, a samogłoski są również dość zastanawiające. Takie leksykalne autorytety jak Brown, Driver czy Briggs, uważają, że forma ta to skrót, a możliwie nawet błąd. Wczesne tłumaczenie greckie (dokonane w III lub II wieku przed Chr.), odczytuje to słowo jako HGN, co znaczy „wzdychanie". Wynikające z tego tłumaczenie zdania brzmiałoby: „Zasadzka pogłębiła twój smutek i wzdychanie".

Co zmienia taka interpretacja? Chodzi o to, że przekleństwo trudów macierzyństwa nie musi oznaczać, że prawo decydowania o macierzyństwie pozostaje poza wolą kobiety lub, że ta decyzja ma zależeć wyłącznie i koniecznie od woli jej męża.

Ponadto, należy pamiętać, że fraza ta, bez względu na to, jak ją ostatecznie zinterpretujemy, jest pewnym fragmentem przekleństwa. W żadnym wypadku nie powinno się jej traktować jako zasady. I, jeśli to szatan, a nie Bóg ma być przyczyną smutku i wzdychania, tym bardziej nie powinniśmy odczytywać tego typu stwierdzeń jako normatywnych i opisywać poród lub wychowanie dziecka jako zło pochodzące od

Boga. Bóg nigdy nie jest źródłem zła; On raczej błogosławi kobiety. To przecież szatan zastawił tę pułapkę.

Następne stwierdzenie wzmacnia znaczenie tego, które omawiamy, dodając „w smutku [lub bólu] będziesz rodziła dzieci". Znowu należy zwrócić uwagę, że macierzyństwo samo w sobie było błogosławieństwem wspomnianym w opisie stworzenia w Rdz 1,28. Smutek nie łączy się z poczęciem lub porodem, ale z całym procesem przynoszenia na świat dzieci i wychowywania ich tak, aby w obliczu Boga stały się pełnymi osobami.

3,16 W jaki sposób miała być ukarana kobieta?

Znaczenie drugiej części kary przyznanej kobiecie koncentruje się wokół dwóch istotnych słów o najbardziej zadziwiającej historii tłumaczenia: „pragnienie" i „będzie panować". Rzadko kiedy zdarza się, że społecznie zaakceptowany i w efekcie nawet zinstytucjonalizowany błąd w tłumaczeniu powoduje tyle szkody.

Czy to prawda, że to na skutek upadku człowieka kobiety okazują swoim mężom nadzwyczajne pragnienia seksualne? I jeśli tak jest, czy Bóg równocześnie nakazuje mężom pełnić władzę nad żonami? W każdym razie najbardziej konserwatywni interpretatorzy odpowiadają twierdząco na oba te pytania i argumentują tę odpowiedź, wskazując na Rdz 3,16. Jednak czy sam tekst rzeczywiście daje podstawę do tak istotnych stwierdzeń?

Hebrajskie słowo *t^ešûqâh*, obecnie wszędzie tłumaczone jako „pragnienie", było wcześniej rozumiane jako „zwracać się". Słowo to pojawia się w hebrajskim Starym Testamencie jedynie trzy razy: w omawianym fragmencie Rdz 3,16, w Rdz 4,7 i w Pnp 7,11. W dwunastu znanych starożytnych wersjach Biblii (grecka Septuaginta, syriacka Peszitta, Pięcioksiąg Samarytański, wersja starołacińska, saidzka, bohairska, etiopska, arabska, greckie przekłady Akwilli, Symmacha i Teodocjana oraz łacińska Wulgata) prawie za każdym razem (21 z 24 razy) tłumaczy się *t^ešûqâh* jako „zwracać się", a nie „pragnienie".

Podobnie Ojcowie Kościoła (Klemens Rzymski, Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Orygenes, Epifaniusz i św. Hieronim, jak również Filon z Aleksandrii, który zmarł około 50 r. po Chr.) wydają się nie znać innego znaczenia słowa *t^ešûqâh* niż „zwracać się". Co więcej, łacińska wersja tłumaczyła to słowo jako *conversio*, a grecka jako *apostrofē* lub *epistrofē*, wszystkie o znaczeniu „zwracać się".

Można zapytać: dlaczego przy tak wielkim i uniwersalnym poparciu dla tłumaczenia „zwracać się", przyszedł do głowy tłumaczowi pomysł, aby odczytać to słowo jako „pragnienie"? Również i tym razem, Katherine C. Bushnell jako pierwsza zbadała to zagadnienie. Odkryła ona, że źródło problemu leży w hebrajskim tłumaczeniu Biblii przez włoskiego zakonnika S. Pagnino. Jak twierdzi niepopularny krytyk biblijny Richard Simon, Pagnino „zbytnio ignorował starożytne wersje Pisma Świętego, aby przywiązywać uwagę do nauk rabinów". Wersja Pagnino została opublikowana w Lyonie w 1528 roku, siedem lat przed angielską Biblią Coverdale'a. Z wyjątkiem angielskiej wersji Wycliffe'a z 1380 roku i Biblii Douay'a z 1609, które są przekładami łacińskiej Wulgaty, każda wersja angielska od czasów Pagnino do dzisiaj, powtarza jego interpretację Rdz 3,16.

Starsze angielskie wersje Biblii, powtarzają za Pagnino: „Twoje pragnienia będą należały do twego męża". Nie ulega wątpliwości, że zarówno Pagnino, jak i jego następcy nadają temu słowu sens libido lub pożądania seksualnego. Jedynym miejscem, gdzie Bushnell udało się zlokalizować podobne pojęcie, było „Dziesięć Przekleństw Ewy" w Talmudzie.

Czas, aby Kościół powrócił do prawdziwego znaczenia tego słowa. Werset Rdz 3,16 oznacza po prostu, że na skutek popełnionego grzechu, Ewa odwróci się od wyłącznej zależności od

Boga i zwróci się do męża. Konsekwencje tego ruchu nie będą wcale przyjemne, ostrzega Bóg przy ogłaszaniu przekleństwa.

Tekst nie mówi jednak, a obserwacje nie potwierdzają, żeby kobieta miała mieć tendencję do kierowania się pragnieniem stosunków seksualnych z mężem lub innymi mężczyznami. Jest to zarówno błędna interpretacja tekstu, jak i męska fantazja, która wywodzi się z innych źródeł niż Biblia i ludzka natura. Nawet, jeśli znaczenie słowa, o którym mówimy, ograniczy się do tendencji lub skłonności, nie posuniemy się naprzód. Taka interpretacja będzie wciąż niezgodna z hebrajskim przekazem. Po hebrajsku czytamy: „Odwrócisz się [od Boga!] do twojego męża i [w rezultacie] on przejmie nad tobą władzę [wykorzysta cię]".

Mimo że tekst ten jedynie przewiduje, że niektórzy mężowie będą wykorzystywać swoje żony, kiedy te zwrócą się do nich, odwróciwszy się od Boga, są tacy, którzy twierdzą, że drugi czasownik powinno się raczej tłumaczyć jako „będzie miał nad tobą władzę". W ten sposób stwierdzenie to staje się nakazem, zobowiązującym wszystkich mężów do panowania nad swoimi żonami.

Gramatyka hebrajska nie dopuszcza jednak takiej konstrukcji. Omawiana forma czasownika odnosi się do przyszłości i nie ma w niej nic z nakazu ani normatywności. Upierać się, że jest inaczej, to równie logiczne jak domagać się, aby czasownik w wersecie 18 tłumaczono „cierń i oset *mają rodzić*". W rezultacie, wszyscy chrześcijańscy rolnicy stosujący środki chwastobójcze zostaliby uznani za nieposłusznych woli Boga, który rozkazał, żeby ziemia rodziła te ciernie i osty.

Często powtarzana riposta do powyższego argumentu to odniesienie do Rdz 4,7: „Grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz [powinieneś, musisz] nad nim panować". Nie ulega wątpliwości, że zarówno słowo *t^e^šûqâh* („zwracać się"), jak i czasownik „panować" można znaleźć w obu kontekstach. Pytanie tylko, jak oddać ich hebrajskie znaczenie.

Niektórzy sugerują, by unikać tradycyjnej interpretacji, która twierdzi, że czasownik *panować* zawiera ideę obowiązku. Według jednej z interpretacji, Kain opanowany przez grzech i przedstawiony jako bestia czyhająca pod jego drzwiami, będzie nad nim panował (nad swoim bratem, Ablem). Taka interpretacja nie oddaje jednak tego, co autor miał na myśli.

Lepiej byłoby potraktować powyższą frazę jako pytanie. (Brak partykuły pytającej na początku zdania można zaobserwować praktycznie w połowie hebrajskich pytań.) W rezultacie, tłumaczenie brzmiałoby „Jednak czy ty będziesz nad nim panował?" lub „Czy staniesz się jego panem?". (Taka interpretacja znajduje poparcie u H. Ewalda, G. R. Castellino i do pewnego stopnia u Clausa Westermanna).

Mimo że wielu interpretatorów widzi odniesienie do Rdz 3,16 w 1 Liście do Koryntian 14,34-35: „Kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje", ja nie mogę się z tym zgodzić. Kiedy Koryntianie mówią o prawie (św. Paweł zdaje się odpowiadać na uprzednio zadane przez nich pytanie), mają na myśli prawo żydowskie zawarte w Talmudzie i Misznie. Prawo żydowskie uczy, że kobieta nie powinna się odzywać, ale pozostać w milczeniu, jednak ta nauka nie jest zawarta w Starym Testamencie!

Połączenie Rdz 3,16 z 1 Kor 14,34-35 byłoby możliwe jedynie, gdyby fragment z Księgi Rodzaju mówił, że mężowie powinni panować nad swoimi żonami. Skoro udowodniliśmy już, że takie odczytanie tego wersetu jest niemożliwe, powinniśmy zaniechać próby połączenia wspomnianych fragmentów. Nie powinniśmy obciążać ludu Bożego bardziej, niż to zakłada Słowo Boże.

Później, w dalszej części Bożego objawienia, nasz Pan potwierdzi podział ról w związku małżeńskim i mąż będzie odpowiadał przed Bogiem za dobrobyt swojej żony i całej rodziny. Niemniej jednak, Rdz 3,16 nie zawiera w sobie żadnego z tych znaczeń.

Konkluzja jest zatem taka, że *t'šûqâh* nie odnosi się do pożądania ani apetytu seksualnego kobiety lub mężczyzny. Równocześnie, czasownik *panować* nad nią, nie wyraża nakazu Boga w kwestii relacji mężów wobec żon.

Zobacz również komentarz do Ef 5,22; 1 P 3,6; 3,7.

4,3-4 Czy Bóg wolał Abla od Kaina?

Czy Bóg ma swoich ulubieńców? Czy woli jednych od drugich - w tym przypadku Abla od Kaina? I czy Bóg woli pasterzy od rolników? Jeśli nie, to jaka była zasadnicza różnica między dwoma pierwszymi ofiarami złożonymi w Biblii?

Według tradycyjnej interpretacji, różnica miedzy Kainem i Ablem polegała na tym, że jeden złożył krwawą ofiarę, a drugi nie. Jeśli to rozumienie jest poprawne, to dlaczego ani nam, ani im nie udzielono żadnych konkretnych instrukcji w tej kwestii? Aż do tego momentu nie pojawiło się podobne rozróżnienie. I nawet jeśli rozróżnienie między użyciem krwi i jej brakiem było popularne w tych czasach, dlaczego obie ofiary przez całą opowieść określa się hebrajskim terminem *minḥâh*, który oznacza „dar" lub „ofiara pokarmowa"?

Odpowiedzi na te pytania nie są aż tak trudne, jakby się mogło wydawać. Tylko w jednym punkcie może się pojawić uzasadniony brak zrozumienia: nic w tym fragmencie nie wskazuje na to, że dotyczy on rozpoczęcia systemu składania ofiar. Podczas gdy wydaje się, że jest to pierwszy raz, kiedy ktoś składa ofiarę, tekst nie podkreśla tego w żaden szczególny sposób. Można to najwyżej wywnioskować.

W rzeczywistości przypuszczenie, że Kain i ojciec Abla, Adam, zapoczątkowali składanie ofiar może być bliskie prawdy, choć w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju nie pojawia się żadna kwestia uzasadniająca składanie ofiar lub wymagająca ich. Całe zagadnienie dotyczące początków składania ofiar od dawna jest przedmiotem dyskusji wśród uczonych, jednak temat ten pozostaje tajemnicą[2].

Nawet z tą świadomością musimy uważać z przenoszeniem do czasów Adama i Ewy instrukcji, jakie Mojżesz otrzymał później w kwestii składania ofiar. Słowo określające „ofiarę" we fragmencie o Kainie i Ablu to słowo używane w najszerszym znaczeniu, *minḥâh*. Może się ono odnosić do każdego rodzaju daru. W rezultacie, przewaga, jaką jeden rodzaj daru może mieć nad drugim, nie zależy od zawartości lub rodzaju daru ani też od obecności krwi.

Oczywiście, z „darem" Kaina był problem - tym problemem był Kain. Rdz 4,3 opisuje, jak Kain przynosi w ofierze jedynie „płody roli". Nie wspomina się o tym, że jako rolnik, przynosi to, co rolnicy mają do ofiarowania. Jednak kiedy porówna się jego ofiarę z ofiarą Abla, od razu widać, dlaczego jest gorsza.

Abel ofiarowuje to, co kosztuje go najwięcej, „tłuste części", które w tamtej kulturze uznawano za najbardziej wartościowe, i „pierwociny ze swej trzody". Abel mógł równie dobrze rozumować, podobnie jak my, że lepiej byłoby poczekać, aż niektóre z tych pierworodnych zwierząt dojrzeją i same wydadzą na świat dwoje lub troje jagniąt. Wtedy mógłby złożyć Bogu jeszcze większą ofiarę i tym samym mieć większą przewagę nad bratem. Zamiast tego, ofiarowuje to, co kosztuje go najwięcej - „pierwociny".

Sposób, w jaki tekst zwraca uwagę na postępowanie obu mężczyzn i czasownik, jakiego się używa w obu przypadkach, wskazują na to, że mamy tu do czynienia z kontrastem pomiędzy kultem formalistycznym i prawdziwym. W Rdz 4,4-5 można znaleźć cztery przypadki emfazy w odniesieniu do braci.

---

[2] Już wcześniej, w Rdz 3,21, czytamy: „Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich". Niektórzy interpretują ten werset jako precedens zapoczątkowujący składanie krwawych ofiar, które miały być symbolem i zapowiedzią odkupienia grzechu dokonanego w przyszłości przez Mesjasza (przyp. red.).

W dosłownym tłumaczeniu, hebrajska wersja wersetów 4-5 brzmi: „I Abel przyniósł, rzeczywiście, nawet on, pierwociny ze swojego stada i tłuste części, które do niego należały. I Pan spojrzał z aprobatą na Abla i [następnie] na jego ofiarę. Jednak na Kaina i [następnie] na jego ofiarę nie zwrócił uwagi".

Widać wyraźnie, że fragment ten koncentruje się na mężczyznach. Emfaza ta wyrażona jest w tekście za pomocą czterech elementów: po pierwsze, imię mężczyzny, następnie czasownik oznaczający „przyniesienie" z sufiksem zaimka osobowego; potem partykuła emfatyczna *gam* i na koniec samodzielny zaimek osobowy. Trudno sobie wyobrazić, jak autor mógłby jeszcze wyraźniej dać do zrozumienia, że to mężczyźni i stan ich serc byli czynnikiem decydującym o tym, czyja ofiara zostanie zaakceptowana przez Boga. Tekst niemal się jąka: „I Abel, on, on także on przyniósł".

Czasownik *šā'âh* znaczy „wpatrywać się", jednak, jeśli użyje się go z zaimkiem *'el* („do" lub „w kierunku"), tak jak w tym przypadku, oznacza „patrzeć z aprobatą". Od czasów Lutra komentatorzy zauważają, że Bóg kierował uwagę najpierw na osobę, a dopiero potem na dary przez nią przyniesione. Zgodnie z tym, decydującym czynnikiem w całym kulcie jest to, co dana osoba ma w sercu. Jeśli postawa w sercu jest nie do zaakceptowania, nie można też zaakceptować daru.

Prawdą jest, że starogreckie tłumaczenie omawianego fragmentu oddaje znaczenie słowa *šā'âh* jako „zapalał", *enepyrisen*. Najwyraźniej tłumacz chciał powiedzieć, że w niektórych przypadkach Bóg zapalał zadowalające Go dary. Jednak, ponieważ ten czasownik wymaga podwójnego dopełnienia, a w tym przypadku są to Abel i jego ofiara, takie tłumaczenie jest niemożliwe, ponieważ znaczyłoby, że Bóg podpala mężczyznę razem z ofiarą!

To, że serce Kaina, a nie jego ofiara, stanowiło prawdziwy problem, można odczytać z ostatniej części wersetu 5: „Smuciło to Kaina bardzo i chodził z ponurą twarzą", a w dosłownym tłumaczeniu, „Paliło to Kaina bardzo [do głębi] i opuścił twarz". Niezadowolenie Boga z Kaina odzwierciedlało smutną sytuację w sercu Kaina. Zamiast postarać się poprawić, Kain pozwolił, aby jego postawa doprowadziła go do morderstwa. Tymczasem jednak, złość skryła się w oczach Kaina – unikał patrzenia innym prosto w oczy. Odwracając wzrok, nie pozwalał innym dostrzec (poprzez wrota oczu), co skrywało się w jego sercu.

Hermann Gunkel, który niemądrze nazywa ten epizod mitem, naprawdę nie miał podstaw, aby stwierdzić, że ta historia uczy nas, że Bóg kocha pasterzy, ale nie rolników. Mimo że niektórzy zgadzają się z Gunkelem, nie istnieje żaden dowód na związek tej historii z opowieściami ze starożytnego Bliskiego Wschodu o rywalizacji między pasterzami i rolnikami.

Ofiara w Starym Testamencie nie jest z góry przyjętym sposobem na pozyskanie boskich względów. Kryje ona za sobą tę samą zasadę, co wszystkie akty służby i rytuały w dzisiejszej wierze chrześcijańskiej: Bóg zawsze przygląda się osobie darczyńcy, zanim oceni ofiarę, służbę lub modlitwę.

Zobacz również komentarz do 1 Sm 15,22; Ps 51,18-19.21.

4,17 Skąd Kain wziął żonę?

Do tego punktu w Księdze Rodzaju pojawiają się jedynie Adam i Ewa oraz Kain i Abel. Jednak najbardziej oczywista odpowiedź na to popularne pytanie jest taka, że Adam i Ewa mieli inne dzieci, także córki. W gruncie rzeczy, w Rdz 5,4 mówi dokładnie to: „[Adam] miał synów oraz córki".

Kain musiał więc poślubić swoją siostrę. Jednak przyznanie tego faktu niesie za sobą dalsze trudności: czy popełnił on zatem kazirodztwo?

W odpowiedzi na ten zarzut można przedstawić co najmniej dwa argumenty. Po pierwsze, jeśli tak jak wierzymy, rasa ludzka pochodzi od jednej pary, małżeństwa między tak blisko spokrewnionymi osobami były nieuniknione. Wy-

magać, żeby rasa rozwinęła się w jakiś inny sposób to niesłuszne oczekiwanie.

Po drugie, powinniśmy dokładniej przeanalizować pojęcie kazirodztwa. Na początku, grzech kazirodztwa był związany ze współżyciem między rodzicami i dziećmi. Dopiero później pojęcie kazirodztwa objęło również związki między rodzeństwem.

Za czasów Mojżesza istniały prawa dotyczące wszystkich form kazirodztwa (Kpł 18,7-17; 20,11-12.14.17.20-21; Pwt 23,1; 27,20.22.23). Prawa te jasno określają, że zakazane jest współżycie lub małżeństwo z matką, ojcem, macochą, siostrą, bratem, bratem przyrodnim, siostrą przyrodnią, wnuczką, synową, zięciem, ciotką, wujem lub szwagierką.

Równocześnie, Biblia mówi, że Abraham poślubił swoją siostrę przyrodnią (Rdz 20,12). Zatem w Piśmie Świętym, zjawisko to nie jest czymś nieznanym. W czasach przed Mojżeszem, wielu zakazanych później form kazirodztwa nie uważano za coś złego. Nawet ojciec Mojżesza, Amram, poślubił swoją ciotkę, siostrę jego ojca, Jokebed (Wj 6,20). Jako że w Egipcie małżeństwa między braćmi i siostrami w rodzie faraonów były normą aż do II wieku, prawo Mojżeszowe oznaczało radykalny rozłam z egipską przeszłością.

Genetyka nie zawsze była argumentem przeciw kazirodztwu. Endogamia w starożytności nie groziła żadnymi poważnymi komplikacjami genetycznymi. Obecnie, ryzyko wad genetycznych jest niezwykle wysokie. Ponieważ możliwości genetyczne Adama i Ewy były bardzo dobre, nie istniały biologiczne podstawy to tego, aby ograniczać zawieranie małżeństw w takim zakresie, jak stało się to konieczne później.

5,3-5 Jak to możliwe, że Adam żył 930 lat?

Każdy, kto czyta listę dziesięciu przedpotopowych patriarchów w Rdz 5 i następnie dziesięciu żyjących po potopie, w Rdz 11, nie może przejść obojętnie obok ich długowieczności. Jak to możliwe, że ci ludzie żyli tak długo?

Co więcej, zastanawia nas wiek, w jakim mogli oni wciąż mieć dzieci. Noe został dumnym ojcem w wieku ni mniej, ni więcej tylko pięciuset lat (Rdz 5,32)!

Próba pogodzenia ze sobą wyników badań naukowych i stwierdzeń zawartych w Piśmie Świętym to nie lada wyzwanie. Wydaje się, że opowieści o długowieczności patriarchów i wieku, w jakim ci ludzie wciąż byli zdolni płodzić dzieci wystarczają, aby zwątpić w słowa Pisma Świętego już podczas czytania jego pierwszych rozdziałów.

W rzeczywistości, rodowody przedstawione w Rdz 5 i 11 sprawiały zawsze tyle trudności, że od wieków cytowano je jako najlepszy przykład chronologicznych niemożliwości w Biblii. Rozwiązanie tego typu zagadnień leży jednak w zrozumieniu metody stosowanej przez pisarza.

W kwietniu 1890 r. William Henry Green z Uniwersytetu w Princeton napisał artykuł w *Bibliotheca Sacra*, w którym przedstawił niektóre zasady stosowane przez autorów Pisma Świętego podczas konstruowania rodowodów. Zasady te były następujące:

1. Stosowanie skrótów to podstawowa reguła, ponieważ pisarze nie chcieli zamieszczać na stronach więcej imion niż to było konieczne.

2. Pominięcia w rodowodach były dość normalne. Na przykład Mt 1,8 pomija trzy imiona pomiędzy Joramem i Ozjaszem; a dokładnie, Ochozjasza (2 Krl 8,25), Joasza (2 Krl 12,1) i Amazjasza (2 Krl 14,1). W wersecie 11 Mateusz omija Jojakima (2 Krl 23,34). Co więcej, w Mt 1,1 całe dwa tysiąclecia przeskakuje się dwoma susami: „Jezus Chrystus, syn Dawida [około 1000 przed Chr.], syna Abrahama [około 2000 przed Chr.]".

3. Długość biblijnego „pokolenia" to więcej niż nasze 20-30 lat. W syryjskim wynosi ona 80 lat. Często w Księdze Wyjścia jedno pokolenie liczy 100-120 lat.

4. Znaczenia słów *zrodził*, *syn*, *ojciec*, a nawet *porodziła syna* pełne są niuansów, które czę-

sto można odczytać z kontekstu. *Zrodzić* często znaczy nie więcej niż „stać się czyimś przodkiem". Być *ojcem,* często znaczy być dziadkiem lub pradziadkiem. Rzecz w tym, że następna kluczowa osoba była potomkiem mężczyzny określonego w tekście jako *ojciec.*

Najbardziej pouczająca lekcja zawarta jest w egipskim rodowodzie Kehata (Rdz 46,6-11), około 430 lat (Wj 12,40) przed wyjściem z Egiptu. Jeśli Mojżesz (jeden z linii Kehata) miał 80 lat w czasie wyjścia z Egiptu (Wj 7,7) i nie zakładamy istnienia żadnych luk (sugerowanych przez opisane wcześniej reguły), jako że skłaniają nas do tego powyższe dowody, dochodzimy do wniosku, że „dziadek" Mojżesza miał za życia Mojżesza 8 300 potomków. Wydaje się to zadziwiające, lecz prawdziwe zaskoczenie dopiero przed nami: 2 750 z tych 8 300 potomków to mężczyźni w wieku 30–50 lat (Lb 3,19.27-28.34; 4,36)! Trudno uwierzyć, żeby autorzy Pisma Świętego byli tak naiwni.

Rozdziały 5 i 11 Księgi Rodzaju trzymają się, z kilkoma wyjątkami, stereotypowej formuły, według której podaje się wiek patriarchy w momencie narodzin jego syna, ile lat przeżył po narodzeniu tego syna, a następnie ile lat przeżył w sumie aż do śmierci. Naszą uwagę przykuwa tutaj funkcja tych liczb.

Jako że Zilpie przypisuje się „urodzenie" (*jālaḏ*) swoich wnuków (Rdz 46,18), a Bilha również miała „urodzić" swoje wnuki (Rdz 46,25), wydaje się oczywiste, że właściwe użycie tych liczb w rodowodach może równie dobrze znaczyć, że B był dalekim krewnym A. W tym przypadku, wiek osoby A to wiek w momencie narodzin (nienazwanego) dziecka, którego potomkiem jest B.

Podany wiek „ojca" w momencie narodzin „syna" musi wyrażać rzeczywiste lata, jak się zaraz przekonamy. Połączenie linii ma miejsce nie w momencie podania wieku, w którym ojciec miał syna, ale w punkcie, gdzie zamiast imienia syna, podaje się imię następnego wartego uwagi potomka. Podane lata życia wskazują na fakt, że skutki Upadku człowieka nie wpłynęły jeszcze na siły rozrodcze człowieka tak bardzo, jak miało to miejsce w późniejszych czasach. Ta sama uwaga odnosi się oczywiście do ludzkiej długowieczności. Zapis chce podkreślić smutny fakt śmiertelności mężczyzn i kobiet na skutek grzechu w ogrodzie Eden. Powtarzająca się litania „i umarł" uderza z tego tekstu jak bicie dzwonu pogrzebowego.

Próby wyjaśnienia znaczenia tych liczb nie powiodły się ze względu na wewnętrzną wagę ich własnej argumentacji lub z braku możliwości zawarcia wszystkich danych w obrębie jednej teorii. Jedna z nieudanych prób polegała na tym, aby traktować imiona nie jako imiona pojedynczych osób, lecz jako nazwy plemion. Takie rozwiązanie wydawało się działać bez zarzutu, do momentu kiedy doszło do Henocha, który wstąpił do nieba. Wydaje się mało uzasadnione twierdzić, że całe plemię Henocha wstąpiło do nieba, tak więc pozostaje nam przyjąć, że imiona w rodowodzie naprawdę odnoszą się do osób.

Inne, równie nietrafne rozumowanie zakładało, że „lata" odnoszą się do systemu liczenia miesięcy lub czegoś w tym rodzaju. Zgodnie z tym założeniem, liczba lat zmniejszyłaby się dziesięcio- lub dwunastokrotnie. W rezultacie całkowity wiek Adama – 930 lat – można by było zredukować do bardziej wiarygodnych 93 lub 77 lat. Teoria ta napotyka problem, kiedy Nachor ma syna Teracha w wieku 29 lat w Rdz 11,24. Znaczyłoby to, że w rzeczywistości miał on dziecko w wieku 2,9 lub 2,4 lat! W tym przypadku wpadamy z deszczu pod rynnę. Niefortunnie dla tej teorii, nie istnieją w Biblii przykłady na to, żeby słowo rok odnosiło się do okresu krótszego niż rok słoneczny, do stosowania którego jesteśmy generalnie przyzwyczajeni.

Na koniec, jedno ważne ostrzeżenie: nie próbujcie dodawać do siebie wieku patriarchów w Rdz 5 i 11, oczekując, że otrzymacie biblijną datę narodzin człowieka. Powód tego ostrzeżenia jest oczywisty: Biblia nigdy nie dodaje do siebie tych liczb. Nie chodzi o to, że Biblia nigdy nie sumuje lat – mamy przecież 430 lat egipskiej

niewoli w Wj 12,40 oraz 480 lat w 1 Krl 6,1. Jednak w Rdz 5 i 11 autor nie traktuje liczb w ten sam sposób; my też nie powinniśmy.

Ci, którzy nie zastosowali się do tej prostej uwagi, twierdzili z całym przekonaniem, że rasa ludzka powstała 24 października 4004 przed Chr. o godzinie 9:30 GMT. Cyniczny William Brewster zażartował, że nad wyraz ostrożni naukowcy z Cambridge nie ośmielili się podać daty narodzin człowieka z większą precyzją!

Najwcześniejsza data związana z postacią biblijną, którą możemy określić to około 2100 przed Chr., kiedy narodził się Abram. Dane, jakie mamy obecnie do dyspozycji, nie pozwalają nam ustalić odpowiednika żadnej wcześniejszej daty w kalendarzu juliańskim.

Stworzenie wszechświata w Rdz 1,1 datuje się na „początek". Tego możemy być równie pewni, jak prawdziwości Bożego objawienia w Księdze Rodzaju. Stworzenie Adama nastąpiło sześć „dni" później, jednak należy mieć na uwadze, że dokładnie tam, w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, słowa *dzień* używa się w trzech różnych znaczeniach: (1) światło dzienne (Rdz 1,5); (2) doba (Rdz 1,14) oraz (3) epoka lub era, podobnie jak my używamy tego słowa mówiąc o czasach dorożek lub Abrahama Lincolna (w języku angielskim, słowo *day* - dzień, stosuje się w znaczeniu „czasów", „epoki" - przyp. tłum.). To znaczenie pojawia się w Rdz 2,4. Osobiście opowiadałbym się za teorią, że dzień oznacza tu erę, jako że według Księgi Rodzaju wszystko ma być ukończone szóstego „dnia". Nawiasem mówiąc, Kościół już od IV wieku wyznaje pogląd, że jeden dzień stworzenia odpowiada erze, głównie dzięki wpływowi św. Augustyna.

Tak więc Adam naprawdę żył 930 lat. Przypisywani mu synowie mogli być jego rodzonymi synami lub potomkami w linii prostej, na przestrzeni od dwóch do sześciu pokoleń.

Zobacz również rozdziały: „Dlaczego biblijne rodowody nie zawsze się ze sobą zgadzają?" oraz „Czy liczby w Starym Testamencie są zapisane poprawnie?"

5,4 Skąd się wzięły żony przedpotopowych patriarchów?

Zobacz komentarz do Rdz 4,17.

5,23-24 Co się stało z Henochem?

Wiele osób uważa, że w Starym Testamencie brakuje jednolitej i pewnej doktryny na temat życia po śmierci. Tylko jedna wzmianka w Starym Testamencie traktowana jest przez większość biblistów jako wyraźne i niekwestionowane odniesienie do zmartwychwstania zmarłych, Dn 12,2: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie". Niestety, jednak nawet ci, którzy się z tym zgadzają, błędnie lokalizują Daniela w II wieku przed Chr.

Kilku uczonych chciałoby do powyższego wersetu dodać Iz 26,19 i potraktować go jako drugi fragment potwierdzający obecność idei wskrzeszenia zmarłych w Starym Testamencie. Brzmi on: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych".

Niemniej jednak, zadziwiająca ilość uczonych mężczyzn i kobiet odrzuca nawet te dwa fragmenty i uważa, że Stary Testament nie naucza praktycznie niczego na temat powtórnego życia po śmierci.

Prawda jest taka, że w starożytności ludzie byli bardziej zaznajomieni z tematem życia po śmierci niż nam współczesnym się wydaje. Ludzie starożytnego Bliskiego Wschodu pisali obszernie o tym, jak wygląda życie po tym, jak człowiek opuści tę ziemię. Wystarczy sięgnąć po tak reprezentatywne dzieła jak Epos o Gilgameszu, Zejście Isztar do Świata Podziemnego, Ksiega Umarłych czy Teksty Piramid. W rzeczy samej, cała ekonomia Egiptu obracała się wokół kultu zmarłych, ponieważ wszyscy, którzy chcieli dostąpić życia po śmierci, musieli być pochowani

wokół piramidy faraona. To, czego ci Egipcjanie oczekiwali w życiu pozagrobowym można odczytać ze scen przedstawionych na ścianach ich grobowców: jedzenia, picia, śpiewu i wszelkich radości życia. Każda radość miała być oczywiście spotęgowana i wciąż doznawana poprzez ciało.

Kiedy Abraham dotarł do Egiptu, koncepcje te były już wypisane hieroglifami, wymalowane na ścianach i przedstawione za pomocą modeli z gliny tak, żeby każdy mógł dostrzec istotę rzeczy. Życie pozagrobowe nie jest nowoczesną doktryną opracowaną przez wykształcone społeczeństwo, które zaczęło myśleć bardziej abstrakcyjnie o sobie i swoich czasach. Przeciwnie, koncepcja życia pozagrobowego wyraża pradawny głód, który istniał w sercu ludzkości dawno, zanim pojawili się na świecie patriarchowie, prorocy i królowie Starego Testamentu. Dlaczego mielibyśmy przypisywać tę ideę do II-III wieku przed Chr., jeśli już w III i II tysiącleciu przed Chr. istniały silne dowody na jej poparcie?

Najwcześniejsza wzmianka w Biblii dotycząca śmiertelnika zamieszkującego wieczne królestwo Boże pojawia się w Rdz 5,24. Czytamy tu, że mężczyzna o imieniu Henoch żył 365 lat, przez cały czas „w przyjaźni z Bogiem". Nagle „znikł, bo zabrał go Bóg".

Henoch, którego imię znaczy „nowicjusz", musiał być nadzwyczajnie pobożny - nie, żeby zasłużył na to wyróżnienie odsuwając się od świata i kontemplując wyłącznie boską obecność. Był on także ojcem sławnego Matuzalema (człowieka, który żył na Ziemi najdłużej, 969 lat!). Miał on też innych synów i córki. Człowiek ten nie odciął się od codziennej pracy i problemów, jakie przynosiło życie. Mimo wszystko, zdołał pozostać w przyjaźni z Bogiem - „chodził z Bogiem".

Jako że fakt stałego pozostawania w przyjaźni („chodzenia") z Bogiem przypisuje się jedynie Henochowi i Noemu (Rdz 6,9), warto zauważyć, że według Ml 2,6 pojęcie to oznaczało najwyższy stopień bliskości z Bogiem. Cóż za wyróżnienie dla śmiertelnika, który jest również grzesznikiem! Z drugiej strony, Wj 33,20 mówi, że „żaden człowiek nie może oglądać mojego [Boga] oblicza i pozostać przy życiu", zatem widoczne, fizyczne spotkanie z Bogiem jest niemożliwe.

Wielu jest zdania, że dopiero w Nowym Testamencie pojawia się możliwość takiego zbliżenia i duchowej łączności z Bogiem. Jednak istniał ktoś, kto osiągnął taką nieprzerwaną świadomość Boga żywego, że zdaje się ona pasować do tego, czego doświadczamy my w epoce po Nowym Testamencie.

Po 365 latach przyjaźni z Wszechmogącym, Bóg nagle „zabrał" Henocha. Co może znaczyć, że go „zabrał"?

Rdzeń hebrajskiego słowa oznaczającego *zabrać* pojawia się w Starym Testamencie ponad tysiąc razy. Jednak w dwóch przypadkach - wspomnianym fragmencie z 5 rozdziału Księgi Rodzaju i w opisie wniebowzięcia w 2 Krl 2,3.10-11 - odnosi się on do „uniesienia" człowieka do Nieba.

Czy w świetle tych dwóch przypadków fizycznego wniebowzięcia, można znaleźć w Starym Testamencie inne fragmenty o podobnym znaczeniu?

Istnieją dwa przypadki, w których mowa jest o czymś więcej niż zwykłym ratunku od śmierci lub udręki. Psalm 49 pokazuje, jak wiele różni koniec życia sprawiedliwych i niegodziwców. Niegodziwi porównani są „do bydląt, które giną" (Ps 49,13.21) bez nadziei na to „by móc żyć na wieki i nie doznać zagłady" (Ps 49,10). Niemniej jednak, sprawiedliwi mogą oczekiwać, że „Bóg wyzwoli [ich] duszę z mocy Szeolu, bo [ich] zabierze" (Ps 49,16). Założenie jest podobne jak w Rdz 5,24: Bóg nas pochwyci, zabierze lub przyjmie do siebie, kiedy umrzemy. Jeśli psalmista miałby na myśli uratowanie od śmierci na kilka lat, ze świadomością, że w końcu będzie musiał umrzeć tak samo jak bydlęta, psalm nie miałby istotnego sensu.

Psalm 73,23-25 podobnie porównuje ze sobą los sprawiedliwych i niegodziwych. Ponownie pojawia się wiara, która sięga poza obecne życie, a tekst koncentruje się na czasowniku „za-

bierać" (po hebrajsku *lāqaḥ*). Psalmista mówi: „Prowadzisz mnie według swojej rady i przyjmujesz mię na koniec do chwały" (Ps 73,24).

W związku tym, można stwierdzić, że istnieją bardzo mocne dowody na gruncie językowym i pojęciowym na to, że „zabranie" kogoś z tej ziemi może oznaczać, że śmiertelnicy mogą zamieszkać w królestwie Bożym. Dla tego, kto wierzył w Jahwe w czasach Starego Testamentu, śmierć nie oznaczała końca. Po śmierci było życie, życie w obecności Boga żywego. Chociaż Henoch nie doświadczył „zmartwychwstania", doświadczył gloryfikacji. Razem z Eliaszem wykroczył poza życie śmiertelnika i odszedł w swoim ciele, aby być z Bogiem. Ponieważ Henoch nie umarł, nie mógł zmartwychwstać.

Taka wizja natychmiastowego dostępu do Boga kończy wszelkie spekulacje na temat stanów pośrednich, przejściowych pomieszczeń lub lokalizacji, jako niezgodnych z Pismem Świętym. Stwierdzenie, że wyznawcy Starego Testamentu zajmowali w Szeolu osobny przedział lub przebywali w czymś w rodzaju czyśćca, kłóci się wyraźnie z faktem, że Bóg zabrał Henocha i Eliasza „do siebie".

Nie jest natomiast ani dziwne, ani błędne rozumienie, że Stary Testament daje nam nadzieję na osobistą wspólnotę z Bogiem w życiu pozagrobowym w prawdziwym ciele. Nadzieja ta jest nauką płynącą z samego tekstu.

Zobacz również komentarz do Rdz 25,8; Hi 19,25-27; Ps 49,13.21; Koh 3,19-21.

6,1-4 Kto brał za żony córki człowiecze?

Niewiele tekstów w historii interpretacji wzbudziło więcej ciekawości i dało początek tylu rozbieżnym opiniom co Rdz 6,1-4. Fragment ten jest zarówno łatwo prowadzący do błędnego zinterpretowania go, jak i niezwykle zagadkowy.

W tej krótkiej opowieści najtrudniej zidentyfikować głównych bohaterów: „synów Boga", „córki człowiecze" oraz „gigantów". Każda z trzech głównych teorii dotyczących identyfikacji tych trzech grup bohaterów ma imponującą ilość zwolenników. Wspomniane trzy stanowiska można nazwać następująco: „teoria kosmologicznego skrzyżowania ras" (aniołów i ludzi), „teoria religijnego skrzyżowania ras" (boskich Setytów i ziemskich Kainitów) oraz „teoria socjologicznego skrzyżowania ras" (despotycznych arystokratów z pięknymi kobietami z ludu).

Nie ulega wątpliwości, że teoria, którą można uważać za najstarszą, to teoria kosmologicznego skrzyżowania ras, inaczej teoria aniołów. Wersety 6,1 - 7,6 pseudoepigraficznej i niekanonicznej 1 Księgi Henocha, pochodzącej z około 200 r. przed Chr., opowiadają, jak dwustu aniołów pod wodzą Szemhazaja zauważyło, że ludzie mają niezwykle piękne córki. Zapragnęli ich dla siebie, wspólnie złożyli więc przysięgę, że zstąpią na ziemię i każdy weźmie sobie żonę. Nauczyli swoje żony magicznej medycyny, zaklęć, zbierania korzeni i opiekowania się roślinami. Kiedy kobiety zaszły w ciążę, wydały na świat gigantów, którzy mierzyli po trzysta łokci. Giganci zjadali całą żywność, wywołując tym samym głęboką nienawiść mieszkańców ziemi. Wkrótce zaczęli pożerać ludzi, ptaki, dzikie zwierzęta, gady i ryby. Wtedy to ziemia, która miała już dosyć tych wielkich tyranów, wysunęła przeciw nim oskarżenie.

Słynny żydowski historyk Józef Flawiusz (ur. 37 przed Chr.) również wydaje się zgadzać z tą teorią. Pisze on, że wielu aniołów przebywało w towarzystwie kobiet i poczęło synów, którzy okazali się niesprawiedliwi (*Antiquities* 1,3,1). Podobnie greckie tłumaczenie Biblii z III w. przed Chr. tłumaczy frazę „synowie Boga" z Rdz 6,2 jako „aniołowie Boga". Jednak mimo że teoria kosmologicznego skrzyżowania ras ma korzenie w starożytności, wiążą się z nią tak potężne problemy, że lepiej nie traktować jej jako rozwiązania. Chociaż termin „synowie Boży" rzeczywiście pojawia się w Księdze Hioba 1,6; 2,1 i 38,7 ze znaczeniem „aniołowie" (a w Ps 29,1 i Ps 89,7 określenie „synowie Boży" również odnosi się do

aniołów), do omawianego fragmentu znaczenie to nie pasuje z kilku powodów.

Nigdzie indziej w Piśmie Świętym nie wspomina się o tym, żeby aniołowie zawierali małżeństwa z ludźmi. Co więcej, nasz Pan jasno stwierdził, że aniołowie „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić" (Mk 12,25). I mimo że w Septuagincie wyrażenie to przetłumaczono jako „aniołowie", to tylko manuskrypt aleksandryjski interpretuje je w ten sposób. Krytyczne wydanie Alfreda Rahlfsa nie odzwierciedla tej interpretacji.

Jeszcze większy problem stanowi pytanie, dlaczego Sąd Ostateczny miał spaść na ludzi i na ziemię, jeśli wszystkiemu winni byli aniołowie. Bóg powinien spuścić potop na niebo, a nie na ziemię. Winowajcy zeszli na ziemię z góry; kobiety nie zrobiły nic poza tym, że były piękne!

Niektórzy jednak odwołują się do fragmentów Nowego Testamentu, 1 P 3,18-20, 2 P 2,4 oraz Jud 6-7, by znaleźć więcej dowodów na poparcie anielskiej teorii. Jednak fragmenty te nie mówią ani słowa o małżeństwach z aniołami. Wnioskowanie na podstawie określenia „w podobny sposób" (Jud 7), że grzech Sodomy i Gomory jest taki sam jak grzech w Rdz 6,1-4 to przesada, bo grzech sodomii to nie to samo co poślubienie kobiety z innej części wszechświata! W rzeczywistości, określenie „w podobny sposób" nie odnosi się do porównania grzechu popełnionego przez aniołów z grzechem popełnionym przez mieszkańców Sodomy i Gomory; porównanie zachodzi tutaj między grzechem Sodomy i Gomory a grzechami „miast w sąsiedztwie" (czyli Admy i Seboim; patrz Pwt 29,22 i Oz 11,8). Tak więc grzechy aniołów (Jud 6) i grzechy pięciu miast niziny (Jud 7) przedstawione są jako ostrzeżenie przed tym, co może spotkać innych. Upadek aniołów wspomniany przez Judę miał miejsce po upadku Lucyfera. Łączenie tego upadku z czasem potopu tylko na podstawie zbliżonych odniesień w Jud 4-7 wymagałoby połączenia potopu z upadkiem pięciu miast na nizinie. Ale wydarzenia opisywane przez Judę nie następują jednocześnie, tylko jedno po drugim: (1) upadek szatana (Jud 4), (2) modlitwa Noego przed potopem (Jud 5) oraz (3) upadek Sodomy i Gomory (Jud 7).

Uznanie, że „giganci" byli rezultatem współżycia aniołów z ludźmi wykracza poza wszystkie informacje, jakie znajdujemy w Piśmie Świętym. Czy do płodzenia potomstwa aniołowie nie potrzebowali ciała? A może już mieli prawdziwe ciała? A może wykształcili ciało siłą jakichś tajemniczych, wewnętrznych, zbuntowanych mocy? Jakakolwiek próba odpowiedzi na takie pytania byłaby czysto spekulatywna. Użycie pism nieobjętych kanonem, np. Księgi Henocha, jako dowodu przeciwko Pismu Świętemu lub nawet na poparcie go, byłoby krokiem bezprecedensowym.

Teoria religijnego skrzyżowania ras, utożsamia „synów Bożych" z pobożną linią Seta. Biorąc pod uwagę grzech, jaki popełnili, postrzega się ich generalnie jako odszczepieńców. „Córki człowiecze" reprezentują niepobożną linię Kaina. Chodziłoby zatem o grzech „mezaliansu religijnego" – czyli małżeństw między wierzącymi i niewierzącymi.

Ale również ten pogląd nie zgadza się z informacjami zawartymi w Biblii. Interpretuje on termin „ludzie" w wersecie 1 i 2 na dwa różne sposoby: w wersecie 1, jako całą ludzkość jako gatunek, a w wersecie 2 wyłącznie jako linię Kainitów. Nie ma powodu, by sugerować, że znaczenie tego słowa zmienia się tak nagle, bez żadnej wskazówki w tekście.

Jeszcze bardziej niepokojąca jest kwestia potomstwa. Dlaczego religijnie mieszane małżeństwa miałyby skutkować narodzinami *nᵉp̄ilîm-gibbôrîm* (lub, jak niektórzy tłumaczą to hebrajskie wyrażenie: „gigantów")? Czy skrzyżowanie genów pogan i ludzi pobożnych sprawia, że DNA potomka staje się dzikie i groteskowe?

Zarówno teorię skrzyżowania religijnego, jak i kosmologicznego, powinno się odrzucić. Żadna z nich nie jest w stanie sprostać argumentom zawartym w omawianym fragmencie.

Najlepsza interpretacja tego tekstu to teoria skrzyżowania socjologicznego. „Synowie Boga" to

wczesne, lecz typowe odniesienie do posiadaczy tytułów królewskich, szlacheckich i arystokratycznych na dawnym Bliskim Wschodzie. Ci żądni władzy despoci pragnęli nie tylko rządzić, ale również zdobywać uznanie (albo sławę - Rdz 6,4).

W poszukiwaniu renomy i reputacji, despotycznie uzurpowali sobie prawa do kontroli ziem, którymi rządzili, jak gdyby nie byli odpowiedzialni przed nikim, tylko przed sobą. W ten sposób wypaczyli pojęcie władzy i opieki, które Bóg stworzył, aby załagodzić niesprawiedliwość panującą na ziemi (Rdz 6,5-6; patrz również Rdz 10,8-12). Stali się również poligamistami, brali i poślubiali „wszystkie [kobiety], jakie im się tylko podobały" (Rdz 6,2).

Jakie mamy dowody na to, że ta teoria jest słuszna? Istnieje za tym pięć argumentów. (1) Starożytne aramejskie targumy tłumaczą „synów Bożych" jako „synów szlacheckich" (Targum Onkelos), a w greckim przekładzie Symmacha czytamy o „synach królów lub lordów". (2) Słowa *bogowie* (po hebrajsku *ʾĕlōhîm*) używa się w Biblii dla określenia ludzi, którzy pracowali jako urzędnicy administracyjni bądź sędziowie („Tedy przywiedzie go pan jego do sędziów [*ʾĕlōhîm*]", Wj 21,6 Biblia Gdańska; patrz również Wj 22,8; Ps 82,1.6). (3) Jeśli chodzi o strukturę, opis Kainity Lameka (Rdz 4,19-24) jest bardzo podobny do opisu „synów bożych" w Rdz 6,1-4. W obu przypadkach mówi się o poślubianiu kobiet, wydawaniu na świat potomstwa i innych dynastycznych faktach. Pierwszy fragment kończy się dumną deklaracją Lameka o jego sądach, a drugi sądem Bożym. Lamek był bigamistą (Rdz 4,19) i stosował tyranię, aby uskuteczniać swoją politykę. Opisy te są zbliżone i oba wspominają o tyranii, korupcji i poligamii. (4) Bliskowschodnie odkrycia potwierdzają, że poganie używali tytułów bogów i bogiń, aby podkreślić władzę i prestiż rządów Egiptu i Mezopotamii - stąd określenie „synowie Boga". Piąty i ostatni dowód wiąże się z *nᵉpīlîm/gibbôrîm* z Rdz 6,4. Słowo *nᵉpīlîm* pojawia się jedynie tutaj i w Księdze Liczb 13,33, gdzie odnosi się do Anakitów, którzy byli bardzo wysocy. Podstawą znaczenia słowa *nᵉpīlîm* jest „upadać". Niemniej jednak, w Rdz 6,4 *nᵉpīlîm* wiąże się z terminem *gibbôrîm*. Słowo *gibbôrîm* pochodzi od *gibbôr*, co znaczy „potężny człowiek charakteryzujący się męstwem, bogactwem lub władzą". Nimrod, w Rdz 10,8, to był właśnie taki *gibbôr*. Był on również królem kraju Szinear. Stąd można wnioskować, że znaczenie *nᵉpīlîm/gibbôrîm* to nie „giganci", a raczej „książęta", „arystokraci" lub „wielcy mężowie".

Rdz 6,1-4 najlepiej więc rozumieć jako opis ambitnych, despotycznych i autokratycznych władców, przejmujących kobiety i władzę, aby uzyskać całą możliwą kontrolę i sławę, jaka była w ich zasięgu. Nic dziwnego, że ich potomstwo zostało tak pokrzywdzone - stało się tak dlatego, że Bóg ubolewał nad niegodziwością rozprzestrzeniającą się na ziemi. Wszystko co zajmowało serca i umysły ludzi było złe. Potop musiał nadejść, aby ukarać rodzaj ludzki za wypaczenie władzy, państwa, sprawiedliwości i ludzkiej seksualności.

6,6 Czy Bóg zmieniał zdanie?

W Ml 3,6 Bóg zapewnia: „Ja, Pan, nie odmieniam się". Dlatego też, doktryna chrześcijańska naucza, że Bóg jest niezmienny - czyli stały. Obietnica tej stałości i konsekwencji w naturze i charakterze Boga przez wieki dodawała otuchy wielu wiernym. Kiedy wszystko inne się zmienia pamiętamy, że żywy Bóg nigdy nie zawodzi i nie wypiera się tego, kim jest i co obiecał.

Dlatego też, zrozumiałe jest, że kiedy czytamy, że Bóg „zasmucił się" i „żałował, że stworzył ludzi na ziemi" (Rdz 6,6) czujemy się zaskoczeni. Jak to możliwe, że ten sam kanon Pisma Świętego naucza równocześnie o stałości i zmienności Boga?

Fraza „Bóg żałował (zaniechał)" powtarza się w Biblii często. Na przykład w Wj 32,14 czytamy: „Wówczas to [po tym jak Mojżesz wstawił

się za Izraelitami] Pan zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud". Inny przykład, z 1 Sm 15,11: „*Żałuję* tego, że Saula ustanowiłem królem, gdyż ode mnie odstąpił i nie wypełniał moich przykazań". Podobnie w Jr 26,3 (Biblia Warszawska): „Może usłuchają i zawrócą, każdy ze swojej złej drogi, a Ja *pożałuję* zła, które zamyślam sprowadzić na nich z powodu złych ich uczynków". (Zob. również Jr 26,13.19; Jon 3,10.)

Hebrajski rdzeń wszystkich słów tłumaczonych jako „żałować" to *nḥm*. Na początku, rdzeń ten oddawał prawdopodobnie ideę głębokiego odetchnięcia lub westchnienia. Sugeruje to fizyczne okazanie uczuć - żalu, współczucia lub pocieszenia. Rdzeń ten pojawia się w imionach takich jak Nehemiasz, Nahum czy Menachem.

Kiedy wspomina się o tym, że Bóg czegoś żałuje, nie chodzi o to, że zmienił się Jego charakter lub stanowisko w jakiejś sprawie. Zamiast tego, mamy tutaj użycie (dość nieadekwatne) terminu opisującego ludzką reakcję, odniesionego do doskonale dobrego i koniecznego działania boskiego. Nazywa się to *antropomorfizmem*.

Kiedy Biblia mówi, że Bóg czegoś żałuje, oznacza to, że Jego uczucia w stosunku do danej osoby lub grupy osób zmieniły się w reakcji na jakąś zmianę ze strony obiektu boskich działań lub pośrednika, który włączył się w te działania (często na życzenie samego Boga). Często ten sam fragment tekstu, który mówi o żalu odczuwanym przez Boga, równocześnie zdecydowanie zaprzecza jakimkolwiek zmianom w planie, zamyśle czy charakterze Boga. Tak więc 1 Sm 15,29 przypomina nam, że „Chwała Izraela nie kłamie i nie żałuje, gdyż to nie człowiek, aby żałował". Jednak Samuel wygłasza to stwierdzenie dzień po tym, jak Pan powiedział mu, że żałuje tego, że uczynił Saula królem (1 Sm 15,11).

Z naszej ludzkiej perspektywy użycie tego słowa oznacza, że Bóg zmienił zdanie. Jednak określenie „żałować" użyte w odniesieniu do Boga jest *antropopatyczne* (tzn. opisuje naszego Pana z punktu widzenia ludzkich emocji i uczuć).

W Rdz 6,6 żal Boga to naturalna reakcja na nieustanne panowanie grzechu i zła na świecie. W innym miejscu, podobne zdanie mówi, że ludzki grzech wypełnił jego serce bólem. Nie oznacza to zmiany ani zamysłu, ani charakteru, a jedynie pokazuje, że Bóg ma uczucia, że może reagować i rzeczywiście reaguje na nasze dobre lub złe postępowanie, jeśli na to zasłużymy.

Rzecz w tym, że niezmienność nie powinna być rozumiana jako rodzaj zastygnięcia w bezruchu. Bóg nie jest nieczułą istotą, która nie reaguje, kiedy zmieniają się okoliczności lub otaczający Go ludzie. Jest On żywą osobą i jako taki, może zmieniać swe postawy i reakcje, kiedy sytuacja tego wymaga. Nie zmienia się Jego charakter, osoba ani ogólny plan. Może On jednak reagować i reaguje na to, kiedy zmieniamy się my.

Zobacz również komentarz do 1 Sm 15,29; Jon 4,1-2.

6,9 Czy Noe był doskonały?

Rdz 6,9 to trudny werset, ponieważ wynika z niego, że Noe był człowiekiem moralnie i duchowo doskonałym. Jak udało się Noemu osiągnąć taki poziom doskonałości, jeśli przyszedł na świat po upadku ludzkości? Czy był on pozbawiony grzesznej natury i nie skłaniał się ku nieprawości tak jak reszta ludzkości? A, jeśli tak nie było, co większość przyznaje, to w jakim sensie mówi się, że był on człowiekiem „prawym" i „nieskazitelnym"?

Noe, Daniel i Hiob wyróżniali się z powodu swej sprawiedliwości (Ez 14,14.20), ale jako ludzie nie ustanawiali standardów dla innych. Standardem, który oni przedstawiali, jest sam Pan, który ustanawia standardy. Jego charakter i wola stanowią etyczne i moralne kryterium dla wszystkich.

Hebrajskie słowo *cadîq* (o tym samym rdzeniu co inne hebrajskie słowo *cedeq*) oznacza dokładnie zgodność ze standardem. Pierwotne znaczenie mogło być zbliżone do „być prostym".

Stąd wzięły się pojęcia takie jak „norma" i „mieć słuszność". Instancją wytyczającą standardy tego, co moralne i etycznie poprawne, był i jest wyłącznie sam Bóg. „Pan jest sprawiedliwy [*cadiq*] na wszystkich swych drogach i łaskawy we wszystkich swoich dziełach" (Ps 145,17). Normy i wyroki ustanowione Jego słowem są zatem sprawiedliwe (Ps 119,144.160.172).

Niektóre wcześniejsze zastosowania tego słowa pojawiają się w związku z wykonywaniem funkcji i podejmowaniem decyzji przez izraelskich sędziów. Ostrzegano ich: „Nie będziecie wydawać niesprawiedliwych wyroków. Nie będziesz stronniczym na korzyść ubogiego, ani nie będziesz miał względów dla bogatego. Sprawiedliwie [*cedeq*] będziesz sądził bliźniego" (Kpł 19,15). Ten sam rodzaj „sprawiedliwości" odnosił się do wag i odważników: „Będziecie mieć wagi *sprawiedliwe*, odważniki *sprawiedliwe*, *sprawiedliwą* efę, *sprawiedliwy* hin" (Kpł 19,36). Sprawiedliwość Boga jest zatem przeciwieństwem oszustw i podstępów w handlu i w sądach.

Sprawiedliwość odnosi się do trzech rodzajów relacji międzyludzkich: etycznych, sądowych i teologicznych. Żadna z tych trzech dziedzin nie zależała od ówczesnych zasad lub praktyk; sprawiedliwość, której żądał Bóg, znaleźć można było jedynie w standardach określonych Jego Słowem. Etyka dotyczyła wzajemnego traktowania się ludzi. Aspekt sądowniczy wymagał równości między prawami małych i wielkich, bogatych i biednych. Aspekt teologiczny wymagał, aby lud Boży żył w świętości, podążając ścieżką wyznaczoną przez Bożą sprawiedliwość.

Noe spełniał wymogi określone przez Boga. Kiedy wszyscy wokół niego pogrążali się w niegodziwości i zasługiwali na Boży gniew i karę, Noe pragnął podążać ścieżką wyznaczoną przez osobę i naturę Boga. Był wytrwały i nie wpływało na niego nic z tego, co działo się wokół niego.

Określenie *sprawiedliwy* oznacza po prostu, że Noe zaakceptował standardy sprawiedliwości i przestrzegał ich w swoim życiu i działaniu. Nie znaczy to, że był on doskonały. Słowo to nie niesie za sobą całkowitej aprobaty dla wszystkich jego działań, nie większej aprobaty niż w odniesieniu do Tamar w Rdz 38,26. Tekst zawiera porównanie prawości Tamar i Judy. Kiedy Juda zostaje zdemaskowany jako cudzołożnik, z którym Tamar zaszła w ciążę, mówi: „Ona jest sprawiedliwsza ode mnie" – czyli że ona miała większe prawo postąpić tak, jak postąpiła, niż Juda zrobić to, co zrobił. Trudno to uznać za kompletną aprobatę Tamar i jej postępowania. To samo słowo nie wyraża również całkowitego poparcia dla Noego.

Noe spełniał podstawowy warunek postawiony przez Boga i dowiódł tego swoim postępowaniem. Widać to również w zdaniu „żył w przyjaźni z Bogiem" – to samo określenie użyte zostało w odniesieniu do Henocha (Rdz 5,24).

Wciąż jednak pozostawia to bez rozwiązania problem nazwania Noego „nieskazitelnym" i „doskonałym". Pismo Święte opisuje jeden wyróżniający się przykład człowieka „doskonałego": Hioba. Określa się go jako „prawego" (Hi 1,1). On sam uważa się za „czystego" i „prawego" (Hi 9,21-22; 12,4; 31,6). Nawet po ciężkim oskarżeniu o zupełnie przeciwną postawę, Hiob trzyma się tego, że jest „czysty" (Hi 27,5). I nie tylko on tak sądzi, gdyż jego żona również przypisuje mu „prawość" (Hi 2,9). Nawet Jahwe w Niebie zgadza się, że Hiob jest naprawdę „prawy" i „sprawiedliwy" (Hi 1,8; 2,3).

Mimo wszystkich tych pochwał, Hiob uważa się za grzesznika i pyta: „Czy człowiek jest prawy przed Bogiem?" (Hi 9,2). Następnie przyznaje się do grzechu (Hi 10,6; 14,16-17). Dlatego też użycie słowa *nieskazitelny* lub *idealny* nie oznacza, że ktoś osiągnął doskonałość lub stan, w którym nie popełnia już grzechów. Nawet pewna istota w Edenie (prawdopodobnie Lucyfer), która została stworzona jako „doskonała" okazała się zdolna do grzechu (Ez 28,13-15).

Rdzeń hebrajskiego słowa oznaczającego *doskonały* zawiera w sobie ideę kompletności. Możemy zatem dojść do wniosku, że Noe spełniał ogólne standardy wyznaczone przez Boga

i że jego życie było „kompletne" i nie brakowało w nim żadnej z podstawowych wartości.

Określenie „wśród współczesnych sobie ludzi" jeszcze wyraźniej wskazuje na to, że prawość i nieskazitelność wyróżniała Noego na tle grzeszności jemu współczesnych.

Tak samo jak Hiob, który musiał się przyznać do grzechu, Noe jest określany w Piśmie Świętym jako prawy i nieskazitelny, a potem czytamy, że odurzył się owocem winorośli (Rdz 9,21). Wynika z tego jasno, że słowa *prawość* i *nieskazitelność* nie wskazują na doskonałość i bezgrzeszność. Zamiast tego, określają one osobę, która żyła w przyjaźni z Bogiem i dawało jej radość postępowanie w zgodzie z Jego słowem oraz spełnianie wyznaczonych przez Niego standardów.

6,19-20; 7,2-3 Jak wiele zwierząt weszło na Arkę?

Przez ostatnie półtora wieku przeważająca nieewangeliczna interpretacja historii Noego widziała w niej nie jedną, ale przynajmniej dwie odrębne historie, niezgrabnie pozszywane w próbie uzyskania jednej całości. Dowód, jaki przedstawia się w obronie istnienia dwóch oryginalnych historii, to fakt, że Noe najpierw miał zabrać na Arkę parę zwierząt każdego gatunku, a potem po siedem z każdego czystego gatunku.

W końcowej analizie, według jednego z uznanych krytyków, istnieje tylko jeden dowód na niejednolitość historii Noego, mianowicie *powtórzenia*. Jego zdaniem, powtórzenia nie mają sensu, dopóki nie założymy, że nastąpiło połączenie dwóch lub więcej historii.

Powtórzenie może czasem być oznaką rozbieżnych tradycji lub pracy redaktora, który spoił ze sobą kilka wersji tej samej historii, a nawet różnych historii. Jednak zjawisko to posiada również inne wytłumaczenia. Powtórzenie to jedno z podstawowych narzędzi artysty literata. Jego obecność niekoniecznie musi wskazywać na to, że tekst literacki jest złożoną mieszanką niejednorodnych elementów pochodzących z różnych źródeł, mówionych lub pisanych.

Podzielane przez wielu zdanie, że Rdz 6,19-20 pochodzi ze źródła kapłańskiego z około 450 r. przed Chr., a Rdz 7,2-3 z wcześniejszego źródła jahwistycznego z około 850 r. przed Chr., oznaczałoby, że redaktor tego materiału pozostawił tę sprzeczność bez zmian. Nie potrzeba tak ekstrawaganckich teorii, zwłaszcza, jeśli dysponujemy historią potopu spisaną 2000 lat przed Chr. w Mezopotamii: Epos o Gilgameszu, gdzie pojawia się wiele szczegółów zbliżonych do opisu z Księgi Rodzaju. Trudno, aby odkryty dopiero w XX w. Epos o Gilgameszu opierał się na tzw. kapłańskich i jahwistycznych źródłach z V i IX w. przed Chr., jeśli sam został napisany i pogrzebany dużo wcześniej. Dlaczego więc mielibyśmy przypuszczać, że Księga Rodzaju uwzględnia rzekomo tak późne źródła?

Prawda jest taka, że owe dwa fragmenty w obecnej formie nie są wcale tak trudne do pogodzenia. Rdz 7,2-3 jest po prostu bardziej precyzyjny niż Rdz 6,19-20, jeśli chodzi o rodzaj i liczbę zwierząt i ptaków, które mają wejść na Arkę.

Pierwsza instrukcja, jaką dostał Noe, kazała mu przyjąć na Arkę po parze spośród wszystkich zwierząt, aby ocalić je od zagłady (Rdz 6,19-20). To była podstawowa zasada. Następnie dostał on dokładniejsze wskazówki, aby przyjąć po siedem par każdego ze zwierząt czystych, jak również po siedem par każdego gatunku ptaków. Cel tego zalecenia miał wyjść na jaw dopiero po potopie. Ptaki miały przeprowadzić rozpoznanie na ziemi (Rdz 8,7-12), a czyste ptaki i zwierzęta miały zostać złożone w ofierze Panu (Rdz 8,20). Jeśli Noe zabrałby ze sobą tylko po jednej parze, a następnie złożył każdą z tych par w ofierze, gatunki te zupełnie by wyginęły. (Gatunek wyginąłby również wtedy, gdyby choć tylko jedno zwierzę z pary złożono w ofierze – przyp. red.).

Najprostsze i najbardziej adekwatne wytłumaczenie jest takie, że rozdział 6 Księgi Rodzaju zawiera ogólne, uproszczone wskazówki – „po parze z każdego gatunku". Po tym, jak Noe zro-

zumiał te ogólne instrukcje, Bóg wytłumaczył mu dokładnie, jaką rolę miały odegrać czyste zwierzęta i ptaki.

Pismo Święte nie wyjaśnia, skąd wzięło się rozróżnienie pomiędzy „czystymi" i „nieczystymi". Później, prawo Mojżeszowe zatwierdzi i formalnie zdefiniuje ten podział. Pozbawieni jesteśmy jednak jakiejkolwiek wskazówki na temat pochodzenia owego rozróżnienia, podobnie jak nie wiemy, skąd i kiedy wzięła początek idea składania ofiar. Kain i Abel obaj złożyli ofiary, ale brak jest zapisu oficjalnej deklaracji dającej początek temu rytuałowi. (Choć już Adam i Ewa okryli swą wstydliwą nagość skórami zwierząt (Rdz 3,21), co wskazuje na konieczność złożenia krwawej ofiary dla usunięcia skutków grzechu - przyp. red.)

Jeśli jacyś analitycy nadal pragną usunąć czyste zwierzęta z tzw. kapłańskiej wersji historii potopu, wprowadzają w ten sposób w to, co nazywają jahwistyczną wersją tej samej historii, to samo powtórzenie, które wcześniej uznali za dowód istnienia różnych źródeł. To zbyt wysoka cena za to, żeby móc uniknąć stwierdzenia, że może relacja z wprowadzenia na pokład arki par zwierząt nieczystych ma związek z wprowadzeniem siedmiu par zwierząt czystych. Rdz 7,6-15 nie potwierdza teorii o jahwistycznych i kapłańskich źródłach, a nawet stanowi istotny problem dla takiej analizy źródeł materiału.

7,19 Potop na całej ziemi?

Jaki rozmiar miał potop z punktu widzenia geografii? Jeśli woda zakryła wszystkie góry, jakie były pod niebem, musiała ona, w zgodzie z dzisiejszą topografią, podnieść się do poziomu około sześciu mil na przestrzeni całej kuli ziemskiej i utrzymać się tak przez większą część roku. Czy jest to możliwe bez żadnych trwałych efektów, jak np. zauważalne zakłócenia w strefie astrofizyki i zanieczyszczenia systemu słodkich wód na całym świecie?

Czy jednak zestawienie Sądu Ostatecznego z użyciem ognia na całej ziemi z potopem Noego w 2 P 3,3-7 nie stanowi dowodu na to, że potop Noego był również uniwersalny w swoim zasięgu geograficznym? Zasięg potopu był wystarczający, aby zmieść z powierzchni ziemi wszystkich ludzi z wyjątkiem ośmiu osób, które znajdowały się na pokładzie arki (Rdz 7,23; 1 P 3,20). To jest podstawowy sens biblijnej historii i jedyny argument, który nie podlega dyskusji. Pismo Święte jest niewzruszone w tym punkcie. Rdz 6,17 jasno mówi, że potop zniszczył *całe* życie na ziemi - oczywiście poza rybami i ośmiorgiem ludzi na pokładzie arki. Co więcej, trwał on 371 dni, czyli dużo dłużej niż lokalna powódź!

Nie ulega wątpliwości, że musimy postępować ostrożnie, aby nie ująć wagi żadnemu z dowodów na poparcie każdej z teorii. Nie możemy tego wszystkiego przedstawić tutaj, bowiem niektórym zajęło to całe tomy i wciąż nie powiedzieli wszystkiego. Niemniej jednak, omówmy niektóre z najistotniejszych faktów, które pomagają spojrzeć na to zagadnienie z odpowiedniej perspektywy.

Po pierwsze, słowo, które tłumaczy się jako „ziemia", równie dobrze można przetłumaczyć jako „terytorium" lub „kraj". Powszechnie używane słowo określające „świat", *tēḇel*, nie pojawia się w żadnym momencie historii o potopie. W innych miejscach w Księdze Rodzaju, nawet słowo „ziemia" (po hebrajsku *'ereṣ*) prezentuje taką samą dwuznaczność, jako że „głód po całej ziemi [*'ereṣ*] się wzmagał" (Rdz 41,57), ale nie należy wnioskować, że był to siedmioletni *globalny* głód. Sposób wyrażania się podobny jest tu do Łk 2,1, gdzie czytamy, że wydano dekret spisania ludności „całej ziemi" (Biblia Poznańska), kiedy chodziło jedynie o ludność „w całym państwie" (Biblia Tysiąclecia), lub w Kol 1,23, gdzie Paweł raduje się, że Ewangelię głosi się „wszelkiemu stworzeniu, które jest pod niebem". Tak więc możliwe, że niektóre wyrażenia użyte w opisie potopu są świadomie przesadzone, że są to hiperbole zastosowane, aby podkreślić fakt, że nie

była to zwyczajna powódź, ponieważ zginęli w niej wszyscy ludzie oprócz ośmiorga na pokładzie arki.

Jednak, jeśli potop nie objął całej planety, jak to możliwe, że zginęli wszyscy ludzie z wyjątkiem ośmiorga? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak daleko migrowano w tamtych czasach i jaka była dokładna data potopu. Oba te pytania pozostają bez odpowiedzi. Można jednak równie dobrze założyć, że chodzi o jedną z faz zalewowych (okresów topnienia) lodowców, które zmusiły ludzi z Europy, Afryki i Azji do przeniesienia się na południe w klimat śródziemnomorski. Jeśli chodzi jednak o ludy Ameryk, Australii i zbliżonych obszarów, nie wiemy wystarczająco dużo, by móc stwierdzić coś z całą pewnością.

Fakt, że poziom wody podniósł się ponad wszystkie wysokie góry na głębokość przynajmniej dwudziestu stóp (Rdz 7,19-20) określono zapewne na podstawie linii zanurzenia widocznej na boku arki po tym, jak wody opadły. Ponadto, fakt, że arka podryfowała około 500 mil od miejsca, gdzie została zbudowana (jak wynika z równoległych opowieści o potopie ze starożytnego Bliskiego Wschodu), i że zatrzymała się wysoko na górze Ararat, daje uzasadniony powód, aby w ten sposób interpretować zasięg potopu.

Wniosek z tego taki, że pytanie to wciąż pozostaje bez odpowiedzi. Najmocniejsze argumenty za ogólnoświatowym potopem (zniszczyć „wszelką" istotę 6,17; wody podniosły się na piętnaście łokci ponad góry i zakryły je 7,19-20; potop trwał 371 dni; ognisty Sąd Ostateczny dotyczący całej ziemi podobnie jak potop Noego 2 P 3,3-7) można skonfrontować z (1) innymi podobnymi wyrażeniami w Biblii, (2) faktem, że ten boski sąd dotyczył wszystkich śmiertelników z wyjątkiem mieszkańców arki. To, że wszystkie powyższe wyrażenia można tak wytłumaczyć, nie musi oznaczać, że autor tekstu świadomie stosował hiperbole.

Podobne pytania można zadać tym, którzy trzymają się wersji o lokalnej powodzi. Jeśli powódź miała jedynie zasięg lokalny, dlaczego arka wylądowała gdzieś na górze Ararat (Rdz 8,4)? Skąd konieczność zabrania na pokład po parze każdego ze zwierząt nieczystych i siedmiu par każdego z czystych (do składania ofiar), jeśli można było zdobyć je po zejściu z arki, wychodząc jedynie poza obszar dotknięty powodzią?

Niektórzy wierzą, że potop dotknął całą ziemię, podczas gdy inni nalegają, że ograniczał się jedynie do Mezopotamii lub innego geograficznie określonego obszaru na Bliskim Wschodzie. Pismo Święte chce nam jedynie przekazać, że w wyniku Sądu Bożego zginęli wszyscy śmiertelnicy na ziemi, z wyjątkiem ośmiu na arce. Aby rozstrzygnąć pozostałe kwestie, potrzebujemy więcej informacji.

9,6 Czy Bóg uprawomocnił karę śmierci?

Czy Rdz 9,6 może posłużyć za odpowiedź na dzisiejsze wątpliwości dotyczące kary śmierci? Jest to doniosła debata, o niezwykle istotnych konsekwencjach zarówno dla człowieka oskarżonego o morderstwo, jak i dla całego społeczeństwa.

Rdz 9,5-6 to najprostsze możliwe stwierdzenie, za pomocą którego Bóg upoważnia ludzi do karania morderców. Jednak to właśnie jego prostota i brak jakiegokolwiek rozwinięcia pozwala przeciwnikom kary śmierci kwestionować zasadność tego fragmentu. Twierdzą oni, że brakuje tam odniesienia do świeckiego rządu, praworządnego procesu, potrzeby rozpatrzenia wyjątków i rozróżnienia pomiędzy różnymi rodzajami morderstwa.

Rdz 9,5-6 jest częścią przymierza, jakie Bóg zawarł z Noem po potopie. W przymierzu tym Bóg mówi o instynkcie lęku zwierząt przed ludźmi, zezwala ludziom spożywać mięso, które nie zawiera „krwi życia", oraz przekazuje w ręce mężczyzn i kobiet prawo do wymierzania kary śmierci mordercom. Jednak przymierze z Noem zawiera w sobie coś więcej, co uzasadnia trwałą

naturę jego postanowień. W ramach tego przymierza pory roku ustanowiono częścią trwałego porządku natury (Rdz 8,22), tęcza stała się nieustającym przyrzeczeniem, że nigdy więcej nie będzie już potopu na Ziemi (Rdz 9,13), zaś dla uzasadnienia egzekwowania najsurowszej kary - kary śmierci - przytoczono argument w postaci „obrazu Boga" (Rdz 9,6). Z tych wszystkich względów przymierze z Noem należy rozumieć jako przymierze zawarte „z wszystkimi istotami żywymi" (Rdz 6,18-19; 9,10-11.12.15-17).

W omawianym fragmencie znajdujemy jasne przesłanie dotyczące kary śmierci. Bóg domaga się „odpowiedzialności" zarówno od człowieka, jak i od zwierzęcia winnego przelania czyjejś krwi. Jednak skoro odpowiedzialność spoczywa zarówno na ludziach, jak i zwierzętach, pomimo że zwierzęta nie są w stanie dokonać moralnego wyboru ani działać celowo, czy zwolennicy kary śmierci mają rację, uznając ten fragment za jednoznaczne rozwiązanie problemu najwyższego wymiaru kary?

Można by argumentować, że zasadę odpowiedzialności karnej zwierząt wprowadzono w Księdze Wyjścia (Wj 21,28-36), natomiast w Prawie Mojżeszowym istniało rozróżnienie między nieumyślnym spowodowaniem śmierci a morderstwem lub pomiędzy morderstwem pierwszego, drugiego a trzeciego stopnia. Jednakże z drugiej strony można stwierdzić, że Prawo Mojżeszowe zostało dane wyłącznie Izraelowi, podczas gdy przymierze z Noem zostało zawarte przez Boga z „wszelką istotą żywą".

Jednak tego typu rozróżnienie jest dość osobliwe, ponieważ wprowadza znacznie silniejszą dychotomię pomiędzy prawem a łaską niż było to w zamyśle autorów biblijnych. Nawet jeśli uznamy, że Prawo Mojżeszowe reprezentuje partykularystyczny i ściśle uwarunkowany kulturowo punkt widzenia, ograniczony w swojej wymowie do czasów, w których powstało, opiera się ono wszakże na nieprzemijających prawach tak trwałych jak sam Bóg. Dobitnym potwierdzeniem tej argumentacji jest niedawne odkrycie, że kodeks moralny Dekalogu przygotował fundamenty zarówno dla Kodeksu Przymierza (Wj 21 - 23), jak i dla praw i nakazów z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 6 - 26). Poświęciłem temu zagadnieniu więcej uwagi w *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983).

Postarajmy się jednak odpowiedzieć na tytułowe pytanie wyłącznie na podstawie omawianego fragmentu (Rdz 9,6). Po pierwsze, widać wyraźnie, że w tym fragmencie mamy do czynienia z nakazem, a nie sugestią czy pozwoleniem. Z wersetu 5 jasno wynika, że Bóg domaga się ukarania winnego: „Upomnę się też u człowieka (...) o życie brata". Ponadto uzasadnienie dla takiego działania jest na tyle mocne, na ile jest prawdą, że ludzie są „stworzeni na obraz Boga".

Kwestia obrazu Boga zbliża nas do istoty omawianego zagadnienia: „bo człowiek został stworzony na obraz Boga". Słowa „bo" nie można przełożyć jako „chociaż", jak byłoby to możliwe w Rdz 8,21 czy Joz 17,13 - wtedy sam fakt, że człowiek został stworzony na obraz Boży nie był żadną przeszkodą dla kary śmierci. Najbardziej logicznym objaśnieniem tego fragmentu jest to, że morderca musi ponieść karę za swój czyn, ponieważ dopuścił się zasadniczego zaprzeczenia obrazu Boga w osobie, którą skrzywdził. Człowiek, który zabił innego człowieka stworzonego na obraz Boga, w rzeczywistości jest winny aktu przemocy przeciwko samemu Bogu - tak święta i trwała była wartość w oczach Boga ofiary morderstwa.

Niektórzy egzegeci łączą użyty w omawianym zdaniu spójnik podrzędny („bo/ponieważ") nie z samym aktem przemocy, lecz z tym, co go poprzedziło (wersety 1,2 i 7). Na tej podstawie można by stwierdzić, że uzasadnienie podane pod koniec wersetu 6 to tak naprawdę powód, dla którego Bóg ocalił resztkę ludzkości poprzez Noego i dla którego ochrania ludzi przed dzikimi zwierzętami.

Jednak wspomniane powyżej fragmenty są ze sobą zbyt słabo powiązane. Ponadto uzasad-

nieniem dla tej interpretacji miałaby być rzekomo szczególna struktura wersetu 6 (struktura chiastyczna). Wygląda to bardziej na przykład stosowania podwójnych standardów niż solidną egzegezę. Próbując zidentyfikować wyrażenie lub słowo określane przez wyrażenie wprowadzane spójnikiem „bo/ponieważ", szuka się zwykle najbliższego temu spójnikowi wyrażenia w zdaniu. Należałoby przedstawić więcej dowodów na potwierdzenie tezy, jakoby szyk chiastyczny był czymś niecodziennym w tym konkretnym przypadku. Wszak tego typu szyk jest często stosowany w poezji.

Inni sprzeciwiają się przenoszeniu sformułowanego w Rdz 9,6 żądania kary śmierci dla mordercy do kodeksów prawa i czynienia z niego powszechnie obowiązującego przepisu bez uwzględnienia treści Rdz 9,4-5 odnoszącej się do przelewania krwi człowieka: „Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia" oraz „upomnę się o nią [waszą krew] u każdego zwierzęcia". Częściową odpowiedzią może być tutaj fakt, iż w Nowym Testamencie nawróconym poganom zakazywano spożywania krwi i tego, co uduszone (Dz 15,20.29; por. Kpł 3,17; 17,14; Pwt 12,16.23). Poza tym w Wj 21,28-36 rzeczywiście wprowadzono zasadę karnej odpowiedzialności zwierząt.

Nieuzasadnione jest również twierdzenie, że wyrażenie „przelać krew" należy rozumieć tylko jako metaforę śmierci. Wyrażenie to w zdecydowanej większości przypadków dotyczyło fizycznego aktu przelania krwi, a jego metaforyczne zastosowania były zarezerwowane dla takich koncepcji jak „wylanie się" gniewu Bożego albo „wylanie" serca lub duszy. Krew przelana w brutalny sposób bezcześciła ziemię (Lb 35,33; 2 Krl 24,4; Ez 22,3-4) – i to właśnie w tym znaczeniu najczęściej używano czasownika „przelewać". Nie jest to w żadnym razie znaczenie metaforyczne. Trudno byłoby przedstawić gwałtowną śmierć w bardziej obrazowy sposób.

Później, w szóstym przykazaniu, do określenia morderstwa pierwszego stopnia spośród siedmiu możliwych słów oznaczających „zabić" wybrano słowo *rācaḥ*. Od tamtej pory słowo *rācaḥ* było zastrzeżone dla morderstwa z premedytacją (Ps 94,6; Prz 22,13; Iz 1,21; Jr 7,9; Oz 4,2; 6,9). Tego czasownika nie używano na określenie zabijania zwierząt w celach konsumpcyjnych (Rdz 9,3), obrony przed nocnym włamaniem (Wj 22,1), przypadkowych zabójstw (Pwt 19,5), a nawet nieumyślnego spowodowania śmierci (Lb 35,16.25). Tym, co łączy morderstwo z nieumyślnym spowodowaniem śmierci, jest „wina krwi" i zbezczeszczenie ziemi. Tym, co je od siebie różni, jest fakt, że za życie zabójcy, który popełnił morderstwo z premedytacją, nie można przyjmować okupu (Lb 35,31), podczas gdy w przypadku każdego z pozostałych 16–20 przestępstw karanych śmiercią okup był możliwy. Wydaje się, że to właśnie z tą koncepcją należy łączyć wyrażenie „przelać krew" z Rdz 9,6.

Autor biblijny nie precyzuje, że podmiotem, który ma prawo upomnieć się o życie mordercy, są władze państwowe. Jest to faktem, lecz jest to także po prostu kolejny dowód na progresywność objawienia.

W żadnym fragmencie Pisma Świętego nie zamieszczono wszystkich szczegółów. Nawet polecenie św. Pawła z Rz 13 o posłuszeństwie wobec władzy świeckiej nie zawiera zastrzeżenia z Dz 4,19-20, które ogranicza władzę państwa nad chrześcijaninem w przypadkach, kiedy posłuszeństwo rządowi oznaczałoby nieposłuszeństwo wobec Boga.

Sam Jezus wydawał się akceptować karę śmierci, gdy przypomniał Piłatowi, że władza świecka została mu nadana „z góry", czyli przez Boga (J 19,11). Takie stanowisko znajduje potwierdzenie w Rz 13,4 i Dz 25,11. Jednakże najsilniejszym argumentem przemawiającym za karą śmierci jest nadal argument „Bożego obrazu" z Rdz 9,6. Nad tym argumentem nie może przejść obojętnie żaden człowiek, który podchodzi poważnie do treści Pisma Świętego.

Jednak, jeśli jakieś społeczeństwo będzie uparcie odmawiać odbierania życia tym, którym prawomocnie udowodniono morderstwo z pre-

medytacją, wówczas członkowie tego społeczeństwa będą musieli odpowiedzieć za to przed sądem Bożym, a wartość, godność i szacunek dla osoby ludzkiej w takim społeczeństwie ulegnie osłabieniu. Nie ma najmniejszego sensu stawanie w obronie swobód obywatelskich i praw kobiet, gdy jednocześnie odmawia się należnych praw tym, którzy zginęli z ręki mordercy.

Oczywiście tę zasadę należy stosować z odpowiednią rozwagą, tak, aby w sytuacji, gdy istnieje „uzasadniona wątpliwość", stawać po stronie miłosierdzia i rezygnować z kary śmierci. W niedoskonałym systemie sądowniczym nie wszyscy podejrzani będą traktowani jednakowo, ponieważ zawsze znajdą się tacy, którzy - z racji swojego statusu majątkowego czy społecznego, rasy lub koneksji politycznych lub prawnych - będą stali „ponad prawem". Jednakże żadna forma oszustwa nie umknie Bożej uwadze ani nie zmieni Bożych praw. Tego typu przewinienie stanie się tylko kolejnym zarzutem obciążającym społeczeństwo, które ośmiela się stosować podwójne standardy w wymierzaniu Bożej sprawiedliwości. Każdy naród zostanie osądzony za swoje nonszalanckie podejście do misji powierzonej mu przez Boga.

Zobacz także komentarz do Wj 20,13; Kpł 20,1-7; Lb 35,31.

9,24-25 O co chodziło w klątwie Kanaana?

Jednym z najsmutniejszych momentów w historii interpretacji Pisma Świętego był ten, w którym zwolennicy niewolnictwa wykorzystali omawiany fragment z Księgi Rodzaju w celu usprawiedliwienia nieludzkiego traktowania czarnoskórych. Uznali oni że proroctwo Noego wygłoszone po potopie uzasadniało niewolnictwo wobec grupy ludzi, która została przeklęta po wszystkie czasy. Zwolennicy niewolnictwa argumentowali, że w arabskiej wersji Księgi Rodzaju werset 9,25 brzmi „Niech będzie przeklęty ojciec Kanaana", a nie „Niech będzie przeklęty Kanaan". Do dziś pewne grupy ludzi potrafią zażarcie bronić takiego odczytania tego fragmentu.

Jednak ta historia biblijna w żadnym wypadku nie może posłużyć za usprawiedliwienie prześladowań czarnych przez białych. Historia ta opowiada, co wydarzyło się po tym, jak Noe, człowiek sprawiedliwy i prawy, upił się winem (Rdz 9,21). Sam fakt picia wina nie stanowił problemu - w Piśmie Świętym wino jest uznawane za dar od Boga dla ludzkości (Ps 104,15). Każdej ofierze całopalnej towarzyszyła winna biesiada (Lb 15,5-10), a picie wina podczas świąt i uroczystości było rzeczą normalną (Pwt 14,26). Jednym z symboli Izraela była winorośl (Iz 5,1-7; Mk 12,1-11).

Biblia ostrzega jednak przed niebezpieczeństwem związanym z nadużywaniem wina. Nazirejczycy mieli całkowicie powstrzymać się od picia alkoholu i wina (Lb 6,3-4), a kapłanom nie wolno było pić alkoholu przed sprawowaniem obrzędów w przybytku, „aby nie pomarli" (Kpł 10,9). Świeccy również zostali ostrzeżeni, że picie wina w nadmiarze jest niebezpieczne dla ludzi i obraźliwe w oczach Boga (Prz 21,17; 23,20-21.29-35; Iz 5,22). Pijaństwo było szczególnie naganne, jeśli prowadziło do obnażenia się (Ha 2,15; Lm 4,21). Pokazywanie nagości było nie tylko publicznie poniżające, ale również niegodne w obecności żywego Boga (Wj 20,26; Pwt 23,12-14).

Ponieważ Noe pił bez umiaru, upił się. Gorąco, jakie odczuwał z powodu wypitego alkoholu, sprawiło, że patriarcha nieświadomie zrzucił z siebie okrycie, leżąc w swoim namiocie. Zastosowana forma czasownika jasno wskazuje na to, że sam siebie obnażył (Rdz 9,21).

Najmłodszy syn Noego, Cham, wszedł do namiotu ojca i jego oczom ukazała się opisana powyżej sytuacja (Rdz 9,22). Najwyraźniej nie chodziło tu o zwykły, niewinny rzut oka czy przypadkowe spojrzenie. Czasownik użyty w tym miejscu jest tak mocny, że zdaniem niektórych można go tłumaczyć jako „przyglądał się z satysfakcją".

Co dokładnie zrobił Cham, jest przedmiotem wielu spekulacji. Najdziwaczniejszą z teorii jest ta, że Cham wykastrował swego ojca w walce o władzę nad rodem. Nie ma jednak dowodów na poparcie tej tezy, z wyjątkiem kilku greckich i semickich historii, w których przewija się motyw kastrowania ojca. Druga sugestia jest taka, że wyrażenie „oglądać czyjąś nagość" jest idiomem oznaczającym stosunek seksualny z żoną tego człowieka. Jednak to wyrażenie znacznie różni się od idiomu „odkryć nagość" z Kpł 18 i 20. Kpł 20,17 jest jedynym miejscem, w którym zastosowano czasownik „oglądać", ale nie jest on w konstrukcji paralelnej z „odkrywaniem". Pogląd, że Cham miał wejść w kazirodczy związek ze swoją matką, jest wysoce nieprawdopodobny. Nawet gdyby Cham dopuścił się kazirodztwa ze swą matką, to z pewnością nie powiedziałby o tym swoim braciom!

Dlatego przyjąć można, że winą Chama było to, że nie okrył nagości swego ojca, tylko zakpił z niej w obecności swych braci. Tego rodzaju zachowanie mogło wystarczyć, by Noe przeklął potomków Chama, którzy mieli być winnymi wielu seksualnych perwersji, o dokonywanie których wielu podejrzewało samego Chama. Leżący nago człowiek był bezbronny, zhańbiony i narażony na wykorzystanie. Cham przekroczył naturalną i uświęconą barierę. Jego niesmaczne żarty z nagości ojca w obecności braci nie tylko były obraźliwe, ale w dodatku ukazywały pewną moralną słabość osobowości Chama.

Kim w takim razie był Kanaan? I dlaczego został przeklęty, mimo że to Cham zawinił? Klątwa rzucona na Kanaana wydaje się tym dziwniejsza, że prawo boskie wymaga, aby wszystkich ludzi traktować sprawiedliwie.

W Rdz 10,6 autor biblijny wymienia synów Chama: Kusz (w przybliżeniu Etiopia), Misraim (Egipt), Put (kraina zwykle utożsamiana z jednym z krajów w Afryce Północnej) i Kanaan (Palestyna/Kanaan). Nie ma tu mowy o Afrykańczykach ani czarnoskórych, tylko o Kananejczykach – czyli o ludzie zamieszkującym tereny starożytnej Palestyny.

Kanaan nie padł ofiarą klątwy dlatego, że był najmłodszym synem Chama ani nie został wybrany przypadkiem. Najwyraźniej Noe widział w najmłodszym synu Chama te same tendencje do perwersji, które można było dostrzec u Chama. Gdy Noe w pełni doszedł do siebie po efektach pijaństwa, wygłosił klątwę przeciwko Kanaanowi. Noe nie mógł przekląć własnego syna, ponieważ Cham, jak i wszyscy jego bracia oraz sam Noe, byli pobłogosławieni, o czym mowa w Rdz 9,1. Ani Noe, ani nikt inny nie mógł takiego błogosławieństwa odwrócić żadną klątwą. Balaam, syn Beora przekonał się o tym bardzo boleśnie, jak wiemy z Lb 22 – 24.

Wciąż możemy mieć tu do czynienia z elementem „przenoszenia" kary, zwłaszcza, jeśli przyjmiemy, że Kanaan objawiał podobne tendencje co jego ojciec, który nie okrył nagości Noego. Wszakże z zapisów historycznych wiemy, że Kananejczycy byli aż za dobrze znani ze swoich zdeprawowanych praktyk seksualnych. Gdziekolwiek archeolodzy zaczynają kopać w tej części świata, natrafiają na symbole płodności i tak niedwuznaczne seksualnie teksty, że w ich świetle wielu współczesnych producentów pornografii wydaje się jakby początkującymi w przedstawianiu wypaczonej seksualności. Sodomia funkcjonuje w dzisiejszym języku jako określenie seksualnej dewiacji praktykowanej przez mieszkańców Sodomy. Nawet Rzymianie, sami przecież mocno zdeprawowani, byli oszołomieni zachowaniem Fenicjan w ich kolonii – Kartaginie (ostatniej pozostałości po Kananejczykach).

Dlaczego ta historia została utrwalona w Biblii? Stało się tak dlatego, żeby była ostrzeżeniem, że, jeśli Kananejczycy nie zmienią swego postępowania, czeka ich utrata swego kraju. Historia ta opowiada o tym, że Bóg jest nieskory do gniewu i niezwykle cierpliwy, o czym świadczy fakt, że kara Boża nie spadła na Kananejczyków aż do czasu podboju Kanaanu przez Jozuego. Nie potrafimy określić dat życia Noego, ale

wiadomo, że Jozue żył około 1400 r. przed Chr. Oznaczałoby to, że na poprawę Bóg dał Kananejczykom kilka tysięcy lat. To więcej niż potrzeba grzesznikom, by odpokutowali swoje winy.

Zobacz również komentarz do Wj 21,2-11; 1 Sm 15,18; Ef 6,5-8.

11,1-9 Jeden język przed budową wieży Babel?

W Rdz 11,1-9 znajduje się opis odejścia od jednego wspólnego języka na rzecz wielości języków rasy ludzkiej. To wydarzenie miało miejsce przy budowie wieży Babel, gdzie śmiertelnicy zdecydowali: „uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi" (Rdz 11,4). Niedawno odkryte sumeryjskie tabliczki również opowiadają, tym razem po raz pierwszy z perspektywy innej niż biblijna, o czasach, gdy na ziemi mówiono jednym językiem[3].

Problemem jest to, że w Rdz 10,5.20.31 opisano każdego z potomków Noego jako mówiącego innym językiem, podczas gdy według Biblii pomieszanie języków nastąpiło dopiero w kolejnym rozdziale. Czy nie jest to pomyłka (przez uczonych nazywana anachronizmem) ze strony autora biblijnego? Czy to przesunięcie w czasie i przestrzeni nie jest po prostu błędem?

Wygląda na to, że Biblia nie zawsze prezentuje zawarte w niej treści w ściśle chronologicznym porządku. Często autorzy ksiąg Pisma Świętego preferują porządek tematyczny. Na przykład kuszenie Jezusa Chrystusa w Ewangeliach opisano w trzech różnych okolicznościach, ponieważ autorzy skupiają się na jak najtrafniejszym przedstawieniu określonego zagadnienia natury teologicznej. Podobnie autor Księgi Rodzaju przeskakuje dalej do opisu losów potomków trzech synów Noego, mimo że wyprzedzają one wydarzenia, do opisu których przystąpi dopiero w rozdziale 11. Ta technika jest dla autora Księgi Rodzaju dość typowa.

W tekście Księgi Rodzaju znajduje się jeszcze jeden przykład na potwierdzenie tego sposobu prezentacji faktów. W Rdz 10,25 czytamy: „urodzili się dwaj synowie; imię jednego Peleg, gdyż za jego czasów ludzkość się podzieliła". To wyraźna aluzja do pomieszania języków przy wieży Babel, które zostanie opisane w następnym rozdziale (Rdz 11,8-9). Jako że *Peleg* po hebrajsku oznacza „dzielić" lub „rozszczepiać", jest wysoce prawdopodobnym, że imię otrzymał na pamiątkę tego wydarzenia.

12,11-13 Saraj jest moją siostrą?

Ten incydent jest trudny i zastanawiający, nie tylko z powodu zastosowanego tutaj podstępu, ale również dlatego, że podobny zabieg jest opisany aż trzy razy (tu i w Rdz 20,1-3; 26,7-11).

We wszystkich przypadkach fabuła jest w gruncie rzeczy podobna. Patriarcha odwiedza daleki kraj w towarzystwie swej żony. Bojąc się, że jej uroda ściągnie na niego niebezpieczeństwo, ucieka się do podstępu i udaje, że jego żona jest tak naprawdę jego siostrą.

Powtarzający się w Księdze Rodzaju motyw żony-siostry stał się powodem niezliczonych komentarzy i spekulacji. Interpretatorzy nie mogli zrozumieć, dlaczego ojciec i syn do tego podstępu uciekają się tak często.

Jednym z dotychczasowych wyjaśnień była hipoteza, że chodzi o jedną historię, którą w różnych częściach kraju opowiadano z różnymi bohaterami i osadzano w różnych czasach. Kiedy te odmienne tradycje zostały spojone w całość, pozostało po tym procesie wiele „nierówności" i „ostrych kantów", które dziś odkrywają co bystrzejsi współcześni. Rdz 12,10-20 jest autorstwa

[3] Samuel Noah Kramer, *The Babel of Tongues: A Sumerian Version*, „Journal of the American Oriental Society" 88 (1968): 108-111. Zob. także Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis* (New York: McGraw Hill, 1966), ss. 63-80.

pisarza jahwistycznego, autora dokumentu „J", który daje nam perspektywę judzką (południową), a źródła pisane pochodzą z ok. 850 r. przed Chr. Podobne wydarzenie z historii Izaaka również pochodzi z dokumentu „J", ale występuje w niej inny protagonista – Izaak. Natomiast fragment Rdz 20,1-18 jest utożsamiany z dokumentem „E", gdyż preferuje perspektywę efraimską (północną) i opisuje wydarzenia o sto lat późniejsze od tych z dokumentu „J".

Mimo że krytycy od dawna zajmują się ustalaniem, która z opowieści była oryginalna i w jaki sposób pozostałe z niej „wyewoluowały", nie ma przekonujących argumentów za tym, że któreś z trzech z opisanych wydarzeń w istocie nie miało miejsca. Dlaczego jednak autor uznał za konieczne zawrzeć w tekście wszystkie trzy opowieści?

Takie zdystansowane do treści tekstu podejście zdradza brak wyczucia hebrajskiej retoryki, gdzie powtórzenie było jednym z ulubionych zabiegów. Chodzi tu jednak o coś więcej. Dwaj bohaterowie tych historii: Abram, później nazywany Abrahamem, i Izaak, byli w centrum Bożego planu przymierza, przez które Bóg chciał pobłogosławić wszystkie narody, z którymi ci dwaj protagoniści mieli kontakt. Co więcej, błogosławieństwa dla pogańskich narodów miały się dokonać poprzez łona kobiet, które ci dwaj patriarchowie wybrali sobie za żony. Każda z tych historii daje nam niezwykłe spojrzenie na działanie boskiego planu i samych patriarchów, którzy mimo swych potknięć, kłamstw i porażek wciąż byli narzędziami, poprzez które Bóg chciał błogosławić światu.

Trzeba jasno powiedzieć, że zarówno Abraham, jak i Izaak uciekali się do kłamstwa. Autor biblijny po prostu opisuje te zdarzenia, nie oceniając ich. Bóg zachował czystość Saraj i Rebeki pomimo oszustw ich mężów. Nikt nie może w oparciu o te fragmenty usprawiedliwiać kłamstwa. Kłamstwo zawsze będzie złem, ponieważ Bóg jest prawdą.

A co z półprawdami? Czyż nie było tak, że Saraj była siostrą przyrodnią Abrahama? Czyż nie było również prawdą, że w społecznościach takich jak Charan, gdzie Abraham przebywał w drodze do Kanaanu, funkcjonował pewien zabieg prawny, dzięki któremu więzy małżeńskie były dodatkowo wzmacniane tym, że mąż „adoptował" swoją żonę jako siostrę, co potwierdzano w dokumencie spisywanym równolegle z kontraktem ślubnym?

Tak, oba powyższe stwierdzenia są prawdziwe. Saraj była siostrą przyrodnią Abrahama (Rdz 11,29). Dodatkowo w ówczesnych społecznościach funkcjonowała instytucja małżeństwa-siostrzeństwa. Jednakże badacze są zgodni, że szanse na to, iż Abraham miał na myśli taki dokument, są nikłe, jako że szczegóły dokumentów tego typu były znacząco różne od tego, co opisuje autor biblijny w Księdze Rodzaju.

Jakie zatem były motywy Abrahama? Czyżby gotów był poświęcić honor swojej żony i pozwolić jej poślubić jakiegoś zalotnika, aby uratować własną skórę, a kto wie, może również skorzystać na tym finansowo? Choć Rdz 12,13 zdaje się to sugerować, to późniejsze wydarzenia (Rdz 12,15-16) dają podstawy do podważenia tej interpretacji. U ludzi Orientu podejście do cudzołóstwa było dużo ostrzejsze niż nasze (Rdz 20,2-9). Wątpliwym jest, aby Abraham miał zamiar obciążyć tym grzechem sumienie swojej żony, nie mówiąc już o tym, że sam byłby za ten grzech współodpowiedzialny.

Średniowieczni komentatorzy sugerowali, że Abraham miał nadzieję, iż jego status „brata" pozwoli mu przyjmować i odprawiać z kwitkiem wszystkich ewentualnych zalotników. Ta interpretacja sprawdza się w historiach, gdzie bracia starają się opóźnić zamążpójście swych sióstr (Laban i Rebeka w Rdz 24,55 oraz Dina i jej bracia w Rdz 34,13-17).

Abraham i Izaak zasługują na krytyczny osąd za swoje kłamstwa, niezależnie od tego, jak szlachetne mogły być ich intencje, ani ile prawdy zawierały ich zmyślone historie. Nie powstrzymało to jednak Boga od realizacji swojego planu, aby poprzez potomstwo Saraj i Rebeki dać światu błogosławieństwo i życie.

Zobacz również komentarz do Wj 1,15-21; 3,18.

14,18-19 Kim był Melchizedek?

Melchizedek był Kananejczykiem, ale jest również nazwany „kapłanem Boga Najwyższego". Oprócz tej funkcji kapłańskiej opisuje się go także jako króla Szalemu (prawdopodobnie skrót od „Jeruzalem"), miasta zajmowanego w tamtym okresie przez Kananejczyków.

Ów poganin, o którym wcześniej nie ma żadnej wzmianki w tekście biblijnym ani poza nim, przychodzi, aby złożyć hołd Abramowi. Niesie ze sobą chleb i wino i wychodzi na spotkanie Abramowi, gdy ten wraca po wielkim zwycięstwie 318 sług patriarchy nad czterema królami Mezopotamii. W ten sposób kapłan-król wyraża swój szacunek dla Abrama, ale również wskazuje, że Abram zawdzięcza swoje zwycięstwo jedynie łasce Boga Najwyższego.

To wysoce niespodziewany obrót wydarzeń, gdyż w zdominowanym przez pogaństwo świecie Kananejczyków pojawia się nagle król, który nie tylko dzieli wiarę semickiego Abrama w Boga Najwyższego, ale również błogosławi patriarchę, którego wcześniej pobłogosławił sam Bóg. Abram również uznaje godność kapłańską Kananejczyka, płacąc mu daninę.

Ta sytuacja jest bardzo podobna do sytuacji Jetry z Wj 18. Jetro również był kapłanem czczącym tego samego Boga, którego czcił Mojżesz, choć należał do pogańskiego narodu Madianitów (Wj 2,16; 3,1; 18,12). Najwyraźniej Bóg powoływał również kapłanów pośród pogan, chociaż autorzy biblijni rzadko o tym wspominają, skupiając się przede wszystkim na opisie realizacji Bożego planu względem Hebrajczyków.

W takim razie kim był Melchizedek? Czyżby miał być preinkarnacyjnym objawieniem się Chrystusa, który to fenomen w teologii określa się mianem chrystofanii? A może był typem (zapowiedzią - przyp. red.) Chrystusa - wszak w Ps 110,4 i Hbr 6,20 - 7,21 kapłaństwo Chrystusa jest łączone nie z Aaronem ani ze słynnym izraelskim rodem Lewiego, ale właśnie z Melchizedekiem.

Nagłe i zgoła tajemnicze pojawienie się Melchizedeka na kartach Pisma Świętego, nadaje mu pewien walor wyjątkowości i ponadczasowości. Nie ma wątpliwości, że w tekście biblijnym jest on traktowany jako prawdziwa postać historyczna, która zetknęła się z biblijnym patriarchą w kluczowo ważnym czasie jego służby Bogu.

Jednak postać Melchizedeka ma też swój charakterystyczny aspekt typologiczny, wprawdzie nie we wszystkich szczegółach swojej osoby i postaci, ale przede wszystkim w fakcie, iż nie wiemy zupełnie nic o jego pochodzeniu ani wieku. To jest coś, co wyraźnie wyróżnia go na tle innych kapłanów opisywanych w historii biblijnej. To sprawia, że autor Listu do Hebrajczyków porównuje Melchizedeka do Jezusa: „Bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie ma ani początku dni, ani też końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze" (Hbr 7,3).

Autor ma tu na myśli fakt, że zapisy biblijne nie podają rodowodu Melchizedeka ani jego przodków, daty jego urodzin ani śmierci. W tym sensie jest to postać unikalna na tle wszystkich innych bohaterów opisywanych w Biblii. To czyni go szczególnie dobrym kandydatem na swego rodzaju typ Chrystusa. Melchizedek funkcjonuje jako symbol wieczności. Jego wyjątkowe kapłaństwo daje obraz uniwersalnego i wiecznego kapłaństwa Jezusa Chrystusa.

To wyjaśnia, w jaki sposób Mesjasz mógł pochodzić z linii Abrama, a w końcu z plemienia Judy i mógł być zarówno kapłanem, jak i prorokiem oraz królem. Mesjasz nie mógł pochodzić z dwóch plemion na raz - zarówno z plemienia Judy (jako król), jak i z plemienia Lewiego (jako kapłan). Rozwiązał jednak ten dylemat, zostając kapłanem „nie według przepisu prawa cielesnego, ale według siły niezniszczalnego życia" (Hbr 7,16).

Trzeba tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz: to Abram płaci królowi-kapłanowi dziesięcinę, a nie na odwrót. Wszystkie dobra, z których Abram składa daninę, to łupy wzięte przez niego w bitwie. Dar Abrama to reakcja na to, że Melchizedek wita go chlebem, winem i błogosławieństwem, które zwyczajowo płynie od osoby ważniejszej do mniej ważnej. Co ciekawe, autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 7,9-10) zwraca uwagę, że w pewnym sensie to Lewi składa daninę i uznaje kapłaństwo, które wyprzedza jego własną linię, ponieważ „Był bowiem jeszcze w lędźwiach praojca swego", gdy Abram ofiarowywał dziesięcinę Melchizedekowi.

16,1-4 Czy Abraham miał prawo sypiać z Hagar?

Dlaczego żona miałaby kiedykolwiek zachęcać swojego męża do nawiązania romansu z inną kobietą, mieszkającą i służącą w ich wspólnym domu? Czy takie postępowanie znajduje aprobatę w Biblii i czy może stanowić, pod pewnymi warunkami, normę? Czy to jakaś biblijna wersja „otwartego związku"?

To, co zrobiła Saraj, było zgodne z praktyką i kulturą jej czasów. Opisy takich zachowań można znaleźć na wielu glinianych tabliczkach pochodzących z tamtych czasów. Na przykład Kodeks Hammurabiego, tablice z Nuzi, tablice z Alalakh oraz tablice z Mari (wszystkie te źródła pochodzą z szerzej pojmowanego obszaru Bliskiego Wschodu, mniej więcej z czasów patriarchów, plus minus 200–300 lat) potwierdzają istnienie takich praktyk jak ta opisana w tekście biblijnym. Bezpłodna żona mogła uznać za własne dzieci, które jej mężowi urodziła służąca. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Rdz 30,3-9, gdzie dotyczy to Racheli, i częściowo w Rt 4,11. Motywacja Saraj jest wyrażona bardzo jasno: „może z niej będę miała dzieci". Idea opierała się na przeświadczeniu, że rodzinę można zbudować z dzieci konkubiny, podobnie jak dom buduje się z cegieł.

Jednak czy tego rodzaju zachowania są zgodne z moralnością i etyką daną przez Boga? Abram grzeszył, ulegając sugestii żony, ponieważ wygląda na to, że sądził, iż pomoże Bogu w wypełnieniu Jego obietnicy dotyczącej „potomstwa", oddając się poligamii. Wygląda to trochę jak wariant współczesnej maksymy: „Bóg pomaga tym, którzy radzą sobie sami".

Stwarzając pierwszą parę, Bóg wyraźnie wskazał, że normą małżeńską mają być związki monogamiczne. Pierwsze odstępstwo od tej reguły ma miejsce w przypadku Lameka (Rdz 4,19), który wziął sobie dwie żony. Jednak wyjątki od reguły monogamiczności nie są wcale tak częste, jak mogłoby to wyglądać na pierwszy rzut oka. Poza królami Judy i Izraela (gdzie w grę wchodzą takie względy jak na przykład wykorzystywanie żony pochodzącej z ościennego kraju jako zakładniczki w celu zagwarantowania sojuszy), w całym Starym Testamencie nie znajdzie się nawet dwudziestu przypadków małżeństw poligamicznych.

W Starym Testamencie model małżeństwa monogamicznego funkcjonuje jako norma. Na przykład autor Księgi Przysłów (Prz 5,15-23) naucza tej prawdy poprzez alegorię picia wody z własnej studni (delikatna, ale czytelna figura retoryczna opisująca stosunki płciowe w obrębie małżeństwa monogamicznego). Co więcej, jedna z ksiąg Starego Testamentu (Pieśń nad Pieśniami) jest w całości poświęcona opisaniu radości i szczęścia płynącego z oddania się w całości jednej osobie płci przeciwnej, nawet jeśli takiemu związkowi chciałby przeszkodzić ktoś tak zamożny jak król Salomon.

Chociaż Biblia nie zatrzymuje się dłużej na tej kwestii i nie odnosi do moralnych aspektów związku Abrama z Hagar, jasne jest, iż autor biblijny wymaga od czytelnika, by ten sam zdał sobie sprawę z faktu, że opisane postępowanie stoi w sprzeczności z wolą Bożą i z moralnością daną przez Boga.

Zobacz również komentarz do Rdz 29,25-28; 2 Sm 20,3; Prz 5,15-21.

16,7-12 Kim jest Anioł Pański?

Zobacz komentarz do Sdz 6,22-23.

17,17; 18,12-15 Nierówne traktowanie Abrahama i Sary?

Oczywistym jest, że zarówno Abraham, jak i Sara roześmieli się na wieść, że w tak podeszłym wieku doczekają się syna. Pytanie brzmi: dlaczego w takim wypadku jedynie Sara zostaje skarcona? Czy nie jest to przykład męskiego szowinizmu u autora Księgi Rodzaju?

Niektórzy próbowali tłumaczyć różnice między śmiechem Sary a śmiechem Abrahama, argumentując, że w każdym z tych dwóch przypadków śmiech był efektem innego stanu emocjonalnego. Abraham miał wybuchnąć śmiechem radosnej ekstazy, zaś Sara miała parsknąć śmiechem niedowierzania. Jednak w samym tekście biblijnym znajdujemy argumenty, które nie pozwalają na tak proste usprawiedliwienie Abrahama. Nie ma powodów, by łączyć śmiech Abrahama ze śmiechem opisanym w Ps 126,2: „Wtedy usta nasze były pełne śmiechu, a język wołał pełen radości" czy nawet ze śmiechem z Hi 8,21 „Napełni twe usta radością, a wargi okrzykiem wesela". Zarówno Targum Jerozolimskie, jak i Kalwin zbyt łatwo usprawiedliwiają Abrahama, porównując jego śmiech do śmiechu nieskrępowanej radości.

Fakt, że Abraham natychmiast podnosi kwestię Izmaela i tego, jaką rolę będzie on pełnił w realizacji Bożej obietnicy, jeśli na świat przyjdzie nowy potomek, wskazuje na to, że on również nie dowierza, tak samo jak Sara. Problemem nie była tylko osoba Izmaela, ale również jego dziedzictwo. Obietnica kolejnego syna wzbudziła obawy Abrahama o los i nadzieje pokładane w potomku, którego już miał. Abraham był więc winny zwątpienia w równym stopniu co Sara. Dlaczego zatem skarcono Sarę?

Prawdą jest, że Sara śmiała się do siebie samej, ale tak też czynił Abraham. Niemniej jednak Pan widział, co działo się w jej duszy i otwarcie wyraził swe niezadowolenie, a jako że przyczyna śmiechu była w obu przypadkach taka sama (czyli zwątpienie u obojga, a nie zwątpienie u jednego z nich, a radość i podziw u drugiego), to właśnie zwątpienie obojga było główną podstawą do nagany.

Pytanie: „Dlaczego to Sara śmieje się?" nie jest adresowane do niej samej, tylko do Abrahama. Jednak to Sara najmocniej odczuła poczyniony zarzut, ponieważ zorientowała się, że została przyłapana na niedowierzaniu. Dlatego też odpowiada ona: „Wcale się nie śmiałam". Ta nierozsądna i nieszczera reakcja również spotyka się z naganą, gdy Pan mówi: „Nie. Śmiałaś się!"

Czy oznacza to, że niewiara Abrahama jest „w porządku", ale Sary już nie? Nie, ponieważ karcenie zawarte w wyrzucie jest równym karceniem obojga. Autor tekstu skupia się jednak na niedowiarstwie Sary, ponieważ ona się go zapiera (tym samym czyniąc cały epizod bardziej godnym wzmianki i zapamiętania) i ponieważ cała sprawa stała się podstawą do nadania synowi Abrahama i Sary imienia Izaak, które to imię wiąże się ze słowem „śmiać się" lub „śmiech" (Rdz 21,3.6).

18,19 Czy błogosławieństwa przymierza były bezwarunkowe?

Zobacz komentarz do Rdz 26,3-5.

18,20; 19,1-29 Potępienie homoseksualizmu?

Zobacz komentarz do Rz 1,27.

20,1-3 Sara jest moją siostrą?

Zobacz komentarz do Rdz 12,11-13.

21,14 Czy Abraham postąpił słusznie, odprawiając Hagar?

Czyż nie było złym i bezdusznym ze strony Abrahama, że odprawił Hagar, którą wcześniej wziął za żonę? Czyż nie stoi to w sprzeczności nawet z dzisiejszymi normami społecznymi, aby odmówić środków do życia kobiecie, która zaszczyciła kogoś urodzeniem mu potomka? Czy nie było to tym bardziej naganne, że chłopiec był tak młody, że Hagar, opuszczając obozowisko, musiała go nieść na ramionach?

Wielu komentatorów utrzymuje, że fakt, iż Hagar niosła Izmaela na ramionach, wskazuje na to, że w tym czasie chłopiec był jeszcze malutkim dzieckiem, które matka musiała nieść. Potem w Rdz 21,15 mowa jest o tym, że Hagar kładzie Izmaela pod krzakiem. Doszedłszy do wniosku, że Izmael jest zaledwie dzieckiem, bez mała niemowlęciem, ci interpretatorzy wskazują na fakt, że stoi to w sprzeczności z Rdz 16,16; 17,25 i 21,5, w których to fragmentach przedstawia się chłopca jako trzynasto-, może nawet czternastolatka, i że jest to dowód na istnienie wielu źródeł, których nie zredagowano z należytą starannością.

Rozwiązanie zagadki wieku Izmaela jest dość proste. Nie ma podstaw, aby tekst Septuaginty ani Peszitty tłumaczyć jako „włożył jej chłopca na ramiona". Gdyby to było poprawne tłumaczenie, nie dałoby się wytłumaczyć współczesnego tekstu hebrajskiego, w którym to nie „chłopiec" jest dopełnieniem czasownika „kłaść" czy „wkładać", jest za to dopełnieniem czasownika „dawać". Dosłowne tłumaczenie hebrajskiego tekstu brzmiałoby: „I Abraham wstał wcześnie rano, wziął chleb i bukłak z wodą, i dał [je] Hagar, kładąc [je] na jej ramiona i dał [jej] chłopca i odesłał ją, a ona poszła i błąkała się na pustkowiach Beer-Szeby".

Jako że Abraham w tym czasie mieszka w Gerar między Kadesz a Szur, Hagar udała się na pustynię daleko na północ od obozu Abrahama, zamiast kierować się na południe ku Egiptowi, podobnie jak uczyniła to, uciekając od Sary przy wcześniejszej okazji (Rdz 16,7). Nie ma podstaw, by sądzić, jak uważają niektórzy, że Abraham przebywał wtedy w Hebronie, toteż nie można stwierdzić, że Hagar podróżowała do Egiptu, skoro opis biblijny podaje jako miejsce jej pobytu Beer-Szebę.

Co jednak sądzić o czynach Abrahama? Czy mogą być usprawiedliwione?

Nie ulega wątpliwości, że Bóg poinstruował Abrahama, by ten spełnił życzenie Sary (Rdz 21,12-13). Pomimo że wielce smuciło ono Abrahama (Rdz 21,11), jednak, jak komentował to George Bush, „Bóg nie każe Abrahamowi spełnić życzenia Sary dlatego, że aprobował intencje żony Abrahama, ale dlatego, że było ono zgodne z Jego planem i powtarzanymi deklaracjami, że wszelkie błogosławieństwa z przymierza mają spłynąć na Izaaka"[4].

Nie chodzi tu jedynie o rodzinną sprzeczkę. Z całą pewnością fragment ten pokazuje, ile zła może wyniknąć ze związków poligamicznych. Pokazuje on również, że obietnicy, jaką złożył Abrahamowi, Bóg nie mógł puścić w niepamięć; przymierze nie może zostać zerwane, nawet gdy ten, z kim zostało ono zawarte, podejmuje decyzje błędne czy niemądre.

Bóg wymaga od Abrahama, by ten zaprzeczył swoim naturalnym uczuciom, w oparciu o obietnicę, że uczyni z syna jego służącej ojca wielkiego narodu, ponieważ jest on również synem Abrahama. Z późniejszej historii wynika zresztą, że Hagar nie miała większych kłopotów z zapewnieniem bytu sobie i swojemu dziecku – być może dzięki pośredniej pomocy Abrahama albo wsparciu samego Boga.

---

[4] George Bush, *Notes on Genesis,* vol. 1 (1860; reprint, Minneapolis, Minn.: James and Klock, 1976), s. 352.

Toteż uznać należy, że Sara grzeszy, prosząc Abrahama, by ten wziął sobie Hagar za żonę, a następnie grzeszy, nakłaniając go, by ją odprawił z takich a nie innych pobudek. Jednak tak jak w przypadku Józefa, kiedy jego bracia chcieli go skrzywdzić, Bóg kierował się w tej sprawie dobrem - dobrem zarówno Izaaka, jak i Izmaela.

Zobacz. również komentarz do Rdz 29,25-28; 50,19-21.

22,1 Dlaczego Bóg poddaje Abrahama próbie?

Chociaż autor biblijny bardzo ostrożnie pisze o tej sytuacji, nazywając działania Boga „próbą", wielu ludzi zastanawia zachowanie Boga, który zdaje się zastawiać na Abrahama pułapkę. Jak zatem powinniśmy patrzeć na próbę wiary Abrahama?

Użyty tutaj termin „próba" jest również wykorzystany w ośmiu innych miejscach Starego Testamentu, gdzie Boga opisuje się jako „Tego, który poddaje próbie". W sześciu z nich (Wj 15,22-26; 16,4; 20,18-20; Pwt 8,2.16; Sdz 2,21-22; 3,1-4) testowany jest Izrael. W 2 Krn 32,31 próbie zostaje poddany król Ezechiasz, a w Ps 26,2 Dawid prosi Boga, aby Ten poddał go próbie. W pięciu z sześciu opisanych przypadków testowania Izraela z kontekstu wynika, że powodem, dla którego Bóg poddaje naród wybrany próbie, jest troska o to, czy jest on posłuszny Bogu i przestrzega Jego przykazań, praw i zwyczajów. Na takie same powody wskazuje Wj 20,18-20, gdzie problemem jest bojaźń Boża, podobnie jak w Rdz 22,1.12. Podobnie autorzy Psalmu 26 i 2 Krn 32,31 skupiają się na kwestii posłuszeństwa i zdają się zachęcać Boga do tego, aby poddał próbie króla Dawida i króla Ezechiasza.

Dlatego, w oparciu o te osiem fragmentów, w których Bóg jest autorem próby, możemy wnioskować, że Bóg chciał, aby Abraham poznał własne serce i sam zobaczył, czy jest w stanie usłuchać i bać się Boga, oddając mu swego jedynego, umiłowanego syna. Podobnie jak w przypadku królowej Saby, która przybyła, by „poddać próbie" mądrość Salomona (1 Krl 10,1), w próbach Boga nie ma złowrogich podtekstów.

Kiedy słowo „próba" pojawia się w kontekście człowieka testującego Boga, jego znaczenie jest całkowicie inne (Wj 17,2.7; Lb 14,22; Iz 7,12). Takiego rodzaju testy są prowokowane wątpliwościami i grzesznymi sercami ludzi. W takich sytuacjach człowiek chce sprawdzić, czy Bóg jest dość potężny, czego efektem jest często „kuszenie" Boga.

Jednak kiedy to Bóg testuje ludzi, nie wiąże się to z żadnymi próbami czy chęcią oszukania czy skrzywdzenia tych, którzy zostają poddani próbie. Jego próby wiążą się jedynie z troską o posłuszeństwo i bojaźń Bożą. Pwt 8,2 opisuje wędrówkę po pustyni, z jej wyjątkowo ciężkimi epizodami po drodze, jako „Bożą próbę" - „Pamiętaj na wszystkie drogi, którymi cię prowadził Pan, Bóg twój, przez te czterdzieści lat na pustyni, aby cię utrapić, wypróbować i poznać, co jest w twym sercu".

Taka próba pokazywała w działaniu to, co Abraham do tej pory twierdził: czy jest w stanie zaufać Bogu, który pozwolił mu, w tak późnym wieku, cieszyć się upragnionym synem.

W języku staroangielskim dzisiejszemu słowu „testować" odpowiadało słowo „potwierdzić" lub „udowodnić". W kontekście tego fragmentu Pisma Świętego nie niesie ono ze sobą skojarzeń z zachęcaniem do grzechu ani z prowokowaniem kogoś do tego, aby uczynił coś złego. W istocie w Jk 1,13 czytamy: „Bóg bowiem ani nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi". Kuszenie czy też poddawanie próbom w złym sensie tego słowa zawsze płynie ze zła, jakim jest szatan i z zepsucia w naszych własnych sercach. Tymczasem Bóg stawia swoje stworzenia w okolicznościach specjalnej próby nie po to, aby samemu się przekonać co do ich wyniku, ale by unaocznić tym, którzy zostają poddani próbie, co naprawdę jest w ich sercach. W tym kontekście wszelkie przypadki, w których Bóg poddaje

nas próbie, odbywają się w takich okolicznościach, w których boskie motywy nie mogą zostać poddane w wątpliwość.

Można jednak zapytać: „Dlaczego kochający Bóg poddaje swego sługę tak straszliwej próbie?" Odpowiedzią jest tu wyjątkowa relacja między Bogiem a Abrahamem. Relacja ojciec-syn między Abrahamem a Izaakiem jest dokładnie taka sama jak relacja Abraham – Bóg. Próba wiary Abrahama w istocie miała dla tego ostatniego taką samą wartość dowodową, co dla Boga, który poddaje Abrahama próbie.

Chodzi tu o to, że próba ta nie była kuszeniem czy usiłowaniem zastawienia swoistej pułapki na bezbronnego patriarchę. Jej celem było coś całkiem przeciwnego: miała go wzmocnić i pomóc mu się rozwinąć, podobnie jak liczne próby, którym był poddawany naród wybrany na pustyni. W takim znaczeniu próba, test czy kuszenie są koncepcjami religijnymi. To Bóg testuje swego partnera (czyli drugą stronę) przymierza, by zobaczyć, czy ów dotrzyma swej części umowy. Bóg nigdy nie poddaje próbie tych, którzy nie są z Nim w przymierzu. Testuje tylko i wyłącznie swych własnych ludzi. Toteż boskie próby zawsze mają na celu upewnienie się, że Jego lud będzie Go czcił i kochał, bał się Go i Jemu służył.

Wreszcie, testowanie jest jednym z narzędzi, którymi Bóg realizuje swój plan zbawienia ludzkości. Często ludzie nie wiedzą, że byli poddawani próbie, aż do czasu jej zakończenia. Dopiero po przejściu próby – umocnieni, oczyszczeni, sprawdzeni, zdyscyplinowani i pouczeni – mogą przejść dalej, silni w wierze i gotowi na kolejne, jeszcze trudniejsze zadania.

Zobacz również komentarz do Rdz 2,16-17; Jk 1,13.

22,2 Poświęcić swojego syna?

Cóż można powiedzieć na temat tak szokującego żądania? Czy Bóg naprawdę żąda ofiar z ludzi i pochwala taką formę ofiar?

Ten rozdział Pisma Świętego jest często kojarzony ze ślepym posłuszeństwem, takim jak to, które doprowadziło do tragedii w Jonestown w Gujanie. Jednak Bóg nie kazał Abrahamowi popełnić morderstwa. Wydarzeń tu opisanych nie można stawiać na równi z głupotą Jeftego poświęcającego własną córkę (Sdz 11,30-40), żądaniami Gibeonitów (2 Sm 21,8.9.14) albo praktykami Achaza czy Manassesa (2 Krl 16,3; 21,6; 2 Krn 33,6). Z praktyką składania ofiar z ludzi zerwał król Jozjasz (2 Krl 23,10), a prorocy ją potępili (Jr 19,5; Ez 20,30-31; 23,36-39). W istocie Prawo bardzo jasno zakazywało składania ofiar z ludzi i bardzo ostro potępiało tych, którzy składali swych najstarszych synów Molochowi (Kpł 18,21; 20,2).

Teoretycznie, składania ludzi w ofierze nie można by w zasadzie potępić. Prawda jest taka, że wszelkie życie na świecie należy do Boga i to On ma prawo je dawać i odbierać według własnej woli. Gdybyśmy to zakwestionowali, musielibyśmy jednocześnie zakwestionować boską władzę nad światem i boską sprawiedliwość, której byliśmy świadkami, gdy Bóg złożył w ofierze swojego Syna, by odkupić nasze grzechy.

Jednakże Bóg zdecydował się zakazać składania ofiar z ludzi. Problemem wydaje się rozdźwięk pomiędzy bezpośredniością boskiego żądania, które Abraham ma wypełnić, a jednoznacznym zakazem składania ofiar z ludzi. Z treści Pisma Świętego jasno wynika jednak, iż Bóg nigdy nie chciał, aby Abraham spełnił jego rozkaz. Dowodem na to jest fakt, że Bóg powstrzymuje rękę Abrahama w chwili, gdy ten ma właśnie odebrać życie swemu synowi. „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyń mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna" (Rdz 22,12). Bożym celem jest sprawdzenie wiary Abrahama. Jako że uczynek nie został popełniony, nie można powiedzieć, aby w boskich intencjach ustanowienia tej próby wiary było coś niegodnego.

Ta próba mogła być też bardziej pożyteczna dla Abrahama, niż przywykliśmy sądzić. Niektó-

rzy, jak na przykład żyjący w XVIII w. biskup William Warburton, domniemywali, że Abraham chciał wiedzieć, w jaki sposób Bóg pobłogosławi wszystkie rodziny na świecie poprzez jego potomstwo, jak było obiecane (Rdz 12,3).

W oparciu o to domniemanie twierdzi się, że Bóg wymyślił sposób, w jaki pozwoli Abrahamowi doświadczyć tego, co już wcześniej komunikował mu słowami. Abrahamowi została przedstawiona prefiguracja Chrystusa, typ ofiary, którą On sam miał się stać.

W J 8,56 można znaleźć potwierdzenie tej tezy, kiedy Jezus mówi „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień". Jego żydowscy słuchacze odpowiadają: „Pięćdziesięciu lat jeszcze nie masz, a Abrahama widziałeś?", co może wskazywać na fakt, że czasownik „widzieć" rozumieją tu dosłownie. Jezus nie wyprowadza ich z błędu, warto jednak zauważyć, że nie twierdzi On, że Abraham ucieszył się na Jego widok, tylko na widok Jego dni. Mówiąc o swym dniu, Jezus ma na myśli okoliczności swego życia, które było tak kluczowo ważnym elementem historii zbawienia.

Termin „dzień" pozwala na taką interpretację, jeśli rozumieć go podobnie do słów „godzina" czy „czas". W Ewangeliach czytamy „godzina Jego jeszcze nie nadeszła" (J 7,30); „modlił się, żeby - jeśli to możliwe - ominęła Go ta godzina". (Mk 14,35) lub „Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy" (J 12,23). We wszystkich tych przypadkach nie chodzi o odcinek czasu, ale o jakiś szczególny moment w życiu i misji Chrystusa.

Jednakże, jeśli słowo „dzień" funkcjonuje w znaczeniu słowa „godzina" i odnosi się do szczególnego momentu w życiu Jezusa, w którym zostaje on Zbawcą świata, to gdzie w Starym Testamencie możemy znaleźć informację, jakoby Abraham był świadkiem wydarzeń odnoszących się do śmierci Chrystusa?

Nic w Starym Testamencie nie mówi o tym bezpośrednio, możliwe jest jednak, że Jezus odnosi się do transakcji z Rdz 22, kiedy Bóg rozkazuje Abrahamowi poświęcić swego jedynego syna na górze Moria. W postaci tej ofiary Abrahamowi zostaje ukazany wyraźny obraz wskazujący na przyszłą ofiarę z Syna Bożego, która ma odkupić grzechy ludzkości.

Do takiego wniosku prowadzi kilka czynników: (1) miejsce, w którym Izaak został skrępowany, było położone „w kraju Moria" (krainie, w której leży Jerozolima i dobrze znana góra o tej samej nazwie); (2) odległość, jaką Abraham ma przebyć, by złożyć swą ofiarę, jest niezwykła pod względem celu próby wiary (próbę taką można by przeprowadzić o wiele, wiele bliżej niż w regionie Jerozolimy, dokąd wysyła go Bóg) i (3) fakt, że Izaak był obiecanym przez Boga potomstwem, źródłem wszelkich błogosławieństw, które Bóg obiecał ludzkości w przyszłości.

W Starym Testamencie istnieją dwa rodzaje ofiar z ludzi. Pierwszym jest składanie ofiar z dzieci oraz starszych osób jako ofiary na rzecz budowy. Składana była w momencie wmurowywania kamienia węgielnego dla miasta i jego bram (1 Krl 16,34) lub w czasach kryzysu, kiedy miasto było oblężone albo groziło mu zajęcie przez wrogów (2 Krl 3,27; Mi 6,7). Prawdopodobnie do tej kategorii można również zaliczyć ofiary składane z ludzi bóstwom pogańskim w celu zapewnienia sobie zwycięstwa w bitwie (Sdz 11) oraz branie jeńców wojennych i przeznaczanie ich na ofiarę.

Jest to jednak inna kategoria ofiary niż przywoływana w Starym Testamencie ofiara ze wszystkich pierworodnych (Wj 13,12-13; 34,19-20; Lb 3,44-51). Naturalnie należy od razu dodać, że nigdzie w Piśmie Bóg nie żąda ofiar z ludzi, tak jak żąda ofiar ze zwierząt i płodów rolnych; zamiast tego bierze sobie symbolicznie jednego Lewitę, aby ów służył w świątyni - pierworodny syn z każdego domu jest substytutem życia, które należy się Bogu.

Jak wspomniano wcześniej, Bóg ma prawo żądać ofiar z ludzi. Wszystkie ofiary opisywane w Biblii opierają się na idei, że dar życia składany Bogu w ramach konsekracji lub przebłagania jest

niezbędny do odbudowania zerwanej przez grzech więzi z Bogiem. Dar człowieka dla Boga nie jest uważany za oddawanie czegoś, co należy do nas – to jedynie symbol tego, że całe życie należy do Boga.

Jednakże darczyńca nie jest w stanie godnie ofiarować Bogu niczego, ponieważ sam jest grzeszny. Dlatego działa tutaj zasada zastępczości: odbiera się życie w zastępstwie innego życia. A zatem Abraham miał oddać Bogu życie najdroższej osoby, życie swego jedynego syna. Ale dzięki Boskiej interwencji, baran zaplątany w krzewy zostaje wskazany przez Anioła Pańskiego jako godny substytut życia Izaaka. Nie mogło to jednak dawać poczucia bezpieczeństwa czcicielom bóstw natury, których bóstwa same podlegały śmierci i dlatego niesłusznie żądały od swych wyznawców, by ci sami rzucali się w płomienie lub składali w ofierze własne dzieci, aby przybliżyć się do owych śmiertelnych bóstw.

25,8 Co oznacza „połączył się ze swoimi przodkami"?

Jaka była koncepcja życia po śmierci dla świętych mężów Starego Testamentu? Czy wierzono w życie po śmierci? Jeśli tak, to z czym miało się ono wiązać? Czy była to, na przykład, egzystencja duchowa? Czy wiązała się z samoświadomością i zachowaniem osobowości? Czy spodziewano się połączenia ducha z ciałem? Jeżeli tak, to w jakim momencie? Wszystkie te pytania są istotne, jeśli chcemy zrozumieć wspomniany tekst o Abrahamie.

Wyrażenie „połączyć się ze swoimi przodkami" jest podobne do innego stwierdzenia: „odejść do twych przodków" z Rdz 15,15. Pierwszą z tych fraz można znaleźć często – na przykład w Rdz 25,8.17; 49,29.33; Pwt 32,50 i w 2 Krl 22,20.

Czy te zdania znaczą po prostu, jak twierdzi wielu badaczy Starego Testamentu, że kogoś złożono do grobu rodzinnego? Czy prawdą jest, że ludzie ci nie myśleli o życiu po śmierci?

W czasach Abrahama czas życia człowieka uległ tak znacznemu skróceniu – w wyniku fizycznej degeneracji będącej skutkiem Upadku – że wiek lat 175 uważano za „późną starość". Co stało się po tym, jak Abraham umarł? Czy po prostu pochowano go wraz z przodkami – i po sprawie? Niestety, zbyt wiele osób zakłada, ze zbytnią swobodą, że tak właśnie było.

W rzeczywistości wyrażeń „połączyć się z przodkami" czy „odejść do swych ojców" nie można rozumieć w ten sposób, iż Abraham został pochowany wraz ze swymi przodkami. Z Rdz 25,8-9 jasno wynika, że taka interpretacja jest niemożliwa, ponieważ wiemy, że nikt z rodu Abrahama, poza żoną, nie został pochowany w jaskini Makpela.

W Starym Testamencie zmarłych traktuje się jako wciąż obecnych. Dołączanie do przodków jest zawsze odróżniane od pogrzebu (Rdz 25,8-9; 35,29; 49,29.31.33). W wielu przypadkach tylko jeden z przodków spoczywał w grobowcu (1 Krl 11,43; 22,40) albo wręcz żaden z nich (Pwt 31,16; 1 Krl 2,10; 16,28; 2 Krl 21,18). Oznacza to, że fraza „dołączyć do przodków" nie może oznaczać złożenia do rodzinnego grobowca. Czytelnicy nie powinni zbyt dużej wagi przywiązywać do słowa *Szeol*, które dość często pada w Biblii. W każdym z sześćdziesięciu pięciu przypadków, w których używa się słowa *Szeol* w Starym Testamencie, chodzi tylko i wyłącznie o grób, a nie o jakąś mroczną krainę będącą częścią świata podziemnego. Autor Listu do Hebrajczyków w Nowym Testamencie też zdaje się potwierdzać tezę, jakoby patriarchowie spodziewali się życia po śmierci.

> W wierze pomarli oni wszyscy [od Abla do Abrahama], nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi. Ci bowiem, co tak mówią, okazują, że szukają ojczyzny. Gdyby zaś tę wspominali, z której wyszli, znaleźliby sposobność powrotu do niej. Teraz zaś do lepszej dążą, to jest do niebie-

skiej. Dlatego Bóg nie wstydzi się nosić imienia ich Boga, gdyż przysposobił im miasto" (Hbr 11,13-16).

Oto czyste świadectwo tego, że ci pierwsi uczestnicy Bożych obietnic w pełni spodziewali się życia po śmierci. Chociaż pełne objawienie zmartwychwstania i życia po śmierci następuje dopiero w Nowym Testamencie, powszechne założenia, że święci mężowie Starego Testamentu nic nie wiedzieli o możliwości życia po śmierci, jest błędem spowodowanym stosowaniem utartych schematów myślowych.

W Rdz 17,8 Abraham dostaje od Boga obietnicę „I oddaję tobie i twym przyszłym potomkom kraj, w którym przebywasz, cały kraj Kanaan, jako własność na wieki". Rabini uważają, że Abraham nigdy nie miał się cieszyć spełnieniem tej obietnicy i że zostanie wskrzeszony z martwych, aby objąć tę ziemię we władanie.

To interesujące rozumowanie i nie do końca niesłuszne. Nie jest wcale bardziej zaskakujące niż argumenty naszego Pana, przypominającego saduceuszom - którzy nie wierzyli w zmartwychwstanie - że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych. Dlatego patriarchów nie można odciąć od szansy na zbawienie (Mt 22,23-32). Pełna wiary relacja z Bogiem zakłada cielesne istnienie teraz i późniejszą nieśmiertelność.

Jeśli ktoś uzna, że niektóre z tych koncepcji są zbyt „złożone" jak na prymitywną kulturę Starego Testamentu, warto przypomnieć, że w czasach jeszcze wcześniejszych życie po śmierci było jednym z dominujących pojęć w kulturze Egiptu. W tej kulturze również miało to być życie materialne - z ciałem, winem, kobietami i pieśniami. Koncepcje te znalazły wyraz w zdobieniach egipskich piramid na tysiąc lat przedtem, zanim Abraham dotarł do Egiptu. W takim razie dlaczego życie po życiu miałoby być zbyt trudną dla niego koncepcją?

Wiara w realne, cielesne życie po życiu jest dodatkowo potwierdzana surowymi zakazami z czasów Mojżesza przeciwko nekromancji, kultowi opierającemu się na kontaktach ze zmarłymi. Cóż złego byłoby w traceniu czasu na czymś, co nie miało żadnego związku z rzeczywistością? Już w połowie drugiego tysiąclecia przed Chr. Izraelici wiedzieli, że życie po śmierci jest prawdziwe i dlatego zakazywali kontaktów z tymi, którzy odeszli już z tego świata.

Abraham umarł i został pogrzebany. Ale dołączył również do wspólnoty wierzących, którzy żyli przed nim. W tym momencie jeszcze nie są znane żadne szczegóły co do jej natury, ale wyrażenia takie jak „dołączyć do przodków" i „odejść do ojców" to nie tylko eufemizmy opisujące śmierć, bez dodatkowego teologicznego podtekstu. Dowody wskazują na coś zupełnie przeciwnego.

Zobacz również komentarz do Rdz 5,23-24; Hi 19,23-27; Ps 49,13.21; Koh 3,19-21.

26,3-5 Posłuszeństwo sposobem na błogosławieństwo?

Czy Bóg dał Abrahamowi wszystkie dary dlatego, że ten sobie na nie zapracował? Czy mamy założyć, że kobiety i mężczyźni Starego Testamentu po prostu zapracowali sobie na zbawienie?

Słowa „dlatego, że" z Rdz 26,3-5 wywołują u wielu badaczy zdziwienie i niedowierzanie. Wygląda na to, że jest sprzeczność między wolną i bezwarunkową obietnicą złożoną przez Boga Abrahamowi, a obietnicą pod warunkiem dochowania wszystkich Bożych praw, rozkazów i przykazań. Z całą pewnością prawo i łaska są na teologicznym „kursie kolizyjnym", jeśli chodzi o podstawę zbawienia człowieka.

Istnieje pięć kluczowych fragmentów podających, że Abraham wykonuje polecenia Boga, i że w zamian Bóg oferuje mu wieczne przymierze jako nagrodę za jego posłuszeństwo. Są to fragmenty Rdz 12,1; 17,1.9-14; 22,16-17 i 26,3-5. Niektórzy dodają do tej listy jeszcze kolejne elementy, ale generalnie nie odnoszą się one tak bezpośrednio do obietnicy przymierza, jak pięć fragmentów wymienionych powyżej.

Trudność w argumentowaniu za warunkowością i potrzebą zapracowania sobie na spełnienie obietnic stanowi podkreślany w tekście aktywny udział Boga w zawieraniu przymierza z Abrahamem, w jednym z najdramatyczniejszych momentów w życiu patriarchy. Rdz 15,12-21 opisuje Abrahama jako pasywnego świadka formalizowania przymierza, podczas gdy Pan pod postacią płomienia przechodzi między połówkami zwierząt. Warto zauważyć, że tylko Bóg to robi, w ten sposób podejmując jednostronne zobowiązanie. Gdyby to miało być porozumienie dwustronne, w którym dotrzymanie jego postanowień zależy od dwóch stron, wówczas Abraham i Bóg powinni razem przejść pomiędzy połówkami zwierząt, tym samym mówiąc: „Niech mnie spotka to, co spotyka te zwierzęta, jeśli miałbym nie dotrzymać mojej części przymierza".

Jak w takim razie wytłumaczyć niespójność, która w takim wypadku zdaje się wkradać w tekst, gdy Bóg wymaga posłuszeństwa od Abrahama, by przymierze mogło zostać zachowane?

Odpowiedź jest następująca: obietnica i błogosławieństwo wciąż mają pierwszeństwo wobec wymogu posłuszeństwa i przestrzegania Bożych przykazań. Posłuszeństwo było dla Abrahama na tyle warunkiem zachowania przymierza, na ile jest ono warunkiem dla Kościoła żyjącego w świetle Bożych poleceń: „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej" (J 15,10) lub „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania" (J 14,15).

Obietnica nie stoi w sprzeczności z Bożym prawem – ani w przypadku obietnicy danej Abrahamowi, ani w przypadku danej nam obietnicy życia wiecznego. Ten, który daje obietnicę, zawierając przymierze z patriarchą, jest tym samym, który dał także prawa, przykazania i zasady. W takim razie, posłuszeństwo nie było warunkiem niezbędnym do otrzymania obietnicy i błogosławieństw – wręcz przeciwnie, było ono wynikiem i dowodem na faktyczne uczestnictwo w tej właśnie obietnicy. Ponieważ Bóg jest wierny, możliwe było, aby patriarchowie otrzymali błogosławieństwa przymierza, nawet jeśli nie uczestniczyli w nich własną wiarą. Nawet ci, którzy nie uczestniczyli w korzyściach płynących z przymierza, wciąż przekazywali błogosławieństwo przymierza swym potomkom z linii Abrahama. Tę wiarę najłatwiej było demonstrować poprzez posłuszeństwo, jakie konkretne osoby okazywały Bogu – tak jak św. Jan opisuje to w Ewangelii skierowanej do społeczności wierzących w czasach Nowego Testamentu.

W ten sposób wszelka domniemana warunkowość elementów przymierza Abrahama (i Dawida) nigdy nie zagrażała podstawom obietnicy ani nie dodawała do niej żadnych obostrzeń. Kwestie służby i posłuszeństwa, które faktycznie są blisko związane z obietnicą, są raczej sprawą skutku i następstw przymierza niż wstępnym warunkiem, od którego zależy uczestnictwo w błogosławieństwach wiary.

Najlepiej bezwarunkową naturę przymierza wyraża Kpł 26,44-45: „Jednakże nawet wtedy, kiedy będę w kraju nieprzyjacielskim, nie odrzucę ich i nie będę się brzydził nimi do tego stopnia, żeby ich całkowicie zniszczyć i zerwać moje przymierze z nimi, bo Ja jestem Pan, ich Bóg. Przypomnę sobie na ich korzyść o przymierzu z ich przodkami". Z całą pewnością te słowa brzmią jakby przymierze faktycznie było bezwarunkowe!

Zobacz również komentarz do Kpł 18,5; Mi 6,6-8; Jk 2,24.

26,7-11 Rebeka jest moją siostrą?

Zobacz komentarz do Rdz 12,11-13.

29,25-28 Czy Bóg dopuszcza poligamię?

Czy niniejszy fragment opisuje przypadek poligamii? Albo czy istnieją jakieś wyjątkowe oko-

liczności, które mogłyby usprawiedliwiać Jakuba, Labana albo ich obu? Jeśli mamy tu do czynienia z poligamią, jakie argumenty przemawiają na jej korzyść, a jakie przeciwko niej?

Do poligamii nigdy nie była uprawniona żadna postać biblijna. Nigdy nie istniało żadne pozwolenie na odejście od zasady małżeństwa monogamicznego, którą to instytucję Bóg ustanowił jeszcze w ogrodzie Eden (Rdz 2,21-24).

Istnieją co najmniej cztery fragmenty Pisma Świętego, na których można by oprzeć tezę, że istnieją okoliczności, w których Bóg dopuszcza poligamię tymczasowo, mimo zasady sformułowanej w Rdz 2,24. Fragmenty te to: Wj 21,7-11, Kpł 18,18; Pwt 21,15-17 i 2 Sm 12,7-8[5]. Jednak w żadnym z tych fragmentów nie znajdzie się dowodu na to, że odstępstwo od zasady spotyka się z aprobatą Boga.

Pismo Święte nie zawsze zatrzymuje się nad każdym problemem, by potwierdzić to, co oczywiste. W wielu przypadkach czytelnik nie musi zbytnio wysilać wyobraźni, by zorientować się, co Bóg sądzi na temat takich związków, bo zły los i kłopoty, jakie spadają na poligamistów, nie można uznać za oznaki Bożej łaski.

Prawdą jest, że Jakub został oszukany przez Labana podczas swej nocy poślubnej, ale to nie usprawiedliwia tego, że przystał na sprytny plan teścia, by zostać u niego kolejnych siedem lat i zapewniać jego domowi dalszą pomyślność. Dwa złe uczynki w tym przypadku nie znoszą siebie nawzajem.

Zobacz również komentarz do Rdz 16,1-4; 2 Sm 20,3.

31,11-13 Kim jest Anioł Pański?

Zobacz komentarz do Sdz 6,22-23.

[5] Zob. dyskusję na temat tych fragmentów w: Walter Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983), ss. 182-190.

31,34 Dlaczego Rachela miała posążki bożków?

Dlaczego Rachela ukradła posążki bożków swemu ojcu Labanowi? Czy z tekstu wynika, że Rachela wierzyła w pogańskie bożki i ufała im?

Oczywistym jest, że nie chodzi w tym fragmencie o nic innego niż o posążki bożków, których czci Laban - jego gniewne oskarżenie przeciw zięciowi „czemu skradłeś mi moje posążki?" (Rdz 31,30), nie pozostawia ku temu wątpliwości. Posążki te musiały być małymi przenośnymi figurkami, bo tylko wtedy Rachela byłaby w stanie ukryć je w swym siodle wielbłądzim lub poduszce.

To, jak ważne mogły być te figurki, jest przedmiotem debaty już od trzydziestu lat. Od czasu odkrycia dokumentów z Nuzi, wśród których był również kontrakt adopcyjny, przyjęto łączyć je z prawami do dziedziczenia w rodzinie lub z testamentem. Tekst z Nuzi mówi: „Jeśli Naszwi ma syna, podzieli [majątek] równo z Wullu, ale syn Naszwiego weźmie bogów Naszwiego. Jednakże, jeśli Naszwi nie ma syna, wtedy Wullu weźmie bogów Naszwiego"[6]. Koncepcja, że posiadanie domowych bóstw było niejako legitymacją do dziedziczenia majątku, była wcześniej generalnie przyjmowana, teraz jednak nie jest ona już tak pewna[7].

W związku z tym, choć nie możemy stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, jakie znaczenie przypisywano tym posążkom, wiemy, że powinny one należeć do ojca rodziny. Czy Rachela ukradła je, by zapewnić sobie pewnego rodzaju dodatkowy atut, gdyby przyszło do ustalania jej części majątku, czy może bóstwa te łączyły się

[6] James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955), s. 219-220.

[7] Zob. Cyrus H. Gordon, *Biblical Customs and the Nuzi Tablets*, „Biblical Archaeologist" 3 (1940): 6. Gordon był najgorętszym zwolennikiem takiego stanowiska.

w jakiś sposób z jej odczuciami religijnymi? Nie możemy powiedzieć z pewnością, czy któraś z tych teorii jest słuszna.

Fakt, iż tablice z Nuzi pochodzą z północnej Mezopotamii, z okresu o kilkaset lat wcześniejszego od opisywanych tu wydarzeń, powoduje, że nie sposób stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że w obu przypadkach funkcjonują te same kulturowe analogie i wzorce.

Jednakże pewną wskazówkę można znaleźć w Rdz 35,2, kiedy Bóg musi polecić Jakubowi, aby ten pozbył się obcych bogów i oczyścił się. Czy może chodzić o tych samych bogów, których ukradła Rachela? Wygląda to na więcej niż prawdopodobne. Oznaczałoby to, że w istocie Rachela czuła względem posążków religijną więź, gdy opuszczała dom swego ojca.

Zobacz również komentarz do 1 Sm 19,13.

32,20 Łapówka dozwolona?

Zobacz komentarz do Prz 21,14.

32,23-32 Z kim walczył Jakub?

Według Marcina Lutra „Dla każdego czytelnika tekst ten jest najbardziej tajemniczym z całego Starego Testamentu". Głównym kłopotem jest tu identyfikacja tego, z kim przez całą noc zmagał się Jakub przy strumieniu Jabbok. Czy był to zwykły śmiertelnik, czy może anioł? Czy może, co jeszcze bardziej szokujące, tym kimś był Syn Boży, druga osoba Trójcy Świętej?

Niektórzy próbowali rozwiązać ten problem interpretacyjny, przedstawiając cały fragment jako opis snu. Józef Flawiusz rozumiał to jako sen, w którym zjawa posługuje się słowem i głosami (*Antiquities* 1.20.2). Innym wystarczyło przedstawienie historii jako alegorii wewnętrznej walki duszy z własnymi żądzami i przywarami w niej ukrytymi (na przykład Filon *Legum Allegoriae* 3.190). Klemens Aleksandryjski utożsamiał walczącego ze Słowem (Logos) z Ewangelii wg św. Jana, argumentował jednak, że Słowo pozostało nieznane z imienia Jakubowi, ponieważ Jezus nie pojawił się jeszcze w ciele i krwi (*Paedagogus* 1.7.57). W literaturze żydowskiej przyznaje się, że sercem tej historii była prawdziwa walka, która miała odbywać się z księciem lub aniołem Ezawa o imieniu Samael, a nie była to teofania ani, tym bardziej, chrystofania.

Inni, jak św. Hieronim, próbowali sprowadzić ten epizod do roli obrazu szczerej modlitwy. Taka modlitwa zawierałaby w sobie medytację nad noską obecnością, wyznanie grzechów oraz głęboką potrzebę i tęsknotę za nawiązaniem komunikacji z Bogiem.

Współcześni interpretatorzy unikają założeń jakoby śmiertelnicy mogli komunikować się z tym, co nieśmiertelne i nadprzyrodzone, wolą oni uznać historię zmagań Jakuba za rodzaj mitu, w którym bogowie walczą z herosami. Naturalnie taki punkt widzenia zdewaluowałby wartość całej historii do zwykłej fikcji literackiej, która nie pochodzi z objawienia, tylko z zapożyczenia z innych mitologii politeistycznych. Takie rozumowanie nie wytrzymuje ciężaru własnych założeń, jeśli skonfrontuje się je z tekstem Biblii.

Najlepszy komentarz do tego fragmentu można znaleźć w Oz 12,4-5: „Już w łonie matki oszukał on [Jakub] brata, a w pełni sił będąc, walczył nawet z Bogiem. Walcząc z Aniołem, zwyciężył, płakał i błagał Go o łaskę – spotkał go w Betel i tam z Nim rozmawiał" (tłum. autora).

Oz 12,5 nazywa przeciwnika Jakuba „Aniołem". Jednakże, jako że starotestamentowe objawienia się samego Boga, czy też teofanie, często są opisywane słowami „Anioł Pański", nie powinno dziwić nas, że Pan przybrał postać Anioła. W istocie, dokładnie to zrobi jakiś czas później w swoim wcieleniu – gdy przyjmie ludzkie ciało w postaci niemowlęcia w Betlejem – jednak od tamtej pory pozostanie już w ludzkim ciele na zawsze.

Jednak tym, co naprawdę utrudnia argumentację za taką identyfikacją postaci, z którą zmagał się Jakub, jest fakt, że w Oz 12,4 paralela zrównuje „anioła" z samym Bogiem. Jakub „walczy z aniołem", ale również „zmaga się z Bogiem".

Jak w takim razie pojąć fakt, że w ich spotkaniu doszło do zmagań, do fizycznej walki? Jak to możliwe, by druga osoba Trójcy Świętej, gdyż to właśnie ta osoba jest najczęściej kojarzona z aniołem Pana - mogłaby wdać się w fizyczne zmagania ze śmiertelnikiem?

Najwyraźniej chodzi tu o swego rodzaju grę słów: Jakub *(ja'qōḇ),* Jabbok *(jabbōq)* i czynność zmagania się *(jē'āḇēq).* Te podobnie brzmiące wyrazy miały przyciągać uwagę słuchacza czy czytelnika i sprawić, by lepiej zapamiętał on kluczowe idee historii. Zmagania miały miejsce u progu Ziemi Obiecanej. Od czasu gdy Jakub ucieka przed swym bratem Ezawem, podróżuje poza granicami kraju, który Bóg mu podarował zgodnie ze swoją obietnicą.

W efekcie tych zmagań Jakub zmienia imię na Izrael i przygotowuje się do przyjęcia roli, jaką ma do odegrania w Bożym planie dla narodu wybranego. Aby ten duchowy kryzys nie zatarł się w pamięci Jakuba, Bóg zostawia na jego ciele fizyczny znak. Bóg dotknął biodra Jakuba i je wywichnął, tak, że Jakub od tego dnia zaczął kuleć.

Niestety nie możemy ustalić, na czym dokładnie polegały zmagania, ale jasne jest, że było to coś więcej niż tylko walka duchowa. Po tej walce Jakub zostaje dotknięty fizyczną ułomnością. I choć historia mówi tylko, że Jakub walczył z „człowiekiem", to osoba ta mówi mu, że walczył „z Bogiem" i zwyciężył (Rdz 32,28); podobnie autor Księgi Ozeasza podaje, iż Jakub zwyciężył z Aniołem (Oz 12,5).

Co ciekawe, fakt iż Pan dotknął biodra Jakuba, stał się później przyczyną żywieniowego tabu w społeczności żydowskiej. Żydom nie wolno jeść mięsa z okolicy nerwu kulszowego u zwierzęcia.

Wygląda na to, że „człowiek" lub „anioł", z którym zmagał się Jakub, był Jezusem, który tymczasowo wcielił się w człowieka, jeszcze przed swym permanentnym ucieleśnieniem w postaci niemowlęcia. Jest to spójne z innymi fragmentami Starego Testamentu, gdzie „Anioła Pańskiego" można utożsamiać z drugą Osobą Trójcy Świętej.

Zobacz również komentarz do Sdz 6,22-23; Wj 33,18-23.

35,29 Dołączył do przodków?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

38,26 Czy Tamar była sprawiedliwa?

Zobacz komentarz do Rdz 6,9.

42,7 Czy Józef był okrutny dla swych braci?

Czemu Józef udaje, że nie zna swoich braci i przemawia do nich w tak surowych słowach? Czy jest to zgodne z opisem tej postaci widocznym w innych fragmentach Pisma Świętego?

Józef rozpoznał swoich braci, tymczasem oni z początku nie łączyli tego wysokiej rangi urzędnika egipskiego ze swoim młodszym bratem, którego sprzedali w niewolę ponad 15 lat wcześniej. W ten sposób Józef skorzystał z sytuacji, by znaleźć odpowiedzi na pytania, które trapiły go od tak dawna.

Nie wygląda na to, aby Józef traktował tak swoich braci z chęci zemsty. Nic nie wskazuje na to, aby miał traktować źle, nie fair czy niesprawiedliwie tych, którzy sami tak go potraktowali. Jednak nawet gdy postanawia przychylić ucha, wzruszony niedolą swych braci, nie przestaje mówić do nich w sposób surowy.

Jakie zatem przyświecają mu motywy, by przyjąć tak surowy i nieprzystępny wizerunek? Niewątpliwie częściowo chodziło o uzyskanie upragnionych informacji, bez potrzeby ujawniania swojej tożsamości. Józef mógł jednak mieć inny motyw dla swoich dziwnych działań: była to chęć pokazania braciom prawdziwego zła płynącego z traktowania innych w sposób nieuczciwy i okrutny. Dzięki temu mógł też stwierdzić, czy w sercach braci jest choćby cień żalu za to, co wyrządzili jemu i jego ojcu. To sytuacja, w której dobro przyjmuje surową i gniewną maskę, by uzmysłowić winnym, jakiego zła się dopuścili.

46,27 Ilu udało się do Egiptu?

Zobacz komentarz do Dz 7,14-15.

48,20 Ile było plemion Izraela?

Gdy Jakub pobłogosławił dwóch synów Józefa i uczynił ich częścią dwunastego plemienia, dlaczego liczba plemion automatycznie nie wzrosła do 13?

Odpowiedź na to pytanie można odnaleźć w historii Izraela. Generalnie jednak wiąże się ona z klątwą nałożoną na Symeona i Lewiego, których plemiona zostały rozproszone po całym Izraelu i Judzie (Rdz 48,5-7) za ich okrucieństwo, gdy zamordowali wszystkich mieszkańców miasteczka Sychem w zemście za gwałt na ich siostrze Dinie (Rdz 34), mimo że mężczyźni z miasteczka zgodzili się poddać obrzezaniu.

W zależności od okresu historycznego Symeon jest kojarzony raczej z Judą, zarówno jeśli chodzi o terytorium, jak i imię, a Lewi, który nigdy nie otrzymał własnego terytorium, przekuł klątwę na możliwość posługiwania wszystkim dwunastu plemionom. W ten sposób dwaj synowie Józefa – Efraim i Manasses, zajęli nie tylko miejsce Józefa na liście dwunastu plemion Izraela, ale również miejsce Lewiego, a w przypadkach, gdy Lewi jest wymieniany razem z Symeonem, także miejsce Symeona.

49,10 Kim lub czym jest Sziloh?

Bardzo rzadko jednemu słowu przypisuje się tak wiele znaczeń i skojarzeń, bez osiągnięcia jakiegokolwiek konsensusu, jak w przypadku słowa *Sziloh* (hebr. *šiloh*). Wyrażenie oddane w Biblii Tysiąclecia jako „aż przyjdzie ten, do którego ono należy", bardziej dosłownie brzmi „aż przyjdzie Sziloh".

Co miał na myśli patriarcha Jakub, kiedy wygłaszał błogosławieństwo dla swego czwartego syna, Judy, i przewidywał nadejście „Sziloh"? Z tekstów napisanych już po wyjściu z Egiptu (1 Krn 5,1-2) wynika jasno, że Józef i Juda cieszyli się błogosławieństwem normalnie należnym pierworodnemu Rubenowi. Józef otrzymał podwójny dział, a poprzez Judę miała przyjść linia „władców". To pomaga nam zrozumieć, dlaczego późniejsze pokolenia nauczano w tekstach objawionych, aby pamiętały o roli, jaką ma odegrać Juda. Jednak co powinniśmy myśleć o błogosławieństwie Jakuba wygłoszonym nad Judą w Rdz 49?

Czy Jakub zamierzał wskazać na przyszłe miasto, w którym miała znajdować się Arka Przymierza aż do końca trwania tegoż miasta? Dlaczego w takim razie Jakub mówi o *„jego* kolanach" i o „posłuchu", jaki będzie *jemu* należny? Porządek zastosowanych zaimków zdaje się sugerować, iż chodzi tu o osobę, a nie o miejsce, jakim byłoby przyszłe miasto Szilo.

Jeśli zatem Jakub nie mówił o mieście Szilo, czy miał na myśli jakąś konkretną osobę? A jeśli tak, czy imię to oznaczało „Spoczynek" lub „Dawcę Pokoju"? Czy też może mamy założyć – przez porównanie z podobnym słowem z języka akadyjskiego – iż chodzi o „władcę?"

Być może imię to jest niczym więcej jak tytułem znaczącym coś w rodzaju „Jego Pokój".

A może mamy zaakceptować jedną z wielu poprawek (zmian w pisowni hebrajskiego słowa *šiloh*, z których każda ma własne niuanse znaczeniowe)?

Najbardziej zaskakujące jest stwierdzenie, że ktoś z rodu Judy będzie miał władzę nie tylko nad całym plemieniem, nie tylko nad całym Izraelem, ale nad wszystkimi narodami. To wskazuje na królestwo, którego granice miałyby być znacznie większe niż granice starożytnego Izraela.

Problem jest jasny. Jednak rozwiązanie może przysporzyć trudności. Na początek warto zauważyć, że berło symbolizuje władzę, a „laska pasterska" może być traktowana jako synonim „berła". Jednak ponieważ rdzeń czasownikowy pochodzi od słów „wypisać" lub „ciąć", jakby w odniesieniu do wydawania dekretów, ten termin może w tym wypadku dotyczyć „prawodawcy". Biorąc pod uwagę kontekst, jaki stanowi osoba Judy, może powinno się czytać „laskę pasterską" jako termin współzależny od „berła". Oznaczałoby to, że ten, który włada berłem, ma władzę w oparciu o dane mu prawo.

Teraz dochodzimy do części trudniejszej - we frazie „aż przyjdzie Sziloh" słowo „aż" użyte jest w znaczeniu „włącznie z", a nie „do czasu". Zgodnie z tym przyjście Sziloh nie oznacza końca władzy Judy nad Izraelem; w przeciwnym wypadku nie byłoby to błogosławieństwo, tylko groźba. W istocie podkreśla się tu ideę, że władza Judy osiągnie swój szczytowy okres, kiedy nadejdzie Sziloh.

Kim - lub czym - w takim razie jest Sziloh? Termin ten nie może oznaczać miejsca, w którym wiele wieków później zostanie umieszczony przybytek. Gdyby tak było, Jakub wygłaszałby proroctwo o miejscu nieznanym w czasie wygłoszenia przepowiedni, a na dodatek o miejscu, o którym rzadko, jeśli w ogóle, jest mowa w późniejszej literaturze, za wyjątkiem symbolu sądu. Ta interpretacja zakładałaby również zmianę czasownika „przyjdzie" na czasownik „skończy się" - zmianę nieuprawnioną w świetle tekstu i budzącą jeszcze więcej wątpliwości: Co się skończy? I kiedy?

Marcin Luter łączył „Sziloh" z hebrajskim słowem *šiljâh*, które tłumaczył jako „łono". Sugerowałoby to syna pochodzącego z łona - czyli Mesjasza. Jan Kalwin miał podobny pomysł, łącząc „šiloh" z hebrajskim *šîl*, wraz z sufiksem trzeciej osoby, co miało dać w efekcie wyrażenie „jego syn". Ale zarówno Luter, jak i Kalwin nie zdawali sobie sprawy, że są to dwa różne słowa - *šîl* nie oznacza wcale „syna". We współczesnym hebrajskim *šîl* lub *šilîl* oznacza „embrion". Najbliższe, do czego mógł odnosić się Kalwin, to biblijne *šiljâh*, czyli: „łożysko" lub „popłód".

Inni interpretatorzy szukali rdzenia czasownikowego zamiast rzeczownikowego. Jeden łączył „šiloh" z *šālâh* „być spokojnym" - i stąd „odpoczynek" oraz „człowiek pokoju". Inny sugerował połączyć czasownik *šālal*, oznaczający wyciągać lub plądrować, z zaimkiem „jego", w rozumieniu „jego dziecko, które ma się narodzić". Jeszcze inna koncepcja łączy to słowo z czasownikiem *šālaḥ* „posyłać", co dałoby w efekcie: „Aż przyjdzie ten, który został posłany".

Druga część konstrukcji poetyckiej tego wersetu w oryginale hebrajskim rozpoczyna się od „i jemu" w pozycji emfatycznej, czyli można wnioskować, że chodzi tu o osobę, która ma nadejść. Dalej, „zdobędzie posłuch u narodów!" sugeruje, że chodzi o władcę, który pojawi się z rodu Judy.

Rabini są przekonani, że Ez 21,32 daje nam właściwą wskazówkę, jak rozumieć słowo *šiloh*. Sugerują, że kluczem do zrozumienia jest tu wyraz *šel*, oznaczający „który" i słowo *lōh*, znaczące „należy do niego". W ten sposób znaczenie Sziloh jest zgodne z Ez 21,32: „dopóki nie przyjdzie ten, do którego należy sąd".

To plemię Judy prowadziło wędrówkę przez pustynię (Lb 10,14). Kiedy Izraelici dotarli do Ziemi Obiecanej, to właśnie dziedzictwo Judy zostało wyznaczone jako pierwsze (Joz 15,1). Później Juda pojawi się jako przywódca plemion na zupełnie nowy sposób. Oznacza to, że Jakub odnosi się zarówno do Judy, jak i do jego spadkobierców.

W Rdz 49,11-12 znajdujemy obraz wiejskiej obfitości i licznych błogosławieństw, jakie mają spłynąć na Judę i władcę, który po nim przyjdzie – samego Mesjasza. Na nadchodzącego władcę czeka dobrobyt, ale również krew i cierpienie (możliwe, że odniesienia do wina i tłoczenia soku winnego zapowiadają późniejsze doświadczenia Mesjasza).

Podsumowując, Sziloh to pochodzący z linii królów Mesjasz, który obejmie prawnie Mu przynależny tron.

49,29.33 Jakie znaczenie ma wyrażenie „dołączył do przodków"?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

50,19-20 Intencje ludzi a intencje Boga

Jak Bóg może być Bogiem, skoro ludzie są prawdziwie wolni i mogą dokonywać własnych wyborów? Wygląda na to, że prędzej czy później te dwa swobodne czynniki znajdą się w konflikcie i jeden będzie musiał ustąpić drugiemu.

Niniejszy fragment może być dla wielu ludzi źródłem pociechy i może pomóc im lepiej zrozumieć zasady boskiej władzy nad światem, ludzkiej wolności i indywidualnej odpowiedzialności oraz tego, w jaki sposób te trzy czynniki odnoszą się do siebie. Fragment ten potwierdza, że boska władza oraz ludzka wolność działają czasem w zaskakujący sposób.

Bóg nienawidzi grzechu nienawiścią pełną i nieustającą. Jednakże Jego głównym celem jest pozwolenie na to, aby zło czynione przez ludzi obróciło się w dobro. Zaprawdę żaden grzech nie może zostać popełniony bez wiedzy Boga ani wbrew Jego świętej woli. W tym sensie grzesznicy bywają takimi samymi narzędziami realizacji Bożego planu jak święci.

Kiedy z powodu zazdrości i głębokiej nienawiści przyrodni bracia Józefa sprzedają go w niewolę, Bóg – działając według własnego tajemniczego planu – wysyła go do Egiptu, nie tylko po to, żeby uratować pogański kraj (co jest dowodem na to, iż Boża łaska dotyczy wszystkich stworzeń Bożych), ale również po to, by uratować tych właśnie ludzi, którzy sprzedali Józefa w niewolę. Dzięki temu Józef osiąga pozycję, której chcieli pozbawić go jego bracia, a Bóg jest otoczony chwałą.

Dzięki tym wydarzeniom Józef nauczył się czcić i wielbić Pana i Jego opatrzność nawet w trudnych chwilach. Nauczył swoich braci doświadczać tych samych prawd. I oni, i my mamy dostrzegać działanie Boga i Jego wpływ na świat nie tylko w Jego łaskawości i licznych błogosławieństwach, jakie nam zsyła, ale również w okolicznościach próby i cierpienia.

Grzesznicy nie mogą cofnąć swoich uczynków ani zapobiec naturalnym konsekwencjom grzechu i jego zwykłym niszczycielskim skutkom, ale często Bóg w swojej dobroci przeciwdziała i ogranicza straszliwe skutki zła. Bóg „współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna" (Rz 8,28-29).

Nie oznacza to wcale, że zmienia się natura grzechu, ani że wierzący nie odczuwają cierpienia, które jest wynikiem grzechu. Trucizna nie przestaje być trucizną, tylko dlatego, że czasem można ją zastosować jako lek.

Jednakże zgodnie z wymową tego fragmentu, Bóg nie musi się martwić, że Jego dobre intencje zostaną w jakiś sposób udaremnione przez grzeszne działania społeczności. Nie musi też ograniczać indywidualnej wolności każdego człowieka, czy to wierzącego, czy nie, w celu zachowania swojej władzy nad światem. Może sobie z tym poradzić i czyni to z powodzeniem. W rezultacie Bóg pozostaje Bogiem, a ludzie

pozostają odpowiedzialni za wszystkie swoje działania i podlegają karze za swoje przewinienia.

Mamy tu do czynienia z Bożą wolą dopuszczającą i kierującą ku właściwemu celowi. Ludzie mogą być odpowiedzialni i winni ukrzyżowania Chrystusa, ale jest to coś, do czego Bóg dopuścił - samo ukrzyżowanie mieści się w granicach Bożego planu, jak czytamy w Dz 2,23-24: „tego Męża, który z woli postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście". Jeśli powyższe jest prawdą w odniesieniu do śmierci Jezusa Chrystusa, tak samo jest prawdą w odniesieniu do Józefa i jego braci, jak i wszystkich nas, zmagających się dzisiaj z siłami zła.

Księga Wyjścia

1,5 Ilu udało się do Egiptu?

Zobacz komentarz do Dz 7,14-15.

1,15-21 Czy położne miały prawo kłamać?

W przypadku położnych Szifry i Pui oraz ich raportu złożonego faraonowi pojawia się zagadnienie natury etycznej dotyczące kłamstwa. Pytane przez króla Egiptu, czy wywiązują się z jego rozkazu zabicia wszystkich hebrajskich noworodków płci męskiej, skłamały, mówiąc, że nie były w stanie dotrzeć na czas do rodzących kobiet hebrajskich (Wj 1,19).

Położne kłamały - nie ma co do tego wątpliwości, ale autor biblijny, jak zwykle, nie zatrzymuje się w tym miejscu, aby moralizować na ten temat. Jednakże oczekuje on od nas, abyśmy sami dostrzegli, że opisywana sytuacja stoi w sprzeczności z duchem całej Biblii.

Niektórzy argumentują, że Bóg pobłogosławił tym kobietom za to, że skłamały faraonowi, ale przecież aprobata czyjejś postawy w jednej sferze nie pociąga wcale za sobą aprobaty we wszystkich sferach. Na przykład, Bóg nazwał Dawida człowiekiem według swego serca, ale nie pochwalał zachowania Dawida w sprawie Uriasza i Batszeby. Salomon został nazwany Jedidiasz (2 Sm 12,25 - przyp. red.), co oznacza „ukochany przez Pana", ale można bez trudu wymienić tysiąc spraw, w których postąpił niewłaściwie! W Wj 1,21 jest wyraźnie powiedziane, że Szifra i Pua zostają pobłogosławione, gdyż „bały się Boga", a nie dlatego, że skłamały. Ich bojaźń Boża i szacunek do Boga były ważniejsze niż lojalność wobec faraona. Ufały Panu i bardziej bały się odpowiedzialności przed Nim za zamordowanie niemowląt niż odpowiedzialności przed faraonem. Nie oznacza to jednak wcale, że wszystko, co robiły lub mówiły te kobiety było słuszne.

Położne nie miały większego prawa kłamać niż my dzisiaj, nawet w sytuacji konfliktu pomiędzy mówieniem prawdy a ochroną życia. Były zobowiązane zarówno do ochrony życia, jak i do uczczenia prawdy.

Zobacz również komentarz do Wj 3,18; Joz 2,4-6; 1 Sm 16,1-3.

3,2-6 Kim jest Anioł Pański?

Zobacz komentarz do Sdz 6,22-23.

3,13-15 Elohim czy Jahwe?

Zobacz komentarz do Rdz 1-2.

3,18 Czy istnieją okoliczności usprawiedliwiające podstęp?

Czy mamy tu do czynienia z przypadkiem użycia półprawdy, czy podstępu, który ma na celu oszukanie faraona? Innymi słowy, czy prośba Izraelitów, by pozwolono im udać się na trzy dni na pustynię, by mogli oddać cześć Bogu, jest jedynie wymówką, by opuścić Egipt i udać się do Palestyny, zanim wojska faraona będą gotowe do pościgu?

Ten pogański król nie zamierzał poddać się woli Boga, a zatem czy Mojżesz i hebrajska starszyzna mieli prawo go oszukać, by dzieci Izraela mogły bezpiecznie opuścić Egipt? W końcu czy cel nie usprawiedliwia środków? Lub, jeśli to dla wierzących zbytnia kazuistyka, czy Mojżesz nie powinien wybrać mniejszego zła, czy wręcz większego dobra?

Każda z tych opcji była proponowana jako rozwiązanie tego etycznego problemu. Każda jednak wzbudza wątpliwości chrześcijan. Nawet odwołanie się do Ps 18,27 przez rabina Rashi nie rozwiewa wątpliwości: „wobec przewrotnego [niektórzy utrzymują, że jest to odniesienie do faraona] jesteś [Boże] przebiegły". Można jednak argumentować, że Boży sąd nie nadszedł do czasu, aż faraon odrzucił wszelkie dawane mu szanse na to, by spełnić wolę Boga.

Zamiast tego, najlepszym zdaje się być rozwiązanie zaproponowane dawno temu przez św. Augustyna, Ojca Kościoła pochodzącego z IV wieku oraz przez hiszpańskiego egzegetę Abarbanela, żyjącego w XV wieku. W ich optyce Bóg celowo stopniował żądania stawiane faraonowi, najpierw prosząc go o rzecz względnie prostą - by lud Izraela mógł na trzy dni udać się na pustynię, by tam oddać cześć Bogu, a potem wrócić do Egiptu. Prawdą jest, że ta pierwsza z próśb miała prowadzić do coraz trudniejszych oczekiwań do spełnienia przez faraona, jednakże miały go one przygotować, by mógł zrobić coś, na co jeszcze nie był gotów.

Gdyby faraon spełnił pierwszą prośbę, Izraelici nie mogliby rozszerzyć granic jego pozwolenia. Po powrocie musieliby przedstawić mu całą serię próśb, wiodących do tej ostatniej: by pozwolił im na dobre opuścić Egipt. Widzimy tu Bożą miłość i troskę o faraona. Król Egiptu jest czymś więcej niż jedynie pionkiem w Bożym planie. A Izrael ma honorować jego doczesną władzę.

Co godne uwagi, Bóg ostrzega Mojżesza, że faraon nie spełni jego prośby. Oznacza to, że Bóg wie wszystko: co się stanie i co by się stało przy danym wyborze. To ostrzeżenie potwierdza dodatkowo Am 3,7: „Bo Pan Bóg nie uczyni niczego, jeśli nie objawi swego zamiaru sługom swym, prorokom". Nawet „przemożna ręka" Boga objawiona w plagach egipskich, nie zdoła wzruszyć uporu i nieposłuszeństwa faraona.

Można tu postawić jeszcze jedno pytanie: czy Mojżesz, zachęcony przez Boga, celowo wprowadził faraona w błąd, kiedy ukrywał przed nim swe prawdziwe intencje? Jeśli Mojżesz w ostatecznym zamiarze miał poprosić faraona o uwolnienie Izraelitów, czy to zatajenie nie kwalifikuje się do miana „półprawdy"? Innymi słowy, czy w istocie zachowanie Mojżesza nie jest oszustwem? Jeśli faraon odniósł wrażenie, że Izraelici chcą jedynie udać się na pustynię, by składać ofiary bez urażania Egipcjan (składaliby w ofierze zwierzęta w Egipcie uważane za święte), to czy Mojżesz i Bóg nie kłamią?

Nie! Jest wielka różnica między kłamstwem a zatajeniem informacji przed ludźmi, którzy

sami zrzekają się prawa do niej, ponieważ są nieprzyjaźni wobec Boga i jego moralnych standardów. Król Saul, na przykład, jest pozbawiony prawa do wiedzy na temat celu wizyty proroka Samuela, który tak naprawdę przybywa, by namaścić Dawida (1 Sm 16,1-2). Musimy postawić jasną definicję kłamstwa jako celowego wprowadzenia w błąd osoby, która ma prawo znać prawdę, i w okolicznościach, które usprawiedliwiają prawo tej osoby do poznania prawdy. Chodzi o to, że kłamstwo to coś więcej niż tylko celowe wprowadzenie w błąd. Takie wprowadzenie w błąd może być moralnie złe, ale dopiero wtedy, gdy okazuje się, że okłamane osoby miały prawo do całej czy nawet części prawdy. Dlatego mamy obowiązek zawsze mówić prawdę, ale nie mamy obowiązku mówić wszystkiego, co wiemy tylko dlatego, że ktoś nas pyta – zwłaszcza w sytuacji, gdy ta osoba zrzekła się swojego prawa do prawdy, lekceważąc prawdę, którą już znała.

Zobacz również komentarz do Wj 9,12; Joz 2,4-6; 1 Sm 16,1-3; 1 Krl 22,20-22; 2 Krl 6,19.

4,21 Pan uczynił upartym serce faraona?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

4,24-26 Dlaczego Bóg chciał zabić Mojżesza?

Co jest niezwykle zaskakujące w tym fragmencie, to jego lakoniczność i bezpośredniość, enigmatyczna natura jego wymowy i trudność w ustaleniu odpowiednich rzeczowników, do których odnoszą się użyte w nim zaimki. Najtrudniejsze do zinterpretowania jest jednak to bezpośrednie stwierdzenie, że Bóg chciał zabić Mojżesza – przywódcę ludu, nad którego kształtowaniem pracował osiemdziesiąt lat.

Te wersety są chyba najtrudniejsze w całej Księdze Wyjścia. Dlaczego Pan chciał zabić Mojżesza? Co takiego Mojżesz zrobił lub czego nie zrobił? Dlaczego jego madianicka żona, Sefora, podnosi z ziemi ostry kamień i – mimo że nikt jej o to nie prosi – postanawia obrzezać syna? Jakie jest znaczenie dotknięcia nóg Mojżesza napletkiem jego syna i słów: „Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie". Dlaczego wtedy Pan odstępuje od Mojżesza? (Wygląda na to, że zaimek „niego" odnosi się właśnie do Mojżesza).

Historia zaczyna się od słów „W czasie podróży". To rozwiązuje przynajmniej jeden z problemów: tekst ten nie jest historią etiologiczną (to znaczy nie jest próbą wyjaśnienia pewnych mechanizmów na przykładzie ogólnie zmyślonej historii). Nigdzie w całym Starym Testamencie nie używa się takiego określenia czasu do wprowadzenia materiałów etiologicznych. Autor ponad wszelką wątpliwość opisuje wydarzenia rozgrywające się w świecie rzeczywistym.

Skojarzenie między wersetami 24-26 a treścią wcześniejszą i późniejszą jest niezwykle ważne. Wygląda na to, że Bóg nie nastaje na życie Mojżesza tak jak czynił to faraon. Mamy tu dwa kluczowe tematy. Po pierwsze: kwestia synów. „Pierworodny" faraona (Wj 4,23) i syn Mojżesza (być może pierworodny) są elementami kluczowego Bożego planu, który wiąże się z nazwaniem Izraela Jego „pierworodnym" (Wj 4,22). Kontrasty tu zarysowane są celowe i wyrażają łaskę Boga i wezwanie do odpowiedzi na Jego słowo.

Drugim zagadnieniem jest przygotowywanie Bożego sługi. Bóg przygotował naród Izraela poprzez cierpienia i przygotował Mojżesza, by ten był dobrym przywódcą; pozostawała jeszcze jedna sprawa: przygotowania jego rodziny. Mojżesz nie obrzezał syna – albo dlatego, że ustąpił żonie, albo po prostu rozluźniły się jego standardy. W rezultacie o mały włos nie stracił okazji, by zrobić to, do czego przez całe życie był przygotowywany i o mały włos nie postradał życia.

Oczywiście Sefora, widząc, co się dzieje, musiała działać szybko i z własnej inicjatywy. Bez jednego słowa zachęty nagle podnosi z ziemi krzemień lub bierze kamienny nóż i obrzezuje

syna. W innych okolicznościach byłaby to ceremonia dokonywana przez głowę rodu. Działania Sefory wskazują na to, że natychmiast kojarzy ona zły stan swego męża z faktem, że ich syn nie jest objęty przymierzem poprzez obrzezanie (Rdz 17,10-14). Mogło być też tak, że Mojżesz był zbyt słaby, aby działać i dlatego Sefora przejęła inicjatywę.

Po odcięciu napletka syna Sefora dotyka nim nóg męża i mówi, bez wątpienia tonem pełnym żalu i pogardy, „Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie". Słowa te można zrozumieć jedynie jako wyraz jej niezgody i obrzydzenia wobec obrzezania.

Być może w ich rodzinie toczyła się długa debata na temat tego, czy obrzezać syna czy nie. Być może Sefora argumentowała, że cała ta operacja jest dla niej obrzydliwa. Mojżesz mógł się sprzeciwiać, mówiąc: „Ale Bóg nakazał nam obrzezanie wszystkich dzieci płci męskiej, byśmy dochowali przymierza!" Potem jednak mógł odłożyć temat na później i ryzykować niewypełnienie Bożego rozkazu.

Jednak podczas przygotowań do powrotu do Egiptu i przyjęcia - po czterdziestoletniej nieobecności - po raz kolejny roli przywódcy narodu wybranego, Mojżesz nagle pada złożony niemocą; gołym okiem widać, że jego życiu zagraża niebezpieczeństwo. Sefora natychmiast domyśla się, gdzie leży problem, dlatego działa w pośpiechu, ale w głębi serca wciąż nie jest przekonana do słuszności tego, co robi. Działa pod przymusem chwili, a nie ze szczerego serca.

W tej historii Mojżesz nie odgrywa aktywnej roli. Niektórzy starali się argumentować, że miał zaniedbać własne obrzezanie, ponieważ spędził wszystkie te lata w pałacu faraona i potem w kraju Madianitów. Nic jednak w tekście nie potwierdza takiego domniemania. Prawdą jest, że Egipcjanie praktykowali obrzezanie u dorosłych, choć niektórzy twierdzą, że chodziło jedynie o częściowe obrzezanie. Tak czy inaczej, w Piśmie Świętym nie ma nic, co by kwestionowało obrzezanie Mojżesza.

Jeśli przedstawiony tutaj scenariusz jest względnie bliski prawdy, to w jaki sposób mamy bronić Bożej intencji zabicia Mojżesza? Nawet mówiąc o tym nad wyraz oględnie, brzmi to zarówno skrajnie, jak i bardzo zaskakująco.

Język Starego Testamentu zdaje się nie przejmować drugoplanowymi motywami. W Starym Testamencie to, na co Bóg pozwala, jest często przedstawiane jako zrobione bezpośrednio przez Niego. Więc, jeśli, jak sądzę, Bóg dopuszcza, aby Mojżesz zapadł na jakąś ciężką chorobę lub, aby zawisło nad nim śmiertelne niebezpieczeństwo, to zgodnie z wzorcami językowymi Starego Testamentu, autor biblijny wyraziłby to, pisząc, że to Bóg chciał zabić Mojżesza. Nie chodzi tu tylko o chorobę Mojżesza, który jest bliski śmierci; poruszona jest tu kwestia całej boskiej władzy nad światem, kwestia Bożej kontroli nad wszystkim, co dzieje się na świecie. Dlatego drugorzędne powody są nieistotne. Ostateczna przyczyna jest jedyną wymienioną w opisie historii.

6,3 Elohim czy Jahwe?

Zobacz komentarz do Rdz 1-2.

6,16-20 Ile pokoleń Izraela żyło w Egipcie?

Lista czterech pokoleń w tym fragmencie nie wzbudza zastrzeżeń, aż do czasu gdy czytelnik nie natrafi na fragment mówiący o czasie trwania niewoli egipskiej - 430 lat! (Wj 12,40). Tego rodzaju listy genealogiczne w Starym Testamencie były źródłem zarówno wielkiej radości, jak i wielkich trudności. W sensie pozytywnym wyrażają one pewną intencję zachowania porządku i odniesienia się do historii. Dzięki nim mamy poczucie, że Pismo Święte opowiada o żywych ludziach i prawdziwych rodzinach.

Trudności pojawiają się jednak, gdy stanowczo zbyt wielu interpretatorów ulega pokusie za-

łożenia, że te listy genealogiczne są kompletnymi listami wszystkich imion i wystarczy dodać do siebie wiek wszystkich wymienionych, aby otrzymać absolutne datowanie wydarzeń historii prepatriarchalnej, co do których nie mamy innych danych. Niestety założenie to jest błędne. To nie są kompletne drzewa genealogiczne i nie było intencją autora dostarczenie materiału tym, którzy chcieliby po prostu sumować pewne liczby. Zazwyczaj, jeśli autor tekstu biblijnego unika takich zabiegów, oznacza to dla nas również unikanie tego samego.

Dlatego musimy spytać: Czy istnieją dowody na to, że genealogie biblijne uległy uproszczeniu – kondensacji – poprzez opuszczenie mniej istotnych imion? W szczególności, czy możemy stwierdzić, że faktycznie Lewiego od Mojżesza dzieliły jedynie 4 pokolenia podczas 430-letniej niewoli egipskiej? Czy Amram i Jokebed byli rodzicami Aarona i Mojżesza? Jeśli nie, to dlaczego tekst podaje: „Jokebed, która mu [Amramowi] urodziła Aarona i Mojżesza" (Wj 6,20)? Z drugiej strony, dlaczego Wj 2,1 nie podaje imion rodziców Mojżesza, a stwierdza jedynie: „Pewien człowiek z pokolenia Lewiego przyszedł, aby wziąć za żonę jedną z kobiet z tegoż pokolenia. Ta kobieta poczęła i urodziła syna [Mojżesza]" (Wj 2,1-2)?

Równoległa genealogia tego okresu – od czasu zanim Jakub udał się do Egiptu, do dnia, gdy jego potomkowie opuścili Egipt 430 lat później – jest zachowana w linii Jozuego, młodszego, ale współczesnego Mojżeszowi (1 Krn 7,23-27); znajduje się tam lista jedenastu pokoleń dzielących Jakuba i Jozuego.

Logicznym wnioskiem byłoby więc uznanie, że genealogia Mojżesza została skondensowana. Niemożliwym jest, by Mojżesza od Jakuba dzieliły cztery pokolenia, a Jozuego i Jakuba już jedenaście!

Jeśli jednak potrzeba więcej dowodów, oto one: ogromny zasób danych można znaleźć w Lb 3,19.27-28. Jeśli nie przyjmiemy teorii uproszczenia genealogii Mojżesza, to rezultatem są absolutnie niewyobrażalne liczby: dziadek Mojżesza musiałby mieć podczas życia Mojżesza 8 300 męskich potomków (na moment zapomnijmy o kobietach!), z czego 2 750 w wieku między trzydzieści a pięćdziesiąt lat (Lb 4,36)! Oczywiście, wszyscy wiemy, że mowa o epoce, w której rodziny były liczne, ale czy możemy zrozumieć podane tu fragmenty biblijne bez założenia, że doszło tu do skondensowania genealogii w celu zaprezentowania jedynie kluczowych postaci?

Inny dowód można znaleźć w fakcie, że syn Lewiego, Kehat, urodził się, zanim Jakub i jego dwunastu synów udało się do Egiptu (Rdz 46,11), gdzie naród wybrany mieszkał przez 430 lat (Wj 12,40). Jeśli w chwili wyjścia z Egiptu Mojżesz miał 80 lat (Wj 7,7), musiał urodzić się 350 lat po narodzinach Kehata, który przez to nie mógł być jego dziadkiem. W rzeczywistości Kehat miał żyć 133 lata, a jego syn Amram – 137 lat. Gdy dodamy do siebie te liczby, nie da nam to 350 lat, jak wynikałoby z różnicy: 430 lat w Egipcie minus 80 lat Mojżesza w chwili opuszczenia Egiptu. Co w takim wypadku stało się z genealogią Mojżesza? Bez wątpienia Lewi był synem Jakuba. Podobnie Kehat urodził się Lewiemu przed wyruszeniem do Egiptu. Jest też spora szansa na to, że Amram był bezpośrednio potomkiem Kehata. Wygląda na to, że brakujące ogniwa nie leżą między Jakubem a Lewim, Lewim a Kehatem ani Kehatem a Amramem.

Jeśli jednak luka pokoleniowa znajduje się po Amramie, to dlaczego autor Księgi Wyjścia podaje konkretnie, że Jokebed dała Amramowi Mojżesza? W genealogiach takie wyrażenie jest często stosowane na podkreślenie osób czyjegoś pochodzenia od dziadków, a nawet prapradziadów, np. w Rdz 46,18, gdzie synowie Zilpy, jej wnuki i prawnuki są wszyscy wymienieni jako dzieci, które Zilpa dała Jakubowi. W Rdz 46,25 w ten sam sposób określono potomków Bilhy. Toteż wyrażenia takie jak „urodziła mu", czy „urodził mu się" albo „ojciec" mają szersze znaczenie w Piśmie Świętym niż we współczesnym języku kultury Zachodu. Jeśli mamy zrozumieć Pismo Święte, musimy zaakceptować sposób, w jaki pisali ówcześni autorzy.

Niektórzy wskazują na Kpł 10,4 i wzmiankę o Uzzjelu, bracie Amrama, który został nazwany „stryjem Aarona". Hebrajczycy używali słowa stryj dla określenia pewnego stopnia pokrewieństwa, ale był on szerszy zarówno w etymologii, jak i w użyciu. Prapraprastryj w tekście biblijnym wciąż zostanie nazwany stryjem.

Można stwierdzić, że jest to właśnie powód, dla którego Wj 2,1 nie podaje nam imion małżonków z pokolenia Lewiego, którzy byli rodzicami Aarona i Mojżesza. Ten przykład powinien nas ostrzec, by nie wykorzystywać list genealogicznych do absolutnego datowania osób czy wydarzeń. Amram i Jokebed nie byli bezpośrednio rodzicami Aarona i Mojżesza. Ile pokoleń ich dzieliło, nie umiemy powiedzieć. Mamy jednak wszystko, co było potrzebne dla celów przekazu kluczowej treści objawienia.

Istnieje pewien wybór i pewna aranżacja imion na liście z Wj 6,14-25. Lista ta zawiera tylko trzech z dwunastu synów Jakuba – Rubena, Symeona i Lewiego. Jest ona również ujęta w formie niemal dosłownego powtórzenia treści fragmentu Wj 6,10-13 w Wj 6,26-30 i pierwszej części Wj 6,14 w końcowej części Wj 6,25. Z całą wyrazistością cel tego przekazu jest teologiczny, a nie chronologiczny czy numeryczny.

Zobacz również – rozdz. 4: „Dlaczego biblijne rodowody nie zawsze się ze sobą zgadzają?"

7,3.13 Pan uczynił upartym serce faraona?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

7,11.22; 8,3 Czy mędrcy egipscy posługiwali się magią?

Czy mędrcy egipscy faktycznie posługiwali się magią w rozumieniu nadprzyrodzonym, czy też byli szarlatanami i oszustami?

Mędrcy egipscy byli wykształconymi ludźmi swojej epoki. Słowo „czarownicy" (pochodzące od hebrajskiego czasownika oznaczającego modlić się, zanosić modły) jest w Starym Testamencie używane jedynie w odniesieniu do magii. Słowo „mag" pochodzi z zapożyczenia egipskiego *hry-hbt* później skróconego do *hry-tp* – „przełożony kapłanów".

Wykorzystanie magii najlepiej opisuje papirus Westcar, gdzie czarownikom przypisuje się umiejętność zamiany woskowych krokodyli w prawdziwe i ponownie w woskowe po złapaniu gada za ogon. Jednakże relacja między cudami Aarona a cudami dokonywanymi przez magów, których św. Paweł w 2 Tm 3,8 nazywa Jannesem i Jambresem, jest trudniejsza do opisania. Możliwe, że czarownicy rzucają czary na węże unieruchomione przez katalepsję wywołaną uciskiem na szyję. Jednakże równie prawdopodobne jest, że dzięki mocom demonów magowie egipscy byli w stanie podjąć wyzwanie Aarona i Mojżesza, korzystając z nadprzyrodzonych zdolności pochodzących z królestwa innego niż Boże, w przypadku pierwszych dwóch plag.

Kiedy jednak przychodzi do trzeciej plagi, magowie chylą głowy, mówiąc faraonowi, „Palec to Boży" (Wj 8,15).

9,12 Pan uczynił upartym serce faraona?

Temat upartego serca faraona powraca dwadzieścia razy w Księdze Wyjścia – od rozdziału 4 do 14. Najtrudniejszym aspektem tej sprawy jest jednak fakt, że na dziesięć z tych dwudziestu przypadków to sam Pan czyni serce faraona upartym. To fakt kłopotliwy dla wielu czytelników Pisma Świętego, gdyż zdaje się sugerować, że to Bóg czyni zło, a potem obarcza kogoś odpowiedzialnością. Czy to Bóg uniemożliwił faraonowi spełnienie próśb Izraelitów, a potem pociągnął go za to do odpowiedzialności?

Bóg dwukrotnie zapowiada, że uczyni serce faraona upartym. Te dwa proroctwa są dane Mojżeszowi, jeszcze zanim rozpoczęły się jego zmagania z faraonem (Wj 4,21; 7,3). Jednakże, jeśli te zdarzenia zdają się sugerować, że ktoś podjął decyzję za faraona, należy pamiętać, że wszystkie Boże przepowiednie wygłoszone do proroków mają w domyśle klauzulę „chyba że odpokutujecie". Tylko bardzo nieliczne proroctwa są bezwarunkowe; zalicza się do nich przymierze pór roku (Rdz 8,22), przymierze z Abrahamem, Izaakiem, Jakubem i Dawidem, Nowe Przymierze i proroctwa opisane w Iz 65 - 66.

Generalnie, jedynie obietnice związane z naturą i naszym zbawieniem nie są zależne od nas; wszystkie inne są w zasadzie podobne do przesłania, jakie Jonasz miał przekazać mieszkańcom Niniwy. Chociaż Jonasz nigdy słowem nie wspomniał, że zniszczenia Niniwy (odległego w czasie o zaledwie czterdzieści dni) można uniknąć poprzez nawrócenie się i pokutę, król Niniwy założył, że tak właśnie było. W konsekwencji sprawdziły się największe obawy Jonasza: barbarzyńscy Asyryjczycy uniknęli czekającej ich kary!

W przypadku wydarzeń z Księgi Wyjścia to faraon sam zapoczątkował cały proces, dziesięciokrotnie czyniąc własne serce upartym podczas pierwszych pięciu plag (Wj 7,13.14.22; 8,15.28; 9,7.34.35 i 13,15). Podczas tych plag to sam faraon czynił swe serce upartym! Zamiast pozwolić mocy Boga zmiękczyć swe serce i uznać, że Jahwe jest jedynym prawdziwym Bogiem, faraon postępuje wręcz przeciwnie. Tymczasem plagi musiały mieć wpływ na populację całego kraju, ponieważ kiedy w końcu Izraelici opuszczają Egipt, towarzyszy im „także wielkie mnóstwo cudzoziemców" (Wj 12,38). Nawet magowie w służbie faraona wyznają „Palec to Boży" (Wj 8,15) i nie próbują dalej sprzeciwiać się żywemu Bogu.

Wygląda na to, że faraon osiąga limit swej ograniczonej wolności podczas piątej plagi, gdyż po tym wydarzeniu, podczas kolejnych pięciu plag to Bóg czyni serce faraona upartym (Wj 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17).

Bóg nie jest autorem zła. Nie ma tu żadnej sugestii, że Bóg ogranicza wolną wolę faraona czy manipuluje nim, by zdobyć pretekst, aby wywrzeć jeszcze dotkliwszą zemstę na mieszkańcach Egiptu. Bóg nie jest przeciwny współpracy z pogańskimi monarchami. Faraon może współdziałać z Bogiem, tak jak Cyrus współpracował z nim podczas niewoli babilońskiej - Bóg triumfował, gdy król z własnej woli zdecydował się wypuścić Izraelitów z Babilonu. Jeśli faraon zachowałby się tak jak król Cyrus, efekty wyjścia Izraelitów z Egiptu i jego przebieg nie byłyby takie same. To faraon, nie Bóg, jest winny uczynienia własnego serca upartym.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że ten sam temat podnoszony jest w Pwt 2,30; Joz 11,20 i 1 Sm 6,6. Choć zawarte tam aluzje są bardziej lakoniczne, można być pewnym, że proces pociągania ludzi do odpowiedzialności za własne czyny był w przypadku faraona tak samo uczciwy, jak w przypadku każdego z nas.

Zobacz również komentarz do 1 Sm 2,25; Iz 63,17.

10,1.20.27 Pan uczynił upartym serce faraona?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

11,10 Pan uczynił upartym serce faraona?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

12,35-36 Złupienie Egipcjan?

Trzy niezależne fragmenty z Księgi Wyjścia dają zapis ogólnie określany jako „złupienie Egipcjan" (Wj 3,21-22; 11,2-3; 12,35-36). Problemy

związane z tymi fragmentami są po części spowodowane ograniczeniami współczesnych przekładów, do niedawna występującymi w większości tłumaczeń, a po części zależą od rozstrzygnięcia kwestii, czy Izraelici oszukali Egipcjan, pożyczając od nich szaty i biżuterię, której nie mieli zamiaru zwrócić. Jak Bóg mógł nakazać im pożyczanie przedmiotów, skoro wiedział, że Izraelici nigdy nie będą mieli okazji ich zwrócić?

Najpierw powinniśmy zająć się kwestią czasownika tłumaczonego czasem jako „pożyczyć". Można go jednak bez trudu przełożyć jako „prosić o coś [bez zamiaru oddania]" (Sdz 8,24; 1 Sm 1,28). Podobnie w pochodzącym z III w. przed Chr. greckim przekładzie znanym pod nazwą Septuaginta, jak i łacińskim przekładzie zwanym Wulgatą, ów czasownik jest tłumaczony jako „prosić". To samo hebrajskie słowo czasami tłumaczy się jako „pożyczać", jak na przykład w Wj 22,14 czy w 2 Krl 4,3 i 6,5. W tych przypadkach kontekst określa przekład słowa.

W omawianym fragmencie kontekst zawiera również słowo *plądrować*. Tutaj znaczenie nie budzi wątpliwości, tak jak w 2 Krn 20,25. To wojskowa metafora, którą, w pewnych kontekstach, można rozumieć jako odbieranie komuś czegoś siłą, chociaż nigdy podstępem ani fortelem. Nie jest to jednak czasownik używany potocznie na określenie brania łupów na wrogu.

Tło dla tego trzykrotnie opisanego wydarzenia stanowi obietnica złożona Abrahamowi w Rdz 15,14, że Hebrajczycy opuszczą Egipt „z wielkim dobytkiem". Bóg powtarza tę obietnicę Mojżeszowi: „(...) tak iż nie pójdziecie z niczym, gdy będziecie wychodzić" (Wj 3,20-21).

Sam Bóg przychylnie nastraja serca Egipcjan wobec Izraela (Ps 106,46 mówi: „I wzbudził dla nich litość u wszystkich, co ich uprowadzili w niewolę"). Również Mojżesz „zażywał w kraju egipskim wielkiej czci" (Wj 11,3). Jednakże owa cześć nie była jedynie wynikiem zalet charakteru Mojżesza, chociaż cieszył się wysoką reputacją wśród czarowników (Wj 8,14-15), na dworze (Wj 9,20; 10,7) i u samego faraona (Wj 9,27; 10,16). Ludność Egiptu uznawała, że Bóg stoi za tym człowiekiem i jego ludem, i dlatego okazali tak wielką hojność Izraelitom, o czym właśnie mówią te trzy fragmenty. Izraelici musieli jedynie poprosić. Egipcjanie byli gotowi przyznać, że Izrael do tej pory nie był traktowany tak jak powinien i że Bóg bez wątpienia wspierał przywódców żydowskich swoją obecnością – i w związku z tym sami dawali Izraelitom wszystko, o co ci zechcieli prosić.

Warto zwrócić uwagę na to, że kobiety nie prosiły o takie przedmioty jak broń, zbroje, bydło, jedzenie czy zapasy, przedmioty przydatne w prowadzeniu domu albo do pracy. Aby uniknąć jakichkolwiek podejrzeń, że tak być mogło, autor Psalmu 105 mógł specjalnie użyć słów „ze srebrem i złotem" (Ps 105,37), aby nie sugerować, jakoby Izraelici prosili o coś innego niż biżuteria i szaty.

Tego typu „łupienie" nie jest typowe dla zdobywania dóbr na wrogu pokonanym w bitwie. Gdy jeszcze dodamy, że Egipcjanie z chęcią oddawali swoje klejnoty i przedmioty ze srebra i złota, okazuje się, że ten problem natury moralnej jest bardzo łatwy do rozwiązania. Można zakładać, że Egipcjanie traktują te podarki jako częściową rekompensatę za cierpienia, jakie naród wybrany przeszedł podczas stuleci niewoli w ich kraju.

Nie można poddawać w wątpliwość intencji Izraelitów i Boga, jeśli założy się, że Egipcjanie oddają kosztowności ochoczo i bez przymusu w reakcji na zwykłą prośbę, ponieważ w czasie Wyjścia z Egiptu już prawie wszyscy Egipcjanie sprzyjają Izraelitom.

12,40 Tylko cztery pokolenia a 430 lat?

Zobacz komentarz do Wj 6,16-20.

14,4.8.17 Pan uczynił upartym serce faraona?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

14,21 Co się stało z Morzem Czerwonym?

Czy Morze Czerwone rzeczywiście rozstąpiło się przed Izraelitami, pozwalając im przejść na drugą stronę suchą nogą? Czy raczej Izraelici przechodzą przez dno morza podczas odpływu, korzystając dodatkowo z faktu, że silny wschodni wiatr osuszył im drogę?

Morze, przez które przechodzą Izraelici, nazywane jest Morzem Czerwonym lub „Morzem Trzcin". Nazwa ta prawdopodobnie pochodzi z egipskiego *twf*, skąd bierze się hebrajskie *sûp̄*, które oznacza trzciny. Tego samego słowa używa się w Wj 2,3 na opis miejsca, w którym ukryto małego Mojżesza w pływającym koszu.

Jednak w opisie miejsca, w którym Izraelici przechodzą przez morze, nic nie sugeruje, że były to tylko bagniste pustkowia, czy tereny podmokłe zalewane podczas przypływów. Co więcej, słowo *sûp̄*, czyli „czerwony" lub „trzcina" pojawia się w Pwt 1,1 i w 1 Krl 9,26 i opisuje słonowodne obszary Morza Czerwonego i Zatoki Akaba oblewające półwysep Synaj.

Samo przejście miało miejsce albo u południowych krańców Wielkiego Jeziora Gorzkiego, albo u północnych krańców Morza Czerwonego, a nie przy jeziorach Ballah, Timsah, Menzaleh, czy nawet – jak głosi jedna z radykalnych teorii – na pasie lądu oddzielającym jezioro Sirbonis od Morza Śródziemnego.

Fakt, iż wody utworzyły „mur" (Wj 14,22) po prawej i lewej stronie i „stanęły jak wały" (Wj 15,8; Ps 78,13) z całą pewnością opisuje korytarz uformowany ze spiętrzonych wód, które w przeciwnym wypadku zalałyby drogę, po której szli Izraelici.

Niektórzy naturalnie mogą argumentować, że zarówno Wj 15, jak i Psalm 78 są pisane językiem poetycznym, więc opisy te mogą być jedynie metaforą. Z taką argumentacją można się zgodzić. Jednak Wj 14 jest pisany prozą i dlatego próby tłumaczenia, że również metaforą Bożej opieki jest zdanie „a Izraelici szli przez środek morza po suchej ziemi, mając mur z wód po prawej i po lewej stronie" (Wj 14,22) nie brzmią przekonująco.

Dodatkowo Bóg posłużył się silnym wiatrem ze wschodu (Wj 14,21), który wiał przez całą noc, by uzyskać to, co w Wj 15,8 poetycko opisano jako: „pod tchnieniem Twoich nozdrzy spiętrzyły się wody (...)".

20,4-6 Czy sztuka jest zakazana?

Czy drugie z Dziesięciu Przykazań miało stłumić wszelkie przejawy ekspresji artystycznej w Izraelu, a nawet w naszych czasach? Czy czynienie obrazów jakichkolwiek Bożych stworzeń lub wszelkie inne aspekty twórczej działalności – czy to przez malowanie farbami olejnymi, czy rzeźbienie w drewnie, kamieniu, glinie, srebrze albo złocie jest zakazane?

Czy ponadto tekst ten mówi nam, że dzieci mogą spodziewać się kary za grzechy swoich rodziców, niezależnie od tego, jak same żyją i jakie wyznają wartości? A czy innym dzieciom zostanie okazana łaska i miłość, tylko dlatego, że ich krewni kochali Boga i dotrzymywali Jego przykazań?

Wj 20,3 generalnie uznaje się za pierwsze przykazanie, które dotyczy wewnętrznego oddawania czci Bogu. Trzecie przykazanie (Wj 20,7) mówi o oddawaniu czci Bogu w mowie i odpowiedniego korzystania z mowy. (W katechizmie katolickim jest to drugie przykazanie, zaś przykazanie pierwsze zawiera już w sobie nieczynienie podobizn Boga – przyp. red.) Wj 20,4-6 musi zatem dotyczyć zewnętrznego oddawania

czci Bogu. Podane są tam zarówno instrukcje, jak należy poprawnie czcić Boga (Wj 20,4-5), jak i kary za niezastosowanie się do tych instrukcji (Wj 20,5-6). Zakaz ten jest wyraźnie skierowany przeciwko grzechowi bałwochwalstwa.

Stary Testament jest pełen synonimów i słów oznaczających bożki - można znaleźć w nim aż czternaście rodzajów takich określeń. Użyte w omawianym fragmencie słowo *posąg* odnosi się do faktycznej rzeźby, podczas gdy słowa *na podobieństwo* dotyczą prawdziwych lub wymyślonych obrazowych prezentacji jakiegokolwiek rodzaju.

Jednak żaden z tych terminów nie jest zastosowany w kontekście, który pozwalałby na wyciąganie wniosku, że jakaś forma ekspresji artystycznej jest lub nie jest właściwa. Kontekst odnosi się do kwestii kultu - i tylko do niej. Błędnym byłoby interpretowanie drugiego przykazania jako podstawy do zakazu lub cenzury sztuk plastycznych.

Przykazanie mówi natomiast o problemie tworzenia obrazów, które w efekcie stałyby się rywalami dla Boga. Zasadnicza myśl przykazania mówi: „Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył". Tutaj dwa wyrażenia (*pokłon* i *służba*) zastosowane w figurze retorycznej zwanej *hendiadys,* są wykorzystane do przekazania jednej idei: nie używaj obrazów przy oddawaniu czci żywemu Bogu. Ten, kto wielbi Pana, nie może ograniczać swego uwielbienia do pojedynczego konkretnego obrazu. Taka praktyka byłaby zbyt blisko tego, co robili poganie.

Na zakaz ten należy patrzeć przez pryzmat religii egipskiej, gdyż Izrael dopiero co wyszedł z Egiptu. W Egipcie obiektem czci były ciała niebieskie, zwłaszcza słońce, oraz takie stworzenia jak ptaki, krowy, żaby i ryby. Dlatego zakaz nie dotyczy tworzenia obrazów ryb, ptaków, byków i temu podobnych, lecz dotyczy on tworzenia obrazu Boga z myślą o oddawaniu temu obrazowi czci. Tego rodzaju substytuty odwracałyby tylko uwagę wierzącego od prawdziwego Boga.

Jeżeli potrzeba jeszcze dodatkowych dowodów, by poprzeć tę argumentację, wystarczy przypomnieć sobie, jak Pan kazał przyozdobić tabernakulum. Pod jego kierunkiem w budowli i jej wyposażeniu umieszczono obrazy wszelkich rodzajów stworzeń. Gdyby takie wyobrażenia były niesłuszne lub zakazane, Bóg nie nakazałby ich tworzenia.

Nie, to przykazanie nie zakazuje działalności artystycznej polegającej na tworzeniu obrazów na podobieństwo stworzeń boskich. Zakazuje jednak stosowania obrazów, które mogłyby odwracać naszą uwagę od jedynego, prawdziwego Boga, który jest duchem i nie można Go przedstawić poprzez jakiekolwiek obrazy jego dzieł.

Kara czy sankcja, jaka następuje później, zaczyna się od autorytatywnego przypomnienia: „Jestem Bogiem zazdrosnym". Boża zazdrość nie oznacza wcale podejrzliwości czy nagannej zawiści o sukcesy innych; nie oznacza nawet nieufności. W przypadku Boga słowo *zazdrosny* odnosi się do tej cechy charakteru, która żąda wyłącznego poświęcenia i oddania wszystkiemu, co dobre, sprawiedliwe i prawe. Zazdrość jest gniewem, jaki Bóg kieruje przeciw wszystkiemu, co Mu się sprzeciwia. To także ogromna energia, którą pożytkuje na pomszczenie krzywd tych, którzy wierzą w prawość i w Jego imię.

Zazdrość Boga, czy też Jego zapał, to emocje, które powodują Nim, gdy sprzeciwia się wszystkiemu, co stałoby na drodze Jego cieszenia się tym, co kocha i czego pragnie. Dlatego też największą obelgą wobec Bożej miłości, jakiej możemy się dopuścić, jest jej zlekceważenie i wybranie zamiast niej miłości mniejszej lub prymitywnej. Tym właśnie jest kult bożków. To pewna forma duchowej niewierności, której wynikiem jest zaniedbanie, substytucja i w ostatecznym rozrachunku pogarda dla Boga i należnej Mu czci.

20,5 Czy dzieci powinny cierpieć za grzechy swych ojców?

Zobacz komentarz do Pwt 24,16.

20,7 Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy?

Zobacz komentarz do Mt 5,34.

20,8-11 Czy powinniśmy pamiętać o dniu szabatu?

Czwarte przykazanie budzi wiele pytań. Nie chodzi tutaj o znaczenie słów, którymi zostało one wyrażone, tylko o stosowanie tego przykazania w dzisiejszych czasach.

Czy pochodzenie dnia szabatu wywodzi się z babilońskiej koncepcji szabatu obchodzonego siódmego, czternastego, dwudziestego pierwszego i dwudziestego ósmego dnia? A może szabat pochodzi od babilońskiego *szabatu*, piętnastego dnia babilońskiego miesiąca? Czy w Babilonie były to dni odpoczynku, czy też miały jakieś inne znaczenie?

W naszych czasach, jak poważnie powinniśmy podchodzić do nakazu rezerwowania jednego dnia w tygodniu, by unikać podczas niego jakiejkolwiek pracy? Czy jest to przykazanie czysto ceremonialne, czy też kryje się za nim jakaś moralna prawda? Dalej, czy to przykazanie nie opiera się na prawie Mojżeszowym, z którego chrześcijanie są zwolnieni, ponieważ odnosi się ono do rytuałów i ceremonii, które zostały przekreślone śmiercią Chrystusa na krzyżu? I jaki, jeśli w ogóle, jest związek między nakazem siódmego dnia, a nowym zwyczajem oddawania czci Bogu w pierwszym dniu tygodnia, wzmiankowanym w kilku księgach Nowego Testamentu?

Skoro przykazanie zaczyna się od słowa „pamiętaj", oczywistym jest, że szabat istniał już przed wprowadzeniem prawa Mojżeszowego. Wj 20,11 łączy ów dzień z pracą Stwórcy, który przez sześć „dni" tworzył świat, a siódmego dnia odpoczywał. Jego przykład ma być normatywny i dlatego przenika wszelkie lokalne zwyczaje, kultury i ceremonie z prawa Mojżeszowego.

Co się tyczy twierdzenia, że sama koncepcja wywodzi się z Babilonu, należałoby zauważyć, że Babilończycy nie uważali siódmego, czternastego, dwudziestego pierwszego i dwudziestego ósmego dnia za „dni odpoczynku". Właściwie były to dla nich dni „złe" lub „pechowe", kiedy najlepiej było nie podejmować żadnych działań, aby nie narażać się na szkody. Zabobonny strach trudno porównywać do teologii odpoczynku.

Podobnie słowo „szabat" nie pochodzi z języka babilońskiego, gdyż jego hebrajska etymologia odnosi się do semantycznego rdzenia *šāḇāt* oznaczającego „odpoczywać" lub „przerywać". W Starym Testamencie szabat był dniem przerywania, z przyczyn religijnych, rutyny codzienności. W kulturze Babilonu funkcjonował dzień w połowie miesiąca (dokładnie piętnasty dzień miesiąca) – niezwiązany z siedmiodniowym cyklem – zwany *szabatu*, co oznaczało „dzień uciszania serca", w odniesieniu do serca bogów. Sami Babilończycy nie wiązali jednak piętnastego dnia z regułą siódmego, czternastego, dwudziestego pierwszego i dwudziestego ósmego dnia.

W takim razie, jeśli ów nakaz odnosi się do czasów stworzenia świata i ma na celu naśladowanie Boga, jak jest jego waga dla nas? Czy w samym Starym Testamencie jest jakaś wskazówka, że dzień wyznaczony przez samego Pana może zostać zmieniony z siódmego na pierwszy, jak dziś twierdzi wielu chrześcijan?

Odpowiadając najpierw na ostatnie z tych pytań: tak, jest taka wskazówka. W Kpł 23,15, podczas Święta Tygodni, dzień po szabacie jest równie ważny, co sam szabat. Izrael miał odliczać pięćdziesiąt dni, aż do dnia siódmego szabatu, a potem w dniu po siódmym szabacie, miał składać ofiarę pokarmową Panu (Kpł 23,15-16).

Także „ósmego dnia" Izraela miał zwoływać „uroczyste zgromadzenie", podczas którego miano składać Panu ofiarę spalaną (Kpł 23,36). Pierwszego dnia tego uroczystego zgromadzenia miano powstrzymać się od pracy. „Pierwszego dnia jest uroczysty szabat. Ósmego dnia także uroczysty szabat" (Kpł 23,39). Ponieważ Święta Namiotów nie można było właściwie obchodzić aż do czasu powstania królestwa Izraela - jasnym jest, że fragment ten dotyczy spodziewanego nastania wiecznego królestwa, kiedy przybytek Pana znów będzie z Jego ludem (Ap 21,3).

Również pierwsi chrześcijanie oddawali cześć Bogu pierwszego dnia tygodnia, co było swoistym wypełnieniem przepowiedni szabatu dnia ósmego, czyli pierwszego dnia tygodnia (Dz 20,7; 1 Kor 16,2; Ap 1,10). Św. Justyn Męczennik (ok. 150 po Chr.) wskazuje w swojej Apologii (1,67-68), że w jego czasach ofiary przynoszono do kościoła w niedzielę - pierwszy dzień tygodnia.

Mimo to wiele osób nadal uważa, że jest to „prawo ceremonialne, z przestrzegania którego chrześcijanie są wyłączeni".

W rzeczywistości, czwarte przykazanie jest nie tylko ceremonialne, ale i moralne. Jego ceremonialność przejawia się w fakcie wyznaczenia konkretnego - czyli siódmego - dnia tygodnia. Jednak ma też aspekt moralny, ponieważ istnieje coś takiego jak świętość czasu, która nakłada na nas obowiązek zarezerwowania czasu na służbę Bogu oraz na odpoczynek od codziennych zmagań.

Bóg jest władcą czasu. Dlatego ma prawo żądać od nas części naszego czasu, podobnie jak naszych dóbr czy talentów. Zakaz pracy w siódmym dniu tygodnia był na tyle ważny, że dotyczył nie tylko Izraelitów, ale również mieszkańców ich domostw niebędących Żydami i obcokrajowców mieszkających na stałe wśród Izraelitów, a nawet bydła.

Autor Listu do Hebrajczyków argumentuje w oparciu o wagę szabatu, jak ważny jest odpoczynek dla ludu Bożego. Ten szabat dalej pozostaje dniem „przerwy", symbolem milenijnego odpoczynku Pana, który nadejdzie, gdy Chrystus powróci i rządzić będzie razem ze świętymi.

Przykazania tego nie można lekceważyć i traktować jako jakiegoś fragmentu antycznej historii czy jako ludowej mądrości, do której można podchodzić indywidualnie, tak jak komuś jest wygodnie. Przeciwnie - przykazanie to wzywa nas do naśladowania postępowania samego Boga i obiecuje błogosławieństwa dla wszystkich, którzy będą go przestrzegać.

Zobacz również komentarz do Mk 2,27-28.

20,13 Nie będziesz zabijał?

Czy szóste przykazanie to zakaz odbierania wszelkich form życia w każdym przypadku? Czy ogranicza się on jedynie do ludzi, jak sugerują współczesne przekłady? Jeśli zaś ograniczone jest wyłącznie do ludzi, to czy mówi o bezwarunkowym zakazie odbierania ludziom życia, wszelkimi metodami i w każdych okolicznościach?

W języku hebrajskim funkcjonuje siedem wyrazów oznaczających zabijanie, a słowo użyte w tym wypadku w całym Starym Testamencie pojawia się zaledwie czterdzieści siedem razy. Ten czasownik, *rācaḥ*, odnosi się jedynie do zabijania osób, nigdy zwierząt, ani nawet nie do zabijania wrogów w bitwie. Nie mówi też nic o sposobie pozbawiania bliźnich życia.

Wśród wszystkich siedmiu starotestamentowych określeń to jedno jest chyba najbliższe temu znaczeniu, które dziś określilibyśmy morderstwem. Zakłada intencjonalność i premedytację. Bez wyjątku, zwłaszcza w późniejszych księgach Starego Testamentu, odnosi się do intencjonalnych, brutalnych mordów (Ps 94,6; Prz 22,13; Iz 1,21; Jr 7,9; Oz 4,2; 6,9). W każdym przypadku najpierw zostaje podjęta decyzja, a ofiara zostaje wybrana świadomie.

Dlatego w Starym Testamencie słowo to nie pada nigdy w odniesieniu do zabijania zwierząt

dla uzyskania pożywienia (Rdz 9,6) ani nawet do udziału narodu w wojnie, z woli Boga. Znajdziemy jednak zastosowanie tego czasownika do opisu targnięcia się na własne życie (samobójstwa) i w odniesieniu do działań związanych z morderstwem (2 Sm 12,9).

Warto zwrócić uwagę, że Lb 35,31 konkretnie odróżnia występek, jakim jest morderstwo, od prawie dwudziestu innych występków karanych śmiercią. Żydowscy i współcześni interpretatorzy przez długi czas sądzili, iż jako że ten werset zabrania „brania okupu za życie mordercy" – czyli substytucji, którą można stosować w innych opisanych występkach, morderstwo jest tak poważnym występkiem, że trzeba stosować w jego przypadku karę śmierci.

W przypadku takim jak nocne włamanie do domu (Wj 22,2) nie stosuje się zakazu z tego wersetu (Wj 20,13), ani nie używa się słowa *rācaḥ*. Nakaz karania zabójcy śmiercią nie ma zastosowania w przypadku nieumyślnego zabójstwa – to znaczy nieumyślnego spowodowania śmierci (Pwt 19,5) – ani w przypadku celowej egzekucji morderców przez uprawnione do tego władze (Rdz 9,6).

Życie jest tak święte w oczach Boga, że wszelkie przypadki odbierania go ludziom przemocą powodują, że na cały kraj spada wina. Tyczy się to zarówno nieumyślnego zabójstwa, jak i morderstwa – oba te przypadki wymagają jakiegoś rodzaju pokuty.

Powodem, dla którego życie jest tak cenne, jest fakt, że mężczyźni i kobiety zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Dlatego życie mordercy należy do Boga, a nie do pogrążonych w smutku krewnych ofiary czy społeczeństwa. Kara śmierci za morderstwa pierwszego stopnia była i wciąż jest uprawomocniona, ponieważ Bóg szanuje swój obraz w każdym człowieku. Niewykonanie tego mandatu jest w ostatecznym rozrachunku podważaniem wartości, jaką jest godność każdego nas. Godzi też we wszelkie inne wartości, takie jak równość rasowa, równość płci, prawa człowieka i embrionów – wszystkie wartości oparte na fakcie, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga.

Życie zawsze było i wciąż pozostaje święte dla Dawcy wszelkiego życia. Żadne okoliczności nie usprawiedliwiają próby odebrania życia samemu sobie lub innemu człowiekowi. Życie jest tak cenne, nawet jeśli należy do człowieka, który upadł najniżej jak się da, że jedyną metodą na zmycie winy, jaką jest morderstwo, jest pokuta przed obliczem samego Boga. Każde morderstwo musi zostać okupione pokutą.

Zobacz również komentarz do Lb 35,31; Sdz 5,24-27.

21,2-11 Czy Bóg aprobuje niewolnictwo?

Czy Bóg pochwala niewolnictwo? A jeśli nie, to dlaczego w Starym Testamencie jest tak wiele praw dotyczących niewolników?

Generalnie w Starym Testamencie funkcjonują dwa typy niewolników: Hebrajczyk, który sprzedał się w niewolę, by zdobyć pieniądze (Kpł 25,39; Pwt 15,12-18) i zagraniczny jeniec wojenny. Po Wyjściu z Egiptu, w czasach Ezdrasza i Nehemiasza, funkcjonował jeszcze trzeci rodzaj niewolników znany jako *nᵉṯînîm*. Ich pochodzenie prawdopodobnie było takie samo jak Gibeonitów z czasów Jozuego, którzy stają się drwalami i nosicielami wody, żeby uniknąć dalszej walki z Izraelitami i najprawdopodobniej całkowitego zniszczenia z ich rąk.

Nigdy jednak w Izraelu nie doszło do tego, aby ludzi łapano i sprzedawano na targu, tak jak to czynili Filistyni, Fenicjanie, czy w późniejszych czasach narody europejskie. Trzeci rodzaj niewolników, zwany *nᵉṯînîm*, również nigdy nie był typowym przykładem niewolnictwa, tylko raczej kasty związanej ze świątynią i podległej lewitom, którzy też asystowali w posługach w świątyni.

Hebrajczyk, który potrzebował pieniędzy, by spłacić długi, nie mógł pożyczyć pieniędzy

pod zastaw ziemi (gdyż ta wg Kpł 25,23 należała do Pana). Musiał więc sprzedać jedyne aktywa, jakie miał: pracę własnych rąk. Jednakże sposób zawierania takich transakcji podlegał bardzo szczegółowym prawom i dwaj Izraelici nie mogli pozostawać w takiej zależności dłużej niż sześć lat. Gdyby pan maltretował swego niewolnika i w efekcie go zranił, natychmiast tracił wszelkie do niego prawa (Wj 21,20-21.26), a niewolnik odzyskiwał wolność. Gdyby pan spowodował śmierć swego niewolnika, zostałby ukarany śmiercią.

Jaki był zatem status niewolników niebędących Hebrajczykami? Ci jeńcy wojenni byli permanentnymi niewolnikami Izraelitów, ale nie znaczyło to wcale, że można ich było traktować jak przedmioty. Odnosiły się do nich te same, opisane powyżej zasady z Księgi Wyjścia. Jeden dowód na maltretowanie wystarczał, by niewolnik odzyskał wolność. Zagraniczni niewolnicy, podobnie jak hebrajska służba, mieli jeden dzień wolny w tygodniu (Wj 20,10; Pwt 5,14)

Niewolnica, którą pan wziął za żonę, nie mogła być ponownie sprzedana w niewolę. Gdyby jej pan, a obecny mąż ją znienawidził, musiał ją uwolnić i ogłosić, że jest wolną osobą (Pwt 21,14).

Prawa dotyczące niewolnictwa w Starym Testamencie zdają się ograniczać praktyki takie jak pożyczanie sobie wzajemnie pieniędzy czy branie jeńców wojennych. W żadnym miejscu nie znajdziemy potępienia instytucji niewolnictwa jako takiej, ale też nigdzie nie budzi ona takich skojarzeń, jakie narosły później, w epoce gdy ludzi sprzedawano i kupowano niczym zwykły towar. Ten rodzaj niewolnictwa - zarówno dla Hebrajczyków, jak i *nᵉṯînîm* - był dobrowolny; jedynie jeńcy wojenni byli brani w niewolę wbrew swej woli. Jednak w każdym przypadku instytucja ta podlegała ścisłej kontroli, a wszelkie przypadki jej nadużywania były piętnowane przez Boga i proroków.

Zobacz również komentarz do Ef 6,5-8.

21,7-11 Czy Bóg aprobuje poligamię?

Zobacz komentarz do Rdz 29,25-28; 2 Sm 20,3.

21,23-25 Oko za oko, ząb za ząb?

Lex talionis, „prawo talionu", czasem zwane też prawem odwetu, można znaleźć w tym fragmencie w jego najpełniejszej formie. Pojawia się też w wersji skróconej w Kpł 24,19 i w Pwt 19,21. Budzi to pewne wątpliwości co do tego, czy Izraelici mieli prawo realizować osobiste wendety i brać odwet za każdym razem, kiedy zostali skrzywdzeni.

Prawo to nie powstało z intencją, by zezwalać na indywidualną zemstę za doznane krzywdy. Widać to w części Księgi Wyjścia dotyczącej sędziów (Wj 21,1 - 22,17). Prawa te funkcjonowały jako precedensy dla sądów cywilnych i karnych służące rozstrzyganiu wątpliwości i egzekucji wyroków, ale nigdy nie miały być stosowane w sposób legalistyczny.

Ujmując problem jak najprościej, zasadą *talionu* było: „życie za życie". W rzeczywistości jednak zasada ta funkcjonowała jako pewien stereotyp, z którego korzystali sędziowie, gdy musieli ustalić formę lub wysokość zadośćuczynienia. Jeśli prawo byłoby stosowane zbyt dosłownie, okazałoby się, że albo nie sposób go stosować, albo prowadziłoby do straszliwej eskalacji barbarzyńskich porachunków, które wtrąciłyby całą społeczność w szaloną spiralę odwetu!

Nie wolno zakładać, że Biblia aprobuje fizyczne okaleczanie, ponieważ bardzo wyraźnie sprzeciwia się ona wszelkim przejawom osobistej wendety, jak widać w Wj 21,26-27 i w następnych wersetach.

Wyrażenie „oko za oko, ząb za ząb" oznacza po prostu tyle, że kompensacja wypłacona pokrzywdzonemu ma być proporcjonalna do wyrządzonych szkód - nic więcej i nic mniej. Współczesną wersją tej zasady byłoby stwierdze-

nie „zderzak za zderzak, błotnik za błotnik". Nie próbuj wyłudzić dwóch lat darmowego ubezpieczenia dodatkowo do pieniędzy z odszkodowania w oparciu o zmyśloną historię o uszkodzeniu kręgów szyjnych!

We współczesnym prawie termin *restytucja* jest zwykle zastępowany takimi terminami jak *szkody* czy *odszkodowanie*. Obecnie wykroczenia popełnia się przeciwko państwu lub sąsiadowi, natomiast w prawie biblijnym wykroczenia popełnia się również przeciwko Bogu.

Nawet w tych przypadkach, w których karą za przestępstwo była śmierć winnego, często możliwa była jakaś forma substytucji, jak sugeruje Lb 35,31. Ten fragment mówi o tym, że żadna substytucja nie wchodzi w grę w przypadku morderstwa, co wskazuje, że w innych przypadkach niż morderstwo pierwszego stopnia możliwe są inne formy zadośćuczynienia. Hebrajski czasownik oznaczający *dawać* pojawia się w Wj 21,31; w sąsiednich wersetach ten czasownik odnosi się do finansowej rekompensaty (patrz Wj 21,19.22.30.32). Zwykły czasownik oznaczający *odpłatę* lub *zadośćuczynienie* jest stosowany na określenie naprawy szkód lub ekwiwalentnego odszkodowania.

Wcześniejsze etapy biblijnego prawa nie czynią tak ostrego rozróżnienia między prawem cywilnym (określaniem odszkodowania) i karnym (określaniem kary), jakie czynią współcześni prawodawcy. Tak więc, Wj 21,23-25 nie opisuje *lex talionis,* tylko stanowi formułę wyliczania odszkodowania. Co więcej, należy tu zastosować zasadę ekwiwalencji. Pojawia się ona w tym miejscu, ponieważ odnosi się nie tylko do praw dotyczących zdarzeń poprzedzających (kradzież), ale również do praw dotyczących następstw (napaść). W istocie, stosuje się ją nawet do osób trzecich niedobrowolnie wciągniętych w spór.

Dosłowna interpretacja zasady „ręka za rękę" może wcale nie być ekwiwalentnym odszkodowaniem, jeśli jeden z zaangażowanych jest śpiewakiem, a drugi pianistą. Formułę należy zrozumieć według ducha idei, czyli „środki do życia za środki do życia".

Interpretatorzy muszą uważać, by nie wpaść w pułapki czające się po obu stronach zagadnienia: (1) niebezpieczeństwo przenoszenia opisanych tutaj zasad do sektora prywatnego, podczas gdy tekst adresowany jest tylko i wyłącznie do sędziów; lub (2) zbyt dosłowne odczytanie zasady, bez zrozumienia idei, że chodzi tu o zadośćuczynienie, a nie o zemstę. Odszkodowanie ma naprawić wyrządzone szkody – ni mniej, ni więcej. W istocie, choć niektórzy sądzą, że tekst ten usprawiedliwia eskalację zemsty, naprawdę ogranicza on wszelkie próby mszczenia się jednych obywateli na drugich.

Zobacz również komentarz do Mt 5,39.

21,28-36 Kara śmierci ustanowiona przez Boga?

Zobacz komentarz do Rdz 9,6.

22,24 Czy dozwolone jest naliczanie odsetek?

Dyskusja na temat pieniędzy dzieli przyjaciół, a dyskusja o odsetkach dzieli interpretatorów Pisma Świętego! Z całą pewnością ten, „kto nie daje swoich pieniędzy na lichwę" według Psalmu 15,5 jest Bożym człowiekiem, który też „nie da się przekupić przeciw niewinnemu". Często jednak uchodzi uwadze fakt, że pożyczkobiorca jest najczęściej osobą w potrzebie, która nie jest w stanie się utrzymać. W dwóch z trzech przypadków, w których pojawia się ten temat, jest to wyraźnie zaznaczone, konkretnie w Wj 22,24 i w Kpł 25,35-37 (trzeci fragment to Pwt 23,19-20).

Powodem, dla którego pobieranie odsetek zostało zakazane był fakt, że zbyt wielu ludzi w Izraelu korzystało z tej metody, by nie pomagać swoim bliźnim w potrzebie. Pwt 23,21 mówi

co prawda: „Od obcego możesz się domagać [odsetek]". Najwyraźniej chodziło dokładnie o takie same odsetki jak przy kredycie inwestycyjnym. Pojęcie „obcy" mieści się w kategorii „cudzoziemiec z prawem stałego pobytu", który żyje na stałe wśród Izraelitów. Jeśli zatem obcy, mieszkający w Izraelu, mógł się spodziewać ochrony prawnej i cieszyć się takimi samymi przywilejami jak rodowity Izraelita, można zakładać, że takie same ograniczenia funkcjonowały w pożyczaniu pieniędzy na procent ubogim (patrz Kpł 25,35).

Oczywiście, moralność potępia przesadny, lichwiarski procent. Prz 28,8 ostrzega: „Odsetką i lichwą powiększać majątek - to zbierać dla tych, co miłosierni dla biednych". Prorok Ezechiel również określa człowieka, który nie pożycza na lichwiarski procent, mianem człowieka prawego (Ez 18,8; zobacz też 18,13.17; 22,12).

Tym, co zmieniło nasze postrzeganie legalnej praktyki pobierania odsetek, jest inna percepcja natury i roli pieniądza. Po pierwsze, dzisiejsze pożyczki bierze się w zupełnie innych celach. W tamtych czasach tylko niezwykle dramatyczna potrzeba mogła zmusić kogoś, by pożyczał. W takich przypadkach pożyczkobiorcy należy się współczucie. Ludzie mieli sobie nawzajem pomagać, a nie korzystać z nieszczęścia sąsiada, by uzyskać szybki i nieuzasadniony zysk.

W czasach dzisiejszych pożyczki są przede wszystkim środkiem, na powiększenie kapitału, którym się obraca. Bez dużych pieniędzy trudno spodziewać się dużych zysków. Jednak w czasach starożytnych pożyczki były niemal wyłącznie środkiem związanie końca z końcem w razie nieszczęścia.

Chociaż w języku hebrajskim funkcjonują dwa określenia na pożyczkę, wątpliwym jest, by udało się nam wprowadzić między nimi takie rozróżnienie jak pożyczka krótko- i długoterminowa, czy pożyczka lichwiarska i z uczciwie wyliczonymi odsetkami. Nie można też stwierdzić, że jedno z określeń odnosi się do pożyczonego obiektu, a drugie do sposobu wyliczania odsetek.

Rozsądnie byłoby założyć, że odsetki są i były akceptowane w przypadkach, w których nie miały na celu obejścia wymogu niesienia bliźnim pomocy. Tę tezę dodatkowo potwierdzają słowa Jezusa, który czyni aluzje, iż aprobuje pobieranie odsetek w celach biznesowych (Mt 25,27; Łk 19,23).

Inną gorąco dyskutowaną sprawą jest, czy wypada pożyczać pieniądze na procent Kościołowi lub innym chrześcijańskim organizacjom non-profit. Zdaniem niektórych wspólnoty kościelne, które biorą kredyty i inwestują, mogą być w efekcie zmuszone spłacać odsetki z datków wiernych, w ten sposób okradając Boga.

Jeśli to miałby być powód wprowadzenia zakazu pożyczania pieniędzy przez wspólnoty kościelne, to zmuszony jestem zaprotestować, ponieważ nie jest to powód biblijny. Pismo Święte zajmuje się problemem unikania przez nas odpowiedzialności za tych spośród nas, którym nie powodzi się najlepiej. Absolutny zakaz pożyczania pieniędzy na procent nie byłby zgodny z Biblią. Naturalnie nie znaczy to wcale, że nie czają się w tej całej dyskusji pułapki. Owszem, nadużywanie datków od wiernych byłoby niesłychanie doniosłym problemem. Jednakże wspólnoty kościelne zdają się rosnąć proporcjonalnie do swojej infrastruktury, a zatem nic nie stoi na przeszkodzie, by wspólnota zdecydowała się rozbudować zawczasu, aby w ten sposób rozwinąć swą służbę i poszerzyć swoje grono wiernych. Tego typu ekspansja jest nie tylko pożądana, ale również jawi się jako dobry przykład właściwego chrześcijańskiego zarządzania.

Autorzy biblijni wyrażają się z niepokojem o pożyczkach, które mają służyć bogaceniu się lichwiarzy, a które powinny być wyrazem bezinteresownej troski o ubogich i nie zawierać procentu. Kiedy to kryterium zostanie spełnione, trzeba też spełnić inne wymogi chrześcijańskiej moralności, ale nie zalicza się do nich presja nienaliczania jakiegokolwiek procentu od pożyczonej kwoty.

23,20-23 Kim jest Anioł Pański?

Zobacz komentarz do Sdz 6,22-23.

24,9-11 Czy Mojżesz i starsi Izraela ujrzeli Boga?

Stwierdzenie, że Mojżesz i jego towarzysze „ujrzeli Boga Izraela" wydaje się podważać stanowcze zaprzeczenia takiej możliwości znajdujące się we fragmentach takich jak Wj 33,20. W J 1,18 pojawia się stwierdzenie: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył". Również 1 Tm 6,16 mówi, że Bóg to „jedyny mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego nikt z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć (...)".

Czemu więc mamy wierzyć? Czy niektórzy ludzie ujrzeli Boga - który jest duchem i nie jest ograniczony formą - czy też nie? Powyższe fragmenty bez wątpienia zaprzeczają sobie nawzajem.

Tłumacze, którzy opracowywali grecką wersję Starego Testamentu, Septuagintę, tak bardzo obawiali się potencjalnych błędnych skojarzeń, że do słów „ujrzeli Boga Izraela" w Wj 24,10 dodali „miejsce, gdzie stał". Jednakże nie ma podstaw dla takiego dodatku poza tym, że tłumaczenie to stara się nie opisywać Boga w sposób, w jaki opisuje się istoty ludzkie (tzw. trend antyantropomorficzny właściwy dla Septuaginty).

Pomimo że werset 10 wyraźnie mówi, że przywódcy „ujrzeli Boga Izraela", w tekście nie występuje Jego opis, podobnie jak w Księdze Izajasza, w której prorok Izajasz zobaczył Pana na wyniosłym tronie w (niebiańskiej) świątyni (Iz 6). W wersecie 10 użyto czasownik określający widzenie oczami. Dopiero treść wersetu 11 precyzuje przesłanie, dzięki użyciu innego czasownika oznaczającego „mieć wizję".

Ponadto mimo stwierdzenia, że Mojżesz i przywódcy ujrzeli Boga, opis tego, co widzieli, to w rzeczywistości opis tego, co znajdowało się pod Jego stopami, a nie wygląd Jego samego. Mogło również być tak, że nie pozwolono im podnieść oczu na Boga, przez co widzieli jedynie podłoże pod Jego stopami. Być może właśnie to próbowali wyrazić greccy tłumacze, dodając wyżej wymienione słowa.

Kiedy Mojżesz pragnął zobaczyć chwałę Boga, odmówiono mu - żaden człowiek nie może zobaczyć boskiego oblicza i pozostać przy życiu (Wj 33,18-20). We wcześniejszym fragmencie nie ma żadnej prośby o możliwość ujrzenia chwały Bożej, a zatem musimy założyć, że to, czego doświadczył Mojżesz i jego towarzysze, było aktem objawienia się obecności Boga (przykładem teofanii).

Pomimo że tak niewiele zobaczyli w „miejscu" obecności Boga, najwidoczniej wzbudziło to w nich taki podziw i pokorę, że upadli na ziemię na znak hołdu. Przez to ich wzrok nie sięgał ponad poziom ziemi. Mimo wyjątkowości i nienaturalności tego doświadczenia, Mojżesz i jego towarzysze nie zostali skrzywdzeni ani ukarani przez Boga: „nie podniósł On swej ręki" na nich (Wj 24,11). Doświadczyli Jego wyjątkowej bliskości, kiedy pokrzepiali się wspólnie posiłkiem przymierza.

A zatem nikt nigdy nie widział Boga, oprócz Jego Syna. Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela doświadczyło prawdziwej obecności Boga i widziało miejsce, w którym On stał. Kiedy mówi się, że Bóg pokazał komukolwiek swoje „oblicze" lub „plecy", jest to antropomorfizm - opis Boga przy zastosowaniu określeń używanych do opisu ludzi w celu wskazania na określoną rzeczywistość w sposób, który jest bliski tej rzeczywistości. Widzenie „pleców" Boga sugeruje jego dezaprobatę, a widzenie Jego „oblicza" - Jego błogosławieństwo i uśmiech akceptacji. Określenia te nie mogą być użyte dla określenia Jego kształtu czy postaci. Bóg pozostaje niewidoczny, ale jest w stanie objawić rzeczywistość lub majestat swojej obecności.

Zobacz również komentarz do Wj 33,18-23; J 1,18.

31,18 W jaki sposób tablice zostały napisane palcem Bożym?

Czytelnicy Nowego Testamentu wiedzą, że „Bóg jest duchem; trzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie" (J 4,24). Lecz ten sam argument przemawiający za bezcielesnością Boga pojawia się również w Starym Testamencie: „Egipcjanie to ludzie, a nie Bóg; ich konie to ciało, a nie duch" (Iz 31,3). Najwyraźniej Bóg i duch są równoważnymi pojęciami w hebrajskim poetyckim środku wyrazu zwanym paralelizmem synonimicznym. Dlaczego zatem Mojżesz mówi, że Bóg ma palce, którymi pisał na tablicach kamiennych?

Ponieważ u Boga brak cielesności oznacza, że nie ma on formy cielesnej (Iz 31,3; J 4,24), wszystkie odniesienia do części ciała (takich jak palce) to antropomorfizm, polegający na tym, że element boskiej osoby przedstawia się w obrazowy sposób, używając określeń stosowanych do opisywania ludzi.

Palec Boży jest również figurą retoryczną, zwaną *synekdochą*, w której element boskiej osoby używa się dla określenia jakiegoś szerszego aspektu Jej charakteru lub cech. W tym przypadku *palec Boży* oznacza boską moc.

Podobnie jest we fragmencie opisującym czarowników wycofujących się po trzeciej pladze. Stwierdzili oni wówczas: „Palec to Boży" (Wj 8,15). Oczywiście używając słowa *palec*, mieli na myśli fakt, że zostali pokonani działaniem nadprzyrodzonej mocy, a nie jakąś tanią sztuczką lub szarlataństwem.

Niektórzy, na domniemanej podstawie egipskich odpowiedników, takich jak rozdz. 153 egipskiej Księgi Umarłych, uważali, że „palec Boży" jest określeniem laski Aarona. Teoria ta wiąże się również z nienaturalnym rozróżnieniem liczby pojedynczej i mnogiej słowa *palec* – i nie jest poparta żadnymi dowodami. A zatem stwierdzenie egipskich czarowników przypisuje Bogu moc, którą zaobserwowali podczas trzeciej plagi.

Według psalmisty (Ps 8,4), boska moc jest symbolizowana przez „dzieło [Jego] palców" – stworzenie świata. Co więcej, w Łk 11,20 Jezus także mówił, że „palcem Bożym" wyrzuca złe duchy z ludzi. Dzięki temu możemy być pewni, że wyrażenie *palec Boży* odnosi się do Jego mocy.

Użycie tego wyrażenia w kontekście napisania Dziesięciu Przykazań na dwóch tablicach kamiennych jest wielce interesujące. Pomimo że nie wierzymy w pogląd, że Biblia została mechanicznie podyktowana, to jednak fragment ten znacznie się różni od innych części Pisma Świętego, które przecież również są objawione. Musi to oznaczać, że fragment ten w pewnym sensie jest skutkiem bezpośredniej interwencji Boga. Być może powinniśmy wyobrazić sobie coś podobnego do pisania ręką na ścianie podczas uczty w babilońskim pałacu Baltazara w Dn 5,5. Niektórzy porównali to do pioruna, który wygrawerował tablice dzięki nadprzyrodzonej mocy.

Prawdą jest, że nikt nie wie na pewno, jak to się stało, ale wiemy, że jest to efekt bezpośredniego działania Boga, tak jak cuda Jezusa czy stworzenie świata. Ta część Prawa, znana jako „dwie tablice Świadectwa" była rezultatem bezpośredniej interwencji Boga, najbardziej obrazowo opisanej jako „palec Boży".

Zobacz również komentarz do Wj 24,9-11; 33,18-23.

33,18-23 Czy Mojżesz rzeczywiście ujrzał plecy Boga?

Czy można zobaczyć Boga? Niektóre fragmenty sugerują, że niektórzy mieli okazję Go ujrzeć. Rdz 32,31 mówi: „Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: «Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie»". Podobnie Wj 24,9-10 mówi, że „(...) Mojżesz wraz

z Aaronem, Nadabem, Abihu i siedemdziesięcioma starszymi Izraela ujrzeli Boga Izraela (...)". Autor biblijny w Wj 33,11 podkreśla, że: „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem". Sdz 13,22 przywołuje słowa Manoacha do swej żony: „Z pewnością pomrzemy, bowiem ujrzeliśmy Boga". Podobnie w Iz 6,1: „W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana zasiadającego na wysokim i wyniosłym tronie". Także w Dn 7,9 czytamy: „Patrzyłem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy na Jego głowie jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień". Wszystkie te fragmenty sugerują, że Boga czasem można zobaczyć i niektórzy Go widzieli.

Jednakże istnieją inne fragmenty, które podważają tę opinię, mówiąc, że Boga nie można ujrzeć. Przede wszystkim mówi tak Wj 33,20. Podobnie Pwt 4,15 ostrzega: „[...] nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie". J 1,18 mówi nawet bardziej dobitnie: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył". A w tej samej Ewangelii (J 5,37) czytamy: „Nigdy nie słyszeliście ani Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza". Rzeczywiście, Bóg opisany jest w 1 Tm 1,17 jako „Król wieków, nieśmiertelny, niewidzialny", którego „żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć" (1 Tm 6,16).

Aby rozwiązać ten dylemat, trzeba zwrócić uwagę, że niektóre z tych przypadków „widzenia" Boga są wizjami, tak jak w przypadku Izajasza i Daniela. W innych terminy określające wzrok kładą nacisk na bezpośredni kontakt. Na przykład w Wj 24,9-11, Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela jedzą i piją w towarzystwie Boga, ale opisują jedynie Jego stopy i miejsce, w którym stał. Widocznie nie było im dane ujrzeć twarzy Boga. W innym przykładzie kontakt Jakuba z Bogiem opisany jest jako „twarzą w twarz", podobnie jak w przypadku późniejszej przyjaźni Mojżesza z Bogiem. (Różnica może wynikać ze sposobu użycia terminu *twarz Boga* w różnych kontekstach. W jednym z kontekstów wyrażał on znajomość wykraczającą poza poprzednie wizje lub boskie objawienia; w innych – odnosił się do wiedzy o Bogu, która przekracza nasze umiejętności i nadzieje). Inni, tacy jak Manoach i jego żona, doświadczyli chrystofanii lub teofanii, co oznacza pojawienie się Chrystusa lub Boga w wizji lub objawienie przed Wcieleniem.

Mojżesz, prosząc w Wj 33,18 „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę", prosi Boga o więcej niż to, czym sam Pan obdarzyłby go dla jego własnego dobra. Mimo to, Bóg pozwolił, by Jego „chwała" przeszła przed Mojżeszem i objawił swoje „imię" w jego obecności.

W związku z tym, zamiast pokazać Mojżeszowi siebie lub opisać swój wygląd, Pan dał mu opis tego, kim jest. „Imię" Boga zawierało w sobie Jego naturę, charakter (Ps 20,2; Łk 24,47; J 1,12), doktrynę (Ps 22,23; J 17,6.26) i standardy prawego życia (Mi 4,5). Św. Paweł w Rz 9,15 cytuje Wj 33,19, mówiąc o wszechwładzy Boga.

Po ogłoszeniu swojego imienia i swojej potęgi, Bóg obiecuje Mojżeszowi możliwość przyjrzenia się niektórym z Jego boskich właściwości. To, czym one były, nadal podlega dyskusji – niepotrzebnej, jeśli uwzględnimy spektrum znaczenia słowa *plecy* lub kontekst, w którym jest ono użyte.

Bóg umieścił Mojżesza w szczelinie skalnej, najwyraźniej podobnej do rozpadliny w jaskini, po czym pozwolił, by Jego chwała przeszła obok. Chwała Boga odwołuje się przede wszystkim do samego znaczenia rzeczywistości Jego obecności. Obecność Boga pojawiła się obok Mojżesza w rozumieniu przestrzennym.

Jednak Mojżesz nie byłby w stanie patrzeć na ewidentną chwałę Boga i znieść jej ogromnej czystości i jasności. Zamiast tego Bóg ocalił Mojżesza od przypadkowego (i najwidoczniej śmiertelnego) widoku. Z tego powodu w zaskakującym akcie antropomorfizmu (opis rzeczywistości Boga przy użyciu określeń lub analogii zrozu-

miałych dla śmiertelnych ludzi) Bóg ocalił Mojżesza od pełnych skutków bezpośredniego oglądania swojej chwały, kładąc rękę na twarzy Mojżesza aż do momentu, w którym Jego chwała przeszła obok.

To, że jest to figura retoryczna, wynika jasno z podwójnego efektu, jakie ma przejście Boga przy jednoczesnym ochranianiu Mojżesza boską „dłonią". Dopiero po tym, jak Jego chwała lub obecność przeszły obok, Bóg zdjął swoją łaskawą, opiekuńczą dłoń z twarzy Mojżesza. Dzięki temu Mojżesz zobaczył to, na co Bóg pozwolił.

Lecz co w końcu zostało Mojżeszowi do zobaczenia? Tłumacze mówią, że „plecy" Boga. Ale ponieważ Bóg jest duchem (Iz 31,3; J 4,24) i nie ma określonej formy, do czego może się odnosić to określenie? Słowo *plecy* może z łatwością być wtórnym efektem chwały, która przeszła.

Takie wyjaśnienie pasowałoby do kontekstu, a także do zakresu znaczeń użytego hebrajskiego słowa. Mojżesz nie zobaczył bezpośrednio chwały Boga, ale kiedy ona przeszła, Bóg pozwolił mu zobaczyć jej skutki - poświatę, którą wytworzyła Jego obecność.

Zobacz również komentarz do Wj 24,9-11; J 1,18.

34,7 Czy dzieci powinny być karane za grzechy swoich rodziców?

Zobacz komentarz do Pwt 24,16.

Księga Kapłańska

1,2 Czy składanie zwierząt w ofierze jest odrażające?

W kulturze, w której jesteśmy przyzwyczajeni do kupowania paczkowanego mięsa, opis zabijania zwierząt wydaje się odpychający i niewiarygodny. Jaka była intencja takiego marnowania (tak się przynajmniej wydaje) cennych zwierząt, które mogłyby służyć Izraelowi na tak wiele innych sposobów?

Cała idea poświęcenia czegoś jest tak obca czasom, w których żyjemy, że myślimy o ofierze jak o czymś, co straciliśmy lub czego się pozbawiliśmy. Jednak Izraelici nie postrzegali ofiary w tak negatywny sposób. Nie chodziło o rezygnację z czegoś dla większego dobra – było to raczej radosne oddanie czegoś cennego Bogu.

Słowo *sacrificare* (ang. *sacrifice* – poświęcać, składać ofiarę) pochodzi z łaciny i oznacza „czynić coś świętym". Sugeruje również coś przyniesionego do ołtarza lub w pobliże miejsca obecności Boga. Biblia nie wyjaśnia nam, skąd pochodzi rytuał składania ofiary, lecz tylko przywołuje przykład Kaina i Abla składających ofiary w Rdz 4[1].

Jednak w tym rytuale chodziło o coś więcej. Ofiary ze zwierząt wiązały się z problemem ludzkiego grzechu. Problem grzechu był na tyle poważny, że groził człowiekowi utratą życia. Poprzez składanie ofiary sygnalizowano to zagrożenie, a życie zwierzęcia było substytutem ludzkiego życia. Jednakże pomimo że życie zwierzęcia nie było równowartościowe z życiem człowieka, a grzech nieustannie towarzyszył ludziom Izraela, akt składania ofiary musiał być powtarzany. Mimo to wpływ tego rytuału był ogromny: dana osoba uzyskiwała przebaczenie i była zwolniona z długu i winy, które by na niej ciążyły przez całe życie, gdyby nie została wykupiona przez substytut. Tak jak krew była symbolem śmierci (Kpł 17,11), tak życie zwierzęcia oddawano w zamian za życie grzesznika. Jakakolwiek mniejsza zapłata zmniejszyłaby znaczenie grzechu w oczach

[1] Zobacz przypis red. w podrozdziale Rdz 4,3-4.

ludzi. To, co czciciel oferował Bogu, musiało być najlepsze, najdoskonalsze w swoim rodzaju i musiało się wiązać z jakimś kosztem przez niego poniesionym[2].

Nasza kultura czasem przedstawia składanie ofiar jako drastyczny, odpychający akt. Dzieje się tak, gdyż na co dzień nie bierzemy bezpośredniego udziału w aktach zabijania zwierząt w celach spożywczych. Dzisiejsi czytelnicy Pisma Świętego są zszokowani obecnością krwi i sceną zabijania, a tymczasem ten, kto składał ofiarę w Starym Testamencie, koncentrował się na wolności od długu związanego ze swoim grzechem i tym, że w zamian za ofiarowane życie dostawał nowe życie dla siebie.

Zobacz również komentarz do Rdz 4,3-4.

10,1-3 Dlaczego Bóg zesłał śmierć na Nadaba i Abihu?

Zobacz komentarz do 2 Sm 6,6-7.

11,3-6 Czy wielbłąd, świstak i zając to zwierzęta przeżuwające?

Czy zwierzęta wymienione w Kpł 11,3-6 naprawdę „przeżuwały" w naukowym sensie tego słowa, czyli czy miały układ pokarmowy o kilkukomorowych żołądkach przeznaczonych do trawienia pokarmu?

Prawdziwi przeżuwacze mają zazwyczaj cztery komory w żołądku. Kiedy one pracują, jedzenie jest zwracane do ust, gdzie jest ponownie przeżuwane. Czy wielbłąd, świstak i zając zaliczają się do zwierząt przeżuwających? Jeśli nie, to jak wytłumaczyć obecność tej klasyfikacji w Biblii?

Krowy, owce i kozy przeżuwają pokarm. Połykają jedzenie bez dokładnego żucia i przechowują je w jednej z komór swojego żołądka. Później, podczas odpoczynku, pokarm wraca do jamy ustnej i zostaje przeżuty dokładniej, po czym znowu połknięty. Najwyraźniej Hebrajczycy nie mieli na myśli tej definicji „przeżuwania". Autor Księgi Kapłańskiej stwierdza, że wielbłąd, świstak i zając również „przeżuwają", ale to, że robią to tak jak prawdziwi przeżuwacze, to tylko złudzenie. W technicznym rozumieniu ani *hyrax syriacus* (hebrajski *šāpān)* z Kpł 11,5 - nazwany „świstakiem" w Biblii Tysiąclecia i w Biblii Poznańskiej a „jeżem" w Biblii Jakuba Wujka - ani zając z Kpł 11,6 nie zaliczają się do przeżuwaczy.

Hebrajskie „przeżuwanie" oznacza dosłownie „podnoszenie tego, co zostało połknięte". Ale do czego to się odnosi? Z pewnością u tych zwierząt pojawia się proces przeżuwania. Był on na tyle przekonywający, że Karol Linneusz (1707-1778), któremu zawdzięczamy współczesny system klasyfikacji biologicznej, początkowo zaklasyfikował świstaka i zająca do kategorii przeżuwaczy.

Naszym zdaniem, regułę występującą w Księdze Kapłańskiej powinno się rozpatrywać nie w porównaniu z późniejszymi naukowymi uściśleniami klasyfikacji, ale uwzględniając fakt, że opierała się ona na prostej obserwacji. Fakt, że wielbłąd, świstak i zając przechodzą procesy podobne do tych, które można zaobserwować u krów, owiec i kóz był pierwotnym względem późniejszego ograniczenia kategorii przeżuwaczy do zwierząt o czterech komorach żołądka. Współczesne definicje wyrażeń nie odbierają Mojżeszowi możliwości ani prawa do używania słów, które uważa za stosowne. Kwestionowanie więc jego sposobu użycia terminu, któremu Linneusz nadał węższe znaczenie, jest anachroniczną argumentacją.

---

[2] Bardziej szczegółowe omówienie siedmiu głównych ofiar w Kpł 1 - 7 można znaleźć w: Walter Kaiser Jr., *The Book of Leviticus: Introduction, Commentary, and Reflections, The New Interpreter's Bible*, red. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon, 1994), s. 1005-1055.

Co ciekawe, odpoczywające zające przechodzą proces bardzo podobny do tego, co obecnie nazywamy przeżuwaniem. Nazywa się on cekotrofią. Kiedy zając odpoczywa, wydala niestrawione resztki pokarmu, które ponownie zjada. W związku z tym zając przeżuwa bez spożywania nowej, świeżej zieleniny. Podczas drugiego przejścia przez żołądek to, co zostało niestrawione, może być lepiej wchłonięte dzięki działaniu bakterii.

Wątpliwości co do trzech zwierząt przeżuwających w czasach Mojżesza, a nierobiących tego obecnie można rozwiać. Klasyfikacja Mojżesza silnie opierała się na obserwacji dostępnej wszystkim jego współczesnym. W naszych czasach wyrażenie „przeżuwanie" ma węższe znaczenie. Późniejsze pokolenia – zapomniawszy, które znaczenie było pierwsze – skupiały się na najnowszej definicji, zarzucając opisowi Mojżesza używanie tego terminu niezgodnie z prawdą.

16,7-10 Jakie było znaczenie kozła ofiarnego?

Czym jest kozioł ofiarny w Dniu Przebłagania w Kpł 16? Dlaczego niektórzy badacze twierdzą, że kozioł ten – obciążony grzechami całego narodu izraelskiego – został ofiarowany pustynnemu demonowi, Azazelowi? Czy Stary Testament naprawdę wspiera takie poglądy i uczy, że na pustyni mieszkają demony?

A jeżeli poglądy o istnieniu demona są prawdziwe, to dlaczego Kpł 17,7 kategorycznie zabrania składania podarunków i ofiar demonom? Jakie jest znaczenie hebrajskiego imienia *azazel* i co je łączy z kozłem ofiarnym? Czy imię to powinno być łączone z nazwami innych demonów wymienianych na kartach Pisma Świętego, jak np. Lilit, „stworzenie nocy" (Iz 34,14) czy Sadim, „demony" (Kpł 17,7; 2 Krn 11,15; Iz 13,21; 34,14), dosłownie zwane „kosmatymi", „satyrami" czy „kozłami"?

Żaden dzień nie był ani nie jest świętszy dla społeczności żydowskiej niż Jom Kippur, Dzień Przebłagania. Tego dnia arcykapłan dokonywał przebłagania za własne grzechy i za grzechy swoich domowników, a następnie rozpoczynał obrzęd przebłagania w imieniu całej społeczności. Członkowie społeczności ofiarowywali dwa kozły jako ofiarę za grzechy i barana jako ofiarę całopalną. Oba kozły służyły przebłaganiu: jeden dotyczył samego przebłagania, a drugi efektu przebłagania w pozbywaniu się grzechu. Pierwszy kozioł musiał zostać zabity jako symbol pokuty, zaś drugi był ofiarowany żywy, a następnie był wypuszczany na pustynię i symbolizował zmazanie darowanych grzechów.

Do tego momentu wszyscy egzegeci zdają się zgadzać, ale potem pojawiają się rozbieżności. Po pierwsze zauważono, że słowo określające kozła nie jest standardowym wyrażeniem, ale że jest to wyrażenie zawsze stosowane w odniesieniu do ofiary za grzechy *(šᵉʿîr ʿizzîm* – Kpł 4,23-24.28; 5,6; 9,3; 23,19).

Ale najtrudniejszą rzeczą, z którą trzeba się zmierzyć, jest fakt, że oba kozły umieszczano przy wejściu do Namiotu Spotkań, zwanego też przybytkiem Mojżeszowym, a następnie ciągnięto losy. Jeden kozioł był „dla Pana", a drugi „dla Azazela" (Kpł 16,8 – *lajhwâh; laʿᵃzā'zēl).*

Greccy tłumacze nie uznali słowa Azazel za prawdziwe imię, lecz połączyli je z czasownikiem *'dzāl'*, który nie występuje w Starym Testamencie. Nadali mu znaczenie „odsyłać", stąd pełne znaczenie hebrajskiego wyrażenia brzmiałoby „żeby odesłać". Łacińscy tłumacze podążyli za tym tokiem rozumowania. Budzi to zastrzeżenia, gdyż to znaczenie nie pasuje do kontekstu ostatniej części wersetu 10 i pierwszej części wersetu 26.

W późniejszej teologii żydowskiej, w apokryficznej Księdze Henocha, imię Azazel użyte jest w odniesieniu do jednego z upadłych aniołów, lecz nie istnieje żaden dowód na istnienie demona o tym imieniu w czasach Mojżesza. Skomplikowana demonologia z Księgi Henocha

powstała późno (ok. 200 r. przed Chr.) i często wykorzystuje późnoaramejskie formy imion, co wskazuje, że wszystkie imiona powstały w czasach pobiblijnych.

Aby najlepiej wyjaśnić znaczenie wyrazu *'azā'zēl*, należy spojrzeć na to wyrażenie jako na połączenie dwóch słów: część pierwsza, *'ēz* oznacza „kozioł", a część druga, *'āzēl* - „odsyłać". Ostatnie dowody pochodzące z języka ugaryckiego (był to język starożytnego Kanaanu, z którego wywodzi się język hebrajski) pokazują, że podobne imiona złożone pojawiają się dużo częściej niżby to wynikało z samego języka hebrajskiego. W taki właśnie sposób powstało określenie „kozioł ofiarny". Jednakże w obecnych czasach powinno się właściwie mówić „kozioł odesłany", gdyż „kozioł ofiarny" oznacza osobę, która jest zawsze obwiniana lub której przypada wykonanie niewdzięcznego zadania. Pierwotnie jednak tłumacze, np. w angielskim tłumaczeniu znanym pod nazwą Biblii Króla Jakuba, mieli na myśli „kozła, którego odesłano".

Ponieważ taki obrzęd jest częścią ofiary za grzechy, w żadnym wypadku drugi kozioł nie jest ofiarą dla diabła ani dla jego demonów. Argumenty przytaczane, aby poprzeć pogląd, że drugi kozioł jest ofiarą dla diabła lub jego demonów, są nieprzekonywujące. Uważa się, że skoro pierwsza część wersetu 8 wskazuje, że jeden kozioł jest przeznaczony dla konkretnej osoby - Pana, to druga część tego samego wersetu również musi oznaczać, że drugi kozioł jest przeznaczony dla konkretnej osoby - Azazela. Chociaż jest to gramatycznie możliwe, nie wynika to z tekstu, a wyraźny zakaz składania takich ofiar demonom (Kpł 17,7) jest decydującym elementem wykluczającym taką możliwość.

Inni argumentują, że werset Kpł 16,10 nie może oznaczać, że przebłaganie jest czynione azazelem (tzn. azazel jest kozłem ofiarnym), aby przejednać Pana, lecz raczej, że celem przebłagania jest przejednanie Azazela (tzn. Azazela jako demona pustyni). Za kontrargument może posłużyć fakt, że ten sam hebrajski zwrot - „przebłaganie" - jest używany w całym rozdziale. Ponadto w Wj 30,10 to samo wyrażenie tłumaczone jest (w wersji anlgojęzycznej Pisma Świętego - przyp. red.) jako „przebłagać poprzez (coś) lub przebłagać na (czymś)". Arcykapłan chciał przebłagać „poprzez" kozła, tzn. przelać na niego całą winę Izraela, a następnie puścić go wolno. Odpowiedź na pytanie o dziwne brzmienie tego wyrażenia jest taka, że opisany czyn jest sam w sobie niecodzienny i żadne inne słowo lepiej tutaj nie pasuje.

Arcykapłan nie dokonywał przebłagania za grzechy, składając ofiarę diabłu lub jego demonom. Istnieje dowód, że Stary Testament naucza o istnieniu demonów, gdyż w Pwt 32,17 i Ps 106,37 wspomniane są takie istoty. Jednak nigdzie nie jest napisane, że Izraelici mieli składać im ofiary; jak widzieliśmy Kpł 17,7 wyraźnie zakazuje takich ofiar.

Zobacz również komentarz do Jon 1,4-5.7.

18,5 Człowiek, który przestrzega moich praw, żyje dzięki nim?

Ważność tych słów jest potwierdzona przez ich pojawienie się w późniejszych kontekstach w Ez 20,11; Łk 10,28; Rz 10,5 i Ga 3,12 - lecz są to jednocześnie trudne słowa. Według tekstu, przynajmniej w teorii, istnieje alternatywna metoda osiągnięcia życia wiecznego. Czy prawdą jest, zarówno wg Starego, jak i wg Nowego Testamentu, że człowiek może osiągnąć życie wieczne dzięki dokładnemu przestrzeganiu praw ustanowionych przez Boga? Innymi słowy, czy można powiedzieć: „To czyń, a osiągniesz życie [wieczne]"?

Niestety zbyt wielu nauczycieli Pisma Świętego bezkrytycznie przyjęło, że słowa *żyje dzięki nim* lub w innych tłumaczeniach *osiągnie przez nie życie* oznaczały, że „życie wieczne można osiągnąć, przestrzegając Bożych praw". Zatem, jeżeli człowiek wiernie przestrzegałby tych przykazań, sam fakt ich przestrzegania oznaczałby życie wieczne.

Jednak twierdzenie to nie bierze pod uwagę licznych dowodów, że jest inaczej - przede wszystkim faktu, że dla wyznawców Jedynego Boga w Starym Testamencie korzyści wynikające z boskiej obietnicy nie były niczym uwarunkowane, a już na pewno nie posłuszeństwem. Takie stanowisko przeczyłoby bezwarunkowemu błogosławieństwu, jakie Bóg dał Abrahamowi, Izaakowi, Jakubowi i Dawidowi.

Lecz co ze zdaniem „teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego (...)" z Wj 19,5; Kpł 26,3-13 i Pwt 28,1? Czy w tych tekstach jest kategorycznie powiedziane, że bez posłuszeństwa zbawienie nie jest możliwe?

Słowo *jeżeli* zawiera w sobie wprawdzie uwarunkowanie, ale jakiego rodzaju? Był to jedynie warunek do pełnego doświadczenia wiary, danej przez Boga bez ograniczeń. Naród Izraela musi słuchać głosu Boga oraz wypełniać jego nakazy i przykazania nie po to, aby rozpocząć nowe życie z Bogiem w sercu, lecz aby w pełni doświadczyć nowego życia w wierze (Pwt 5,33).

Już sam kontekst tego wersetu stoi w sprzeczności z ideą zbawienia dzięki uczynkom. Po pierwsze, Kpł 18 zaczyna się i kończy teologicznym założeniem, że słuchający uważają Pana za swojego Boga. A zatem ta instrukcja dotyczy kwestii uświęcenia, a nie usprawiedliwienia.

Po drugie, „te rzeczy", których wierzący mieli się wystrzegać, to zwyczaje i obrządki, czyli w skrócie pogańskie bałwochwalstwa Egipcjan i Kananejczyków. Nie ma to nic wspólnego z rozstrzyganiem kwestii zbawienia.

Po trzecie, nigdy w Starym ani w Nowym Testamencie sprawianie przez człowieka radości Bogu nie było formalnie uwarunkowane zewnętrznymi działaniami. Wykonywanie zewnętrznych uczynków zawsze niosło ze sobą dowód inspirującej czyn postawy serca, która była kluczowa. Na przykład obrzezanie ciała bez uprzedniego obrzezania serca było czynem nadaremnym.

Co więcej, nasz Pan prawdziwie połączył uczynki z wiarą w sercu, kiedy lud przysiągł „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał". Niektórzy nazywają takie przyrzeczenie zbyt pochopnym i uważają za niemądrych ludzi, którzy złożyli obietnicę, której nie będą w stanie dochować wiernie w swym życiu.

Ale Bóg nie widział tego w taki sposób. Wyraźnie powiedział „Oby zawsze mieli w sercu tę samą bojaźń przede Mną i wykonywali zawsze wszystkie moje przykazania". Nasz Pan łączy uczynki z tym, co w sercu. Nigdy nie zganił ludzi, mówiąc: „Cóż za błądzący naród! Biorąc pod uwagę wasze wcześniejsze uczynki, niby jak możecie się spodziewać, że osiągnięcie niebo, przestrzegając moich praw?" Nie ma o tym ani słowa. Dlatego też tego wersetu nie można traktować jako hipotetycznej szansy na zbawienie dzięki uczynkom.

Niektórzy spierają się, że słowa „osiągnie przez nie życie", cytowane w Rz 10,5 i w Ga 3,12, bez wątpienia w tym kontekście oznaczają, że zbawienie można osiągnąć dzięki uczynkom - dosłownie „osiągnie nimi życie" (przyimek w formie nadrzędnika). Odpowiadam, że wyrażenie „przez nie" powinno być tłumaczone jako „w ich zakresie", czyli „w sferze uczynków" (przyimek w formie miejscownika).

A zatem Mojżesz nie opisywał sposobu osiągnięcia zbawienia, lecz jedynie sposób, w jaki należy przeżyć ziemskie życie dane przez Boga.

Zobacz również komentarz do Rdz 26,3-5; Mi 6,6-8; Flp 2,12-13; Jk 2,24.

18,18 Czy w Starym Testamencie była dozwolona poligamia ?

Zobacz komentarz do 2 Sm 20,3.

18,22 Potępienie homoseksualizmu?

Zobacz komentarz do Rz 1,27.

20,1-27; 24,10-23 Czy kara śmierci jest usprawiedliwiona dla wszystkich wymienionych zbrodni?

Czy wszystkie zbrodnie wymienione w Kpł 20 i 24 zasługują, aby karać je śmiercią? Z pewnością istnieje różnica pomiędzy całopaleniem dzieci, aby oddać hołd Molochowi a poślubieniem bliskiego krewnego. Jakie może być wyjaśnienie dla tak, wydawać by się mogło, surowych kar?

Kpł 20 jest głównie kodeksem karnym. Można go podzielić na dwie główne sekcje: kary za składanie ofiar z dzieci Molochowi oraz za wywoływanie duchów i wróżbiarstwo (Kpł 20,1-8.27) i kary za grzechy przeciwko rodzinie (Kpł 20,9-26). O ile prawa w Kpł 18 - 19 były dosyć restrykcyjne w swojej formie (tzn. podobne w formie do Dziesięciu Przykazań: „Nie będziesz"...), o tyle prawa w rozdziale 20 są kazuistyczne (tzn. odnoszą się do określonych sytuacji: „Jeżeli ktoś... jest to"...).

Dosyć oczywisty jest koszmar składania zdrowych dzieci w ramionach Molocha, aby zsunęły się w dół po rękach posągu do jego wnętrza, gdzie żywcem ulegały spaleniu. Wymaganie kary śmierci za takie naruszenie praw, godności i Bożego obrazu zawartego w osobie dziecka powinno być racjonalnym powodem dla wszystkich myślących osób, które jednocześnie powinny być oburzone takim pogwałceniem niewinności i niszczeniem życia dzieci.

Nie tak oczywistym dla nas, lecz jednakowo śmiercionośnym, był zwyczaj wywoływania duchów i wróżb, co czyniono, aby posiąść nadprzyrodzone moce. Takie praktyki polegały na konsultowaniu się ze zmarłymi i na innych niebezpiecznych praktykach, w wyniku których wystawiało się własne ciało na działanie demonów - wszystko to, aby zdobyć informacje lub władzę nad kimś lub nad czymś. Jako ludzie nowożytni możemy nie zdawać sobie z tego sprawy, lecz to również wiązało się z wieloma śmiercionośnymi praktykami.

A co z tak surowymi karami za grzechy przeciwko rodzinie? Szczególnie, jeżeli wziąć pod uwagę, że wszystkie wersety w tej części (Kpł 20,9-21), z wyjątkiem wersetu 9, odnoszą się do grzechów związanych z życiem seksualnym? Ten fragment pokazuje niewątpliwie przynajmniej jedną rzecz - że rodzina była niezwykle ważna. Do występków przeciw rodzinie, które karano śmiercią, zaliczało się przeklęcie własnych rodziców (Kpł 20,9), cudzołóstwo (Kpł 20,10), kazirodztwo z matką, przyrodnią córką, synową i teściową (Kpł 20,11-12.14), homoseksualizm i sodomia (Kpł 20,13), obcowanie cielesne ze zwierzętami (Kpł 20,15-16), kazirodztwo z pasierbicą lub córką (Kpł 20,17) i stosunki seksualne z miesiączkującą kobietą (Kpł 20,18).

W odróżnieniu od egzekucji na mocy decyzji sądu (Kpł 20,2-5) za wiele z wymienionych tutaj czynów nakładano karę „odcięcia". Czy może to oznaczać coś innego niż karę śmierci? Niektórzy w przekonywający sposób argumentują, że wyrażenie „odciąć" w odniesieniu do wielu pozycji z podobnych list oznaczało wyłączenie (ekskomunikowanie) takiej osoby z Bożej wspólnoty. Jednak nie jest to sytuacja jednoznaczna, ponieważ w niektórych przypadkach najbardziej prawdopodobne wydaje się odczytanie tego fragmentu jako groźby przedwczesnej śmierci z ręki Boga.

Należy wspomnieć, że groźba kary śmierci może także wskazywać na wagę zbrodni, bez odwoływania się do faktycznego wykonania tejże kary w każdym zaistniałym przypadku. Tak naprawdę nie ma zbyt wielu dowodów na to, że w starożytnym Izraelu wykonywano wiele wyroków śmierci. Jedynie w przypadku morderstwa z premedytacją dodano werset: „Nie możecie przyjmować żadnego okupu za życie zabójcy, który winien jest śmierci" (Lb 35,31). Słowo „okup" to tłumaczenie hebrajskiego słowa *kōper* oznaczającego „wybawienie w zamian za coś". W tradycyjnej interpretacji Lb 35,31 - zarówno w społeczności żydowskiej, jak i w katolickiej -

chodziło o fakt, że w przypadku prawie dwudziestu zbrodni wymienionych w Starym Testamencie kara śmierci mogła zostać zamieniona na jakąś formę zadośćuczynienia, pieniężnego lub adekwatnego do popełnionego czynu. Wyjątkiem było właśnie morderstwo pierwszego stopnia, w przypadku którego nigdy nie mogło być mowy o wręczaniu ani przyjmowaniu jakiegokolwiek zadośćuczynienia czy wynagrodzenia w zamian za akt łaski – za popełnioną zbrodnię przestępca musiał zapłacić własnym życiem.

Podobnie wygląda sytuacja w odniesieniu do bluźniercy, o którym wspomina Kpł 24,10-23. W jednym z rzadkich fragmentów narracyjnych, jakie znajdziemy w Księdze Kapłańskiej, wspomniany bluźnierca został zamknięty w więzieniu do momentu, w którym Bóg nie wyjawił, co powinno się z nim uczynić. Bluźnierca w zapamiętaniu przeklął „Imię" Pana. Karą za bluźnierstwo przeciwko Bogu lub, jak to zostanie później nazwane w Nowym Testamencie, przeciwko Duchowi Świętemu, była śmierć. Była to zniewaga świętości Boga i wszyscy członkowie wspólnoty musieli na nią zareagować, gdyż inaczej wina spadłaby na całą społeczność. Zatem ten przykład bluźnierstwa stwarza możliwość ponownego objaśnienia sześciu praw (Kpł 24,16-22), o których wspomina Rdz 9,6; Wj 21,12-14.18-25.35-36 i Pwt 19,21. Prawa te powtórzono po to, aby zaznaczyć, że obowiązują zarówno Izraelitów, jak i cudzoziemców zamieszkujących te ziemie. Oczywiście, jeżeli ktoś nieumyślnie spowodował śmierć innej osoby (Lb 35,9-34), kara śmierci nie była wymagana.

Zobacz również komentarz do Rdz 9,6.

24,19-20 Oko za oko, ząb za ząb?

Zobacz komentarz do Wj 21,23-25.

25,35-38 Czy dozwolone jest naliczanie odsetek?

Zobacz komentarz do Wj 22,24.

25,39-55 Czy Bóg aprobuje niewolnictwo?

Zobacz komentarz do Wj 21,2-11.

Księga Liczb

4,3; 8,24 Dlaczego są rozbieżności w wieku lewitów?

Dlaczego w Biblii podane są różne przedziały wiekowe, według których lewici byli wybierani do posługi w przybytku Mojżeszowym lub w świątyni? Czy wiek minimalny wynosił dwadzieścia, dwadzieścia pięć czy trzydzieści lat? Czy wiek maksymalny wynosił pięćdziesiąt lat czy też nie był określony?

Według Lb 4,3.23.30.35.39.43 lewita nie może mieć mniej niż trzydzieści i więcej niż pięćdziesiąt lat, podczas gdy w Lb 8,24-25 limity wynoszą odpowiednio dwadzieścia pięć i pięćdziesiąt lat. W Lb 4 w greckim tłumaczeniu Biblii, Septuagincie, także wspomina się o dwudziestu pięciu i pięćdziesięciu latach.

Autor Księgi Kronik podaje dolny limit wieku - dwadzieścia lat, lecz nie precyzuje górnej granicy wieku (1 Krn 23,24.27; 2 Krn 31,17; Ezd 3,8). Prawdopodobnie wolno nam założyć, że górna granica w dalszym ciągu wynosiła pięćdziesiąt lat. Lecz nawet sam autor nie jest w tej kwestii jednoznaczny, gdyż w obrębie jednego rozdziału wiek ten wynosi czasem trzydzieści (1 Krn 23,3), a czasem tylko dwadzieścia lat (1 Krn 23,24).

Dwadzieścia, dwadzieścia pięć, trzydzieści lat - w jaki sposób można wytłumaczyć te wahania minimalnego wieku uprawniającego do służby w sanktuarium? Bez wątpienia wiek kwalifikujący zmieniał się w zależności od okresu i zależał od potrzeb świątyni, a także od dostępności odpowiednich osób. Ta zmiana, z wyjątkiem wariantu z greckiego tłumaczenia Lb 4,3 (który sprawia, że zadajemy sobie pytanie o najlepsze i oryginalne brzmienie tego tekstu), nastąpiła w latach następujących po erze Dawida. Najwyraźniej jest to odzwierciedleniem zmian wymuszonych przez dodatkowe obowiązki w świątyni, która stała się królewskim sanktuarium.

11,31-34 Dlaczego kara za narzekanie?

Dlaczego Bóg ukarał dzieci Izraela za narzekanie na jedzenie i prośby o mięso w drugim roku

wędrówki przez pustynię, o czym mówi Lb 11, a nie ukarał za takie same prośby rok wcześniej (Wj 16,11-18)? Jaka była różnica pomiędzy tymi dwoma zdarzeniami, skoro za drugim razem na Izraelitów spadła kara Boża, a za pierwszym nie?

Gdy lud Izraela okazywał niezadowolenie, nie sprzeciwiał się jedynie monotonnej diecie, lecz kwestionował również dobroć Boga i Jego umiejętność zaopiekowania się swoim ludem. Wydarzenie opisane w Lb 11,4 zaczęło się od narzekań „wielkiego mnóstwa" cudzoziemców, którzy dołączyli do Izraelitów podczas ich ucieczki z Egiptu (Wj 12,38). Zaczęli oni lamentować z powodu braku mięsa i warzyw w diecie. Do narzekań dołączyła także ludność Izraela i w końcu na Mojżeszu oraz na przywódcach narodu, spoczęła presja zaspokojenia tych żądań.

W odpowiedzi na prośbę ludzi Bóg sprowadził silny wiatr i za jego pomocą skierował stado przepiórek lecących nad Morzem Czerwonym, (którędy te ptaki rokrocznie wracają wiosną z Afryki do Europy), w kierunku Izraelitów. W rezultacie, przepiórki zmęczone długą podróżą i siłą wiatru, leciały nad półwyspem Synaj zaledwie metr nad ziemią.

Przepiórek było tak wiele, że pokryły obszar na odległość dnia marszu w każdą stronę od obozu. Ludzie chciwie zebrali nie mniej niż „dziesięć chomerów" na głowę, co daje w sumie kilkaset kilogramów. Biorąc pod uwagę gorący klimat i brak możliwości chłodzenia pokarmu, miało to sprowadzić kłopoty na samolubnych i niewrażliwych na środowisko naturalne ludzi.

Wydaje się, że w rezultacie nieposłuszeństwa i bezsensownej chęci posiadania wybuchła epidemia zatruć pokarmowych. Kiedy Izraelici zaczęli narzekać, Bóg postanowił rozwiązać problem w sposób, w jaki nie zrobił tego w sytuacji opisanej we fragmencie Wj 16, gdzie w akcie łaski cierpliwie zniósł podobną sytuację. Tym razem dał ludziom to, czego potrzebowali, a oni przez własną chciwość i nieposłuszeństwo sprowadzili na siebie nieszczęście. Nie jest podana liczba zmarłych ludzi, ale miejsce to nazwano „grobami pożądania" (Kibrot-Hattaawa), ze względu na dużą liczbę zgonów.

12,3 Mojżesz najbardziej pokornym ze wszystkich ludzi?

Lb 12,3 jest najtrudniejszym fragmentem w całej Księdze Liczb. Uczeni (i nie tylko uczeni) słusznie zauważyli, że jest raczej niemożliwym, aby prawdziwie skromna osoba pisała w ten sposób o sobie samym, nawet jeżeli naprawdę uważała to za prawdę. Wielu egzegetów jest przekonanych, że podobne zapisy o sobie samym są niestosowne i uważa to za mocny argument przeciwko uznaniu Mojżesza za autora całej księgi.

Jeden z badaczy zasugerował ostatnio, że słowo tłumaczone jako „skromny" lub „pokorny" powinno być tłumaczone jako „nieszczęśliwy" lub „przygnębiony". Takie tłumaczenie z pewnością bardzo dobrze pasowałoby do kontekstu tego rozdziału. Trzeba przyznać, że Mojżesz miał przed sobą problem nie do rozwiązania. Jak sam powiedział w Lb 11,14 „Nie mogę już sam dłużej udźwignąć troski o ten lud, już mi nazbyt ciąży". Biorąc pod uwagę wszystkie ataki na jego rodzinę, mógł popaść w głęboką depresję. A zatem dobrą alternatywą wydaje się być następujące tłumaczenie: „Mojżesz zaś był człowiekiem nieszczęśliwym, najbardziej spośród wszystkich ludzi, jacy żyli na ziemi!"

Ci, którzy trzymają się tłumaczenia „skromny", zazwyczaj podają właśnie ten fragment, w połączeniu z fragmentem z Pwt 34, w którym jest informacja o śmierci Mojżesza i miejscu jego pochówku, jako przykłady późniejszych dopisków do natchnionego tekstu, zaaprobowanych przez Ducha Świętego. Zazwyczaj przyjmuje się, że autorem tych dopisków jest Jozue. W Joz 24,26 znajduje się fragment „Jozue zapisał te słowa w księdze Prawa Bożego" - jest to jawne odwołanie się do Pięcioksięgu, którego autorstwo przypisuje się Mojżeszowi. Jest to pogląd mi

najbliższy, aczkolwiek pomysł z tłumaczeniem tego słowa na „nieszczęśliwy" jest również możliwym rozwiązaniem.

Oczywiście Mojżesz nie był z natury człowiekiem skromnym. Jeżeli taki się stał, to tylko w wyniku prób, których doświadczył jako przywódca grupy bardzo krnąbrnych ludzi.

Niektórzy spierają się, czy można przypisać autorstwo tych wierszy Mojżeszowi i przypominają, że św. Paweł Apostoł był zmuszony – w obliczu zarzutów podważających jego posługę apostolską – zwrócić uwagę na własną doskonałość ducha w 2 Kor 11,5; 12,11-12. Nie wydaje się jednak, aby Mojżesz musiał stawić czoła takim samym okolicznościom.

Autorzy Biblii piszą o sobie z obiektywnością rzadko spotykaną w jakichkolwiek innych dziełach literackich. Odniesienia do własnej osoby zazwyczaj skupiają się na pokazywaniu własnych grzechów i porażek. Rzadko zdarza się, aby chwalili samych siebie.

Bez wątpienia można usprawiedliwić umieszczenie tego fragmentu w nawiasach przez tłumaczy pracujących nad angielskim tłumaczeniem Biblii znanym jako New International Version (NIV). Jest to zdanie wtrącone, umieszczone tam przez Jozuego, którym kierował Duch Święty.

Zobacz również komentarz do Pwt 34,5-8.

13,3 Skąd wyruszyli zwiadowcy?

Czemu w Lb 13,3 wspomina się, że zwiadowcy wyruszyli z pustyni Paran, podczas gdy w Lb 32,8 czytamy, że wyruszyli z Kadesz-Barnea? Czy były to dwa różne miejsca, czy też można w jakiś sposób wytłumaczyć poprawność obu opisów?

Pustynia Paran jest stosunkowo słabo zdefiniowanym obszarem położonym w środkowo-wschodniej części półwyspu Synaj. Graniczyła ona od północnego-zachodu z pustynią Szur, od północnego-wschodu z pustynią Sin i od południa z pustynią Synaj. Przez większość z czterdziestu lat swojej wędrówki Izraelici obozowali w Kadesz-Barnea (Lb 14,34; Pwt 1,19-20).

Z punktu widzenia topografii Kadesz-Barnea było częścią pustyni Paran. Werset Lb 33,36 w greckim przekładzie Biblii, Septuagincie, opatrzono glosą, tj. przypisem, o treści: „na pustyni Paran, czyli w Kadesz".

Z Rdz 14,5-7 dowiadujemy się, że pustynia Paran znajdowała się na południe od Kadesz, dlatego można przyjąć za prawidłowy opis, który mówi, że Kadesz znajdowało się na granicy pustyni Paran.

14,18 Czy powinno się karać dzieci za grzechy ich rodziców?

Zobacz komentarz do Pwt 24,16.

20,24 Przyłączony do swoich przodków?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

20,28 Gdzie umarł Aaron?

Lb 20,28 podobnie jak Lb 33,38-39 wskazuje, że Aaron umarł na górze Hor. Jednak Pwt 10,6 zdaje się wskazywać na Moserę jako na miejsce śmierci Aarona. Ponadto, jeżeli prześledzimy kolejność odwiedzanych miejsc podaną w Lb 33,30-33, to nie pasuje ona do trasy wędrówki przed śmiercią Aarona, o której wspomina Pwt 10,6, Lb 20,28 i 33,38-39. Która wersja jest prawdziwa i jak ten błąd, jeżeli jest to błąd, wkradł się do tekstu?

Kolejność zakładania obozów podczas wędrówki przez pustynię podana w Lb 33,30-33 różni się od podobnej listy znajdującej się w Pwt 10,6-9. W Lb 33,30-33 znajdziemy takie miejsca jak Moserot, Bene-Jaakan, Chor-Haggidgad i Jotbata. Ale była to wcześniejsza wędrówka, niż ta

z powrotem do Kadesz, wspomniana w Lb 33,37. Wygląda na to, że Izraelici opuścili Kadesz i wyruszyli w kierunku Edomu, a następnie wrócili do Kadesz przed rozpoczęciem ostatniej wędrówki wokół ziem Edomu prosto w kierunku równin Moabu.

Najlepszym, jak do tej pory, rozwiązaniem tego problemu wydaje się przyjęcie, że Moserot jest większym obszarem, na którym znajdowała się góra Hor. Przy takim założeniu stwierdzenie, że śmierć Aarona nastąpiła albo na górze Hor (Lb 20,22-29; 33,38-39; Pwt 32,50), albo w Moserot (Pwt 10,6) jest stosunkowo poprawne.

22,20-22 Bóg powiedział do Balaama „Idź!", lecz potem był rozgniewany tym, że Balaam poszedł?

Czy za zgodą króla Moabu, Balaka, Balaam mógł udać się na równiny Moabu, żeby przekląć Izrael, czy też nie? Odnosimy w tym wypadku sprzeczne wrażenie, że Bóg najpierw wyraził na to zgodę, a następnie cofnął swoje słowa.

W tej relacji jest kilka zaskakujących aspektów. Po pierwsze, jesteśmy zaskoczeni, dowiadując się, że prorok Jahwe żył w północnej Mezopotamii, regionie, gdzie Abraham zatrzymał się w Charanie na drodze z Ur chaldejskiego do Ziemi Obiecanej.

Fakt, że Bóg mógł mieć nie-izraelskiego proroka, jest niezwykły i zaskakujący. Powszechnie przyjmuje się, że Balaam był baru, kapłanem-astrologiem, który przy pomocy standardowych sztuczek, takich jak interpretacja snów i omenów, przepowiadał przyszłość. Jednak Biblia wydaje się tego nie potwierdzać, gdyż Balaam użył imienia Jahwe, które sugeruje osobisty związek z Bogiem („[Jahwe] Będzie [tam] przebywał"). Mimo że Balak zlecił mu przekląć Izraelitów, należy pamiętać, że prawidłowo wymówione błogosławieństwa i klątwy były niezwykle skuteczne według nauczania biblijnego (Rdz 48,14-20; Sdz 17,1-2; Mt 21,18-22).

Czy Balaam był uosobieniem zła, czy tak naprawdę był dobrym człowiekiem? Być może, tak jak w przypadku wielu innych osób, był po części dobry i zły. Naprawdę znał prawdziwego Boga Izraela i tak jak wielu innych wierzących nie-Izraelitów, którzy tylko pobieżnie znali Pismo Święte (takich jak Melchizedek, Jetro czy Rachab), on również wierzył w zbawienie duszy. Tak naprawdę Bóg nie użył go tylko po to, aby uchronić Izrael od klątwy, lecz także jako instrument w wielkich przepowiedniach mesjanistycznych dotyczących „Gwiazdy z Jakuba", światła przewodniego dla uczonych mędrców ze Wschodu, którzy później poszukiwali nowego króla Żydów.

W jaki zatem sposób poradzimy sobie z oczywistą sprzecznością w tym fragmencie? Odpowiedź znajduje się w tekście, nie w przypuszczeniach.

Lb 22,7-14 mówi, że Balaam przyjął już jedną delegację od króla i słusznie odpowiedział, że Pan zabronił mu udać się z książętami Moabu, aby przekląć Izrael. Jednak to, czego Balaam zręcznie nie powiedział, to powód, dla którego Bóg mu zabronił iść. Brzmiał on: „Albowiem jest on [Izrael] błogosławiony" (Lb 22,12). Gdyby o tym wspomniał, prawdopodobnie Moabici zaprzestaliby prób przeklęcia narodu pobłogosławionego przez Boga. Najwyraźniej w tej sytuacji Balaam grał na dwa fronty; specjalnie zostawił sobie furtkę, być może licząc na jakieś korzyści płynące z wysokiej pozycji kapłańskiej.

Jak gdyby to przewidziano, do Balaama przybyła druga delegacja z ofertą w postaci „czeku wystawionego in blanco". Niektórzy starali się złagodzić możliwe tutaj do zaobserwowania napięcie poprzez odróżnienie Boga od Jahwe. Twierdzą oni, że roszczenie sobie przez Balaama prawa do uważania Jahwe za swojego Boga (Lb 22,18-19) okazuje się bezzasadne, ponieważ przychodzi do niego nie Jahwe, lecz Elohim (Lb 22,20). Jest to jednak rozwiązanie nietrafione, gdyż w hebrajskiej wersji Lb 22,22 użyto słowa Elohim i to właśnie on wpada w gniew. Orędow-

nicy tej teorii zauważają, że w samarytańskiej wersji Tory i w kilku ważnych manuskryptach Septuaginty użyto w tym miejscu słowa „Jahwe", a nie „Elohim".

Może być to prawdą, lecz prawdą jest również fakt, że w samym tekście nie ma wyraźnej różnicy pomiędzy Bogiem a Jahwe. Zamiast tego w tekście podkreśla się, że zgoda udzielona Balaamowi była warunkowa. W Biblii Króla Jakuba ujęte jest to w następujący sposób: „Jeśli mężowie ci przyjdą, aby cię przywołać, wstań i idź z nimi, lecz uczynisz tylko to, co ci powiem"[1] (Lb 22,20). Jednak Balaam za bardzo pragnął iść i nie zaczekał na ludzi, którzy mieli po niego przyjść, tylko osiodłał oślicę i sam wyruszył, aby ich odnaleźć. Tłumaczenie wersetu 20 wg Biblii Króla Jakuba wydaje się bardziej trafione niż przekład z New International Version (NIV): „Skoro mężowie ci przyszli"[2] i z Revised Standard Version (RSV): „Jeśli mężowie ci przyszli"[3] ze względu na brzmienie następnego wersetu. Lb 22,21 wyjaśnia, że Balaam nie poczekał na test, który zaproponował Bóg, lecz sam zaczął działać. Napisane jest, że: „Wstał więc Balaam rano, osiodłał swoją oślicę i pojechał z książętami Moabu". Ten, „który umiłował zapłatę niesprawiedliwości" (2 P 2,15).

Większość komentatorów przyjmuje do wiadomości, że prawidłowym tłumaczeniem hebrajskiego *'im* jest „jeśli", jednak błędnie dowodzą, że Moabici zdążyli już przywołać i zaprosić Balaama do podróży, tak więc nie było powodu zakładać, że dodatkowe przywołanie było oczekiwane. W związku z tym wiele osób traktuje słowo „jeśli", jakby miało ono takie samo znaczenie jak słowo „skoro". To, czego ci badacze nie zauważają, to fakt, że Balaam poprosił Moabitów, aby ci pozostali na noc, podczas gdy on dociekał dalszych zamiarów Pana.

Ta chwila wytchnienia dała Balaamowi jeszcze jedną możliwość wyczucia woli Boga – w tym wypadku odrazę w stosunku do delegacji Moabitów, którzy – gdyby Balaam nie był tak skory do podjęcia się tego zadania – rano spakowaliby się i odjechali. Zamiast tego Balaam przejął inicjatywę, którą Bóg pozostawił w rękach Moabitów („Jeśli mężowie ci przyjdą") i w ten sposób potwierdził swoją skłonność do nieposłuszeństwa.

W wersecie 18 Balaam złożył bardzo znaczącą deklarację: „choćby mi Balak dawał tyle srebra i złota, ile pałac jego pomieści, to przecież nie mogę przekroczyć rozkazu Pana, Boga [mojego]". Wspomnienie jednocześnie o pieniądzach i o przekroczeniu rozkazu Pana pokazuje nie tylko, co Balaam uczynił, lecz jednocześnie, co planował zrobić, jeśli okazałoby się to możliwe.

Ten fragment, podobnie jak wiele innych, uczy nas odróżniać Boże wytyczne od przyzwoleń udzielanych przez Boga. Boskie wytyczne są łatwo dostrzegalne w słowach „Nie idź z nimi (...) ponieważ oni są pobłogosławieni". Jest to tak oczywiste, że nie pozostawia miejsca na żadne wyjątki. Lecz kiedy Balaam naciskał na Boga, ten postanowił sprawdzić jego wolę do posłuszeństwa (chociaż widać już było wyraźnie, że Balaam ma problem z dostrzeżeniem woli Pana). Sprawdzian polegał na tym, że zniechęceni książęta przed wyruszeniem w drogę powrotną mieli jeszcze raz zwrócić się do Balaama ze swoją prośbą. Jednak Balaam nie mógł poczekać, być może lękając się, że książęta nie wrócą, i dopiero takie zachowanie wzbudziło gniew Boga.

Miłość Boga nie ustała w tym momencie, lecz objawiła się trzema kolejnymi ostrzeżeniami, które miały uświadomić Balaamowi, że zmierza ku nieszczęściu. Chociaż wystarczyły one, aby powstrzymać Balaama od wykonania tego konkretnego zadania, nie uchroniły go od przyszłych problemów, których najwyraźniej Bóg chciał mu oszczędzić.

Koniec posługi Balaama był tragiczny. Po tym, jak wielokrotnie w imieniu Boga błogosła-

[1] Tłumaczenie własne z oryginału (przyp. tłum.).
[2] Tłumaczenie własne z oryginału (przyp. tłum.).
[3] Tłumaczenie własne z oryginału (przyp. tłum.).

wił Izraela, stał się narzędziem zarówno jego, jak i swojego upadku (Lb 31,7-8.15-16). Lecz mógł za to winić jedynie siebie, nie Boga, gdyż ten wyraźnie go ostrzegał. Czasami, gdy błagamy o zmianę Jego woli, Bóg spełnia pragnienia naszego serca, ale częstą konsekwencją jest wyjałowienie naszego życia duchowego.

23,19 Bóg nie zmienia swego zdania?

Zobacz komentarz do Rdz 6,6; 1 Sm 15,29; Jon 4,1-2.

25,7-13 Czemu wysławiano Pinchasa?

Z wielce niecodzienną historią Pinchasa wiąże się zazwyczaj kilka pytań. Pierwsze z nich dotyczy czynów Kozbi i Zimriego. Co takiego robili, że Pinchas w świętym oburzeniu przebił ich oboje jednym pchnięciem włóczni? Zapytajmy najpierw, co wiązało się z oddawaniem czci Baal-Peorowi (Lb 25,1-5) i czy wejście na drogę grzechu przez Izraelitów było w jakikolwiek sposób powiązane z radą lub namową Balaama, syna Beora?

Chcielibyśmy się również dowiedzieć, w jaki sposób śmierć tej pary, Kozbi i Zimriego, mogła wpłynąć na przebłaganie Boga i złagodzenie jego gniewu. Wszystkie te pytania wiążą się z jednym z najdziwniejszych epizodów w długiej podróży Izraelitów przez pustynię.

Izraelici obozowali wówczas w Szittim (w języku hebrajskim słowo oznaczające akację). Było to miejsce znajdujące się na wschód od Jordanu i około 10 kilometrów na północ od Morza Martwego. Współczesna nazwa tego miejsca to Tel el-Kefrein.

Wygląda na to, że mężczyźni izraelscy zaczęli współżyć z Moabitkami i Madianitkami (Lb 25,1.6). Możemy tylko zgadywać, w jaki sposób doszło do takich kontaktów, lecz wydaje się to być skutkiem złej rady udzielonej Moabitom przez proroka Balaama, syna Beora. Przed tym wydarzeniem król Moabitów wynajął Balaama, aby ten przeklął lud Izraela, lecz będąc pod mocną ręką Boga, Balaam mógł tylko ich pobłogosławić. Najwidoczniej Balaam nadal był zdecydowany pomagać królowi Moabitów, gdyż pozostał na ziemiach Moabitów i Madianitów. W Lb 31,16 czytamy, że „One [kobiety madianickie] to za radą Balaama spowodowały, że Izraelici ze względu na Peora dopuścili się niewierności wobec Pana. Sprowadziło to plagę na społeczność Pana". (Najwyraźniej mężczyźni madianiccy byli w tamtym czasie w Moabie, udzielając Moabitom porad wojskowych).

Moabici czcili boga wojny Kemosza, ale najwyraźniej musieli także być wyznawcami boga płodności Baala. Kult tego boga charakteryzował się jednymi z najbardziej odrażających praktyk religijnych w Kanaanie. W szokujących i orgiastycznych obrzędach jego czciciele naśladowali świętą prostytucję swoich bogów i bogiń, często również biorąc udział w ceremonialnym posiłku. W przypadku kultu Baala-Peora być może oddawano również cześć zmarłym. *Peor* może być grecką lub fenicką pisownią luwijskiego słowa *Pahura*. Słowo to w języku hetyckim oznaczało „ogień" i może wywodzić się z rdzenia, który stanowi podstawę dla greckiego słowa *pyr*, oznaczającego „ogień".

A zatem kobiety Moabitki i Madianitki w obecności Izraelitów padały na twarz przed Baalem, imitując rytuały płodności. Pewnego dnia, kiedy wszyscy Izraelici zebrali się przed Namiotem Spotkania, aby wyznać swe grzechy, syn jednego z przywódców z rodu Symeona przemaszerował przed nimi z Madianitką i udał się do swojego namiotu.

Słusznie odczytując sytuację, Pinchas wkroczył do akcji. Zanim dotarł do tylnej części namiotu, gdzie mieściła się sypialnia, para zdążyła już rozpocząć stosunek płciowy. Pinchas przebił ich oboje jednym pchnięciem włóczni. Jego czyn zatrzymał plagę, która wybuchła wśród Izraelitów.

Fakt, że Izraelici masowo oddawali się pogańskim praktykom i bałwochwalczym rytuałom seksualnym rozpalił gniew Boga. Chociaż uchronił On Izrael przed klątwami Balaama, to Izraelici nie byli w stanie powstrzymać się przed grzechem przeciwko Bogu.

Pinchas nie był samozwańczym strażnikiem moralności. Był prawowitym następcą kapłanów, tak więc był on bez wątpienia jednym z sędziów, którym Mojżesz nakazał zabijać wszystkich winnych wzbudzenia gniewu Bożego. Ta historia nie usprawiedliwia czynów osoby prywatnej, która, będąc świadkiem nagannego postępowania, pod pozorem religijnej żarliwości i chęci przyśpieszenia woli Pana bierze sprawy w swoje ręce, zamiast skontaktować się z odpowiednimi władzami.

Ze względu na odstępstwo i grzech Izraelitów, boskie przebaczenie wymagało przebłagania. Na przebłaganie, które zaoferował Pinchas, złożyła się dwójka ludzkich winowajców.

W Starym Testamencie przebłaganie jest zazwyczaj powiązane z ofiarą, np. ofiarą za grzechy. Jednak w dwudziestu dwóch fragmentach dokonano przebłagania w inny sposób niż za pomocą ofiar obrzędowych (przykłady z Wj 32,30-32; Pwt 21,1-9; 2 Sm 21,3-9). Dlatego tak jak życie zwierzęcia było sposobem na odkupienie życia winowajcy, tak świętość Boga została w tym przypadku obroniona dzięki ofierze życia grzesznej pary. Dzięki dokonanemu przebłaganiu Bóg mógł wybaczyć swojemu ludowi i zatrzymać rozprzestrzeniającą się plagę.

Nagrodą dla Pinchasa było przymierze, które jego potomstwu zapewniło kapłaństwo na wieki. Przymierze to trwało, z wyjątkiem kapłaństwa Helego, bez przerwy aż do momentu rozpadu narodu w 586 r. przed Chr.

25,9 Dwadzieścia trzy tysiące czy dwadzieścia cztery tysiące?

Zobacz komentarz do 1 Kor 10,8.

27,13; 31,2 Przyłączony do swoich przodków?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

32,8 Skąd wyruszyli zwiadowcy?

Zobacz komentarz do Lb 13,3.

33,30.38-39 Gdzie umarł Aaron?

Zobacz komentarz do Lb 20,28.

35,21 Brak okupu za morderstwo?

Czy według Starego Testamentu, można było uzyskać jakąś formę odszkodowania za poniesione straty w przypadku każdej zbrodni karanej śmiercią poza morderstwem pierwszego stopnia? Jeżeli tak, to czemu właśnie ta zbrodnia została specjalnie potraktowana? Czy inne przestępstwa nie były wystarczająco poważne? Jeżeli nie były, to dlaczego groziła za nie tak sroga kara, jaką jest kara śmierci?

Kluczowym argumentem w tej dyskusji musi być Lb 35,31, gdzie czytamy „Nie możecie przyjmować żadnego okupu [rekompensaty] za życie zabójcy, który winien jest śmierci. Musi zostać zabity".

W Starym Testamencie wymienia się szesnaście przestępstw, które karano śmiercią: porwanie, cudzołóstwo, homoseksualizm, kazirodztwo, obcowanie cielesne ze zwierzętami, nieresocjalizowalne przestępcze zachowania dzieci, uderzenie lub przeklęcie rodziców, składanie ofiar z ludzi, fałszywe prorokowanie, bluźnierstwo, profanacja sabatu, składanie ofiar fałszywym bogom, magia i wróżbiarstwo, nieczystość, gwałt na zaręczonej dziewicy i morderstwo z premedytacją. W każdym przypadku, w którym wina była bezsporna i nie pozostawiała

żadnych wątpliwości, kara śmierci była wymagana.

Jednak istniała wyraźna różnica pomiędzy karą za morderstwo z premedytacją a karami za pozostałe piętnaście wymienionych czynów. Tylko w przypadku, w którym ktoś popełnił morderstwo z pełną premedytacją, Pismo Święte zabraniało przedstawicielom władz przyjmowania okupu.

Słowo okup pochodzi od rdzenia oznaczającego „rekompensatę". Zatem jedynym słusznym wnioskiem z Lb 35,31 jest to, że sprawcy pozostałych piętnastu czynów karanych śmiercią mogli uniknąć śmierci, jeżeli zaoferowali odpowiednią rekompensatę lub okup. W przypadku tych piętnastu przestępstw kara śmierci służyła podkreśleniu powagi popełnionego czynu. Jednak ważne jest, aby zauważyć, że jedynie Bóg mógł wskazać zbrodnie, w przypadku których można było złagodzić sankcje.

Niektórzy utrzymywali, że ten argument jest argumentem *ex silentio* (z milczenia źródeł) i przez to jest błędny. Lecz alternatywą dla argumentu *ex silentio* (w stosunku do którego istnieją poważne precedensy w rabinistycznych i protestanckich komentarzach) jest podtrzymanie do dnia dzisiejszego kary śmierci w przypadku wszystkich szesnastu czynów. Jeżeli jednak śmierć, nawet w czasach współczesnych, miałaby być jedyną odpowiednią karą za popełnienie każdego z tych czynów, to dlaczego nie wspomniał o tym św. Paweł Apostoł, zwłaszcza, gdy w 1 Kor 5 zajmował się przypadkiem kazirodztwa? Dlaczego św. Paweł zalecał dyscyplinę kościelną, a nie domagał się kary śmierci dla winnej matki i syna?

Nie staram się dowieść, że kary wyznaczone przez Stary Testament są zbyt surowe, ani że Nowy Testament jest bardziej „cywilizowany" i „szlachetny". Niektórzy właściwie zauważyli, że nawet w Hbr 2,2 napisane jest, że „wszelkie przekroczenie i nieposłuszeństwo otrzymało słuszną [lub sprawiedliwą] zapłatę". Prawdę mówiąc, zbyt wiele osób błędnie rozumie zasadę prawa talionu („ząb za ząb") wspomnianą w Wj 21,23-25. Jest to po prostu stereotypowe wyrażenie „życia za życie", które sprawdziło się w praktyce i oznaczało: niech kara będzie adekwatna do zbrodni i niech nie będzie okazją do osiągnięcia zysku ani kupczenia nieszczęściem.

Odebranie życia wiązało się z głębokim brakiem poszanowania Pana i stworzeń stworzonych na jego podobieństwo. Dlatego w Rdz 9,6 jest jasno napisane, że jedynym sposobem, w który społeczeństwo i państwo mogą ocalić prawa i godność całej ludzkości, jest ofiarowanie życia winowajcy, któremu udowodniono morderstwo pierwszego stopnia, Bogu. Właśnie dlatego, chociaż w innych przypadkach dopuszczono możliwość „okupu" lub „rekompensaty", w tym jednym przypadku pozostawiono karę śmierci.

Zobacz również komentarz do Rdz 9,6; Wj 20,13; 21,23-25; Kpł 20,1-7; Pwt 21,18-21.

33,38-39 Gdzie umarł Aaron?

Zobacz komentarz do Lb 20,28.

Księga Powtórzonego Prawa

2,30 Bóg uczynił nieustępliwym jego ducha?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

2,34; 3,6 Obłożyliśmy je klątwą.

Zobacz komentarz do 1 Sm 15,18.

5,12-15 Czy powinniśmy „pamiętać o dniu szabatu"?

Zobacz komentarz do Wj 20,8-11.

5,12-16.21 Inne Dziesięć Przykazań?

Biorąc pod uwagę fakt, że sformułowanie czwartego i dziesiątego przykazania w Księdze Powtórzonego Prawa jest inne, jak należy to wyjaśnić, skoro słowa te zostały napisane bezpośrednio przez Boga, gdy Mojżesz przebywał na górze Synaj? Należałoby się raczej spodziewać, że brzmienie powinno być identyczne z zapisem w Księdze Wyjścia 20,8-12.17.

Główne różnice pomiędzy obu wersjami Dziesięciu Przykazań są następujące: (1) „Pamiętaj o dniu szabatu" z Wj 20,8 w Pwt 5,12 zostało zastąpione słowami „Będziesz zważał na szabat"; (2) Pwt dwa razy dodaje do piątego przykazania napomnienie „jak ci nakazał Pan, Bóg twój", pasujące do charakteru całej księgi; (3) Pwt 5,14 rozszerza „ani twoje bydło" o słowa „aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty"; (4) brak uzasadnienia odpoczynku szabatowego dziełem stworzenia, jak w Wj 20,11, ponieważ Pwt odwołuje się do wydarzenia wyprowadzenia Izraelitów z niewoli egipskiej; (5) w Pwt do słów „abyś długo żył" dodano „aby ci się dobrze powodziło"; (6) w dziesiątym przykazaniu z Pwt słowa „żony bliźniego swego" umieszczone są przed „domu bliźniego swego", natomiast w Wj 20,17, kolejność jest odwrotna; (7) słowo „pożądał", które pojawia się w Wj 20,17 dwukrotnie, w Pwt 5,21 zastąpione jest w drugim przypadku słowem „pragnął", a (8) Pwt dodaje

do dziesiątego przykazania „ani jego pola", co pasuje do bardziej szczegółowego stylu tej księgi oraz obecnego w niej oczekiwania wejścia do ziemi Kanaan.

Fakt, że obie wersje są różne świadczy o tym, iż jedna z nich nie jest dosłownym zapisem Dekalogu, który spisany został „palcem Bożym" na górze Synaj. Uznanie faktu natchnienia Pisma nie wymaga, aby obie wersje były zapisem dosłownym, jednak biorąc pod uwagę powszechne przekonanie, iż Dekalog pochodzi w jakiś bezpośredni sposób od Boga, można przypuszczać, że przynajmniej jedna z wersji jest jego wiernym zapisem. Najbardziej rozsądnym przypuszczeniem jest uznanie, że tekst z Księgi Wyjścia jest wersją oryginalną, natomiast sformułowanie przedstawione w Księdze Powtórzonego Prawa jest bardziej swobodne. Dzięki temu Mojżesz mógł przedstawić przykazania z pewnymi modyfikacjami, dostosowując je do aktualnej sytuacji w związku ze spodziewanym wejściem do Kanaanu, przy zachowaniu wierności względem oryginału. W istocie, zmiany te są naprawdę niewielkie i nie mają większego znaczenia poza podkreśleniem wyzwań, jakie wiązały się z wejściem do Ziemi Obiecanej. Poza tym, Księga Powtórzonego Prawa służyła bardziej jako napomnienie, podkreślając również pierwszeństwo kobiet w stosunku do majątku.

7,1-2 Wytępisz je!

Zobacz komentarz do 1 Sm 15,18.

10,6 Gdzie zmarł Aaron?

Zobacz komentarz do Lb 20,28.

10,12 Jak zyskać zbawienie?

Zobacz komentarz do Mi 6,6-8.

10,22 Ilu przybyło do Egiptu?

Zobacz komentarz do Dz 7,14-15.

15,4.7.11 Czy zawsze będą istnieć ubodzy?

Na pierwszy rzut oka rzeczywiście wygląda na to, że mamy tu do czynienia z oczywistą sprzecznością. Najpierw mowa jest o tym, że Pan pobłogosławi Izrael tak obficie, że nie będzie wśród nich ubogich. Następnie przedstawione są postanowienia na wypadek, gdyby mieli być jacyś ubodzy. Na końcu pojawia się zapewnienie, że ubodzy będą istnieć zawsze. Które z tych twierdzeń jest prawdziwe? A jeśli wszystkie są prawdziwe, w jaki sposób można pogodzić widoczne tu rozbieżności?

Jeśli Pwt 15,4 analizujemy w oderwaniu od reszty, z pewnością stoi on w wyraźnej sprzeczności z Pwt 15,11. Jednak werset 4 zaczyna się od słowa „ale". Spójnik ten wprowadza sprostowanie lub ograniczenie treści poprzedzających wersetów Pwt 15,1-3 dotyczących darowania długów. Oznacza to, że jakiekolwiek darowanie długów nie powinno być konieczne, jeśli ludzie będą w pełni doświadczać błogosławieństwa Pana, jak obiecuje werset 4. Pwt 15,5 zawiera jednak warunek, od którego zależy brak ubogich w ziemi Izraela: lud musi „słuchać wiernie" i „wykonywać dokładnie wszystkie polecenia, które ja tobie dziś daję".

Gdyby jednak Izrael miał okazać nieposłuszeństwo wobec nakazów Pana (co faktycznie miało miejsce), wtedy obowiązywać będzie postanowienie zawarte w wersecie 7 oraz prawdziwe staje się ogólne stwierdzenie z Pwt 15,11, w którym Bóg mówi, że „ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju".

Sytuacja widoczna w tych wersetach bardzo przypomina werset z 1 J 2,1: „piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli. Jeśliby nawet kto zgrzeszył". W ten sposób ustanawia się pewien ideał, pozostawiając jednak miłosiernie alterna-

tywne zalecenie, które nakazuje troskę o biednych z pełną otwartością i hojnością.

15,12-18 Czy Bóg aprobuje niewolnictwo?

Zobacz komentarz do Wj 21,2-11.

19,21 Oko za oko, ząb za ząb?

Zobacz komentarz do Wj 21,23-25.

21,15-17 Czy w Starym Testamencie była dozwolona poligamia?

Zobacz komentarz do Rdz 29,25-28; 2 Sm 20,3.

21,18-21 Czy należy ukamienować nieposłusznego i krnąbrnego syna?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że prawo stawia tu bezlitosne wymagania zarówno całej społeczności w stosunku do krnąbrnych dzieci, jak i emocjonalnie rozdartym rodzicom takich buntowników. Jednak dokładniejsza lektura rodzi pytanie, czy nasza litość jest uzasadniona. Czy mamy odczuwać litość dla przestępcy czy wobec społeczności? Czy Pismo stoi po stronie sprawcy czy po stronie ofiary? Nie jest to wcale kwestia abstrakcyjna ani należąca jedynie do przeszłości. Nęka ona zarówno współczesne społeczeństwo, jak i społeczność chrześcijańską.

Sprawa, z którą mamy tu do czynienia jest szczegółowym przypadkiem piątego przykazania. Sercem tego przykazania jest świętość rodziny nakazująca cześć wobec rodziców. A zatem Bożego planu względem rodziny, w odniesieniu do jej genezy, roli i trwałości nie należy postrzegać w świetle konwencji humanistycznych czy społecznych, ale jako zalecenie samego Boga.

Dzieci miały czcić swoich rodziców jako ziemskich przedstawicieli Boga. Bunt wobec tych przedstawicieli oznaczał bunt wobec Boga. W praktyce, posłuszeństwo względem rodziców (przykazanie opatrzone wyraźnym zastrzeżeniem „w Panu") można było zatem traktować jako posłuszeństwo wobec Boga, ponieważ to rodzice uczyli dzieci prawa Bożego. Obowiązkiem rodziców było wpojeniem swoim dzieci przykazań Bożych, „przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu" (Pwt 6,6-7).

Co działo się, gdy w społeczności doszło do poważnego przypadku naruszenia prawa przez młodzież? Czy rodzina miała sama wymierzyć sprawiedliwość, aby pozbyć się poczucia wstydu?

Pwt 21,19-21 ogranicza władzę rodziny. Rodzice mieli się ograniczyć do upominania i karcenia swoich dzieci. Nigdy nie wolno im było zabijać ani przerywać życia. Tylko w prawie rzymskim, jak zauważa R.J. Rushdoony, rodzic był źródłem i panem życia. W Piśmie Świętym źródłem i Panem życia jest Bóg.

Jeśli więc ktoś w rodzinie zbuntował się lub nie chciał okazać posłuszeństwa swoim rodzicom (użycie słowa *syn* nie ogranicza zakresu tego prawa do synów, ale dotyczy także córek i rozciąga się także na wszystkich krewnych), reszta rodziny miała obowiązek podporządkować się prawu Bożemu, a nie stać po stronie buntownika.

Co więcej, porządek rodzinny był czymś tak nienaruszalnym z punktu widzenia struktury społecznej i planu Bożego, że członkowie rodziny występujący w charakterze oskarżycieli nie byli traktowani jak świadkowie wnoszący skargi w innych sprawach. Zwykle świadkowie musieli uczestniczyć w egzekucji, sami rzucając pierwsze kamienie (Pwt 17,7). Jednak w tym przypadku, „mężowie tego miasta" mieli obowiązek wziąć udział w wymiarze kary, ponieważ skarga była zarzutem wysuniętym przez społeczność w stosunku do jednego z jej członków.

To, co zaburzało życie jednej rodziny stanowiło zagrożenie dla całej społeczności. Poza tym,

gdyby rodzice nie chcieli przyprowadzić winnego przed oblicze starszych, staliby się winni tolerowania jego zachowania, a nawet, w pewnym sensie, uczestnictwa w przestępstwach swojego zbuntowanego dziecka.

Czy mieszkańcy miasta rzeczywiście zabijali jednego ze swych członków tylko dlatego, że był nieposłuszny? Brak szacunku wobec rodziców albo upór w nieposłuszeństwie uchodziły za bardzo poważne wykroczenie - postępowanie takie ściągało na winnego przekleństwo samego Boga (Pwt 27,16).

Jednak w przypadku każdego przestępstwa wymagającego kary śmierci (z wyjątkiem morderstwa z premedytacją) istniała możliwość zastępstwa albo okupu (Lb 35,31). Tak więc podczas gdy kara podkreślała powagę przestępstwa, możliwość okupu była szansą złagodzenia surowości wykonania wyroku. Choć Pismo nie wymienia w tym przypadku żadnego stosownego okupu ani formy zastępstwa, można przypuszczać, że chodziło o coś podobnego do współczesnej praktyki pracy społecznej wykonywanej przez pewien okres.

Czy litość odgrywała rolę w wydawaniu wyroków za tego typu przestępstwa? Nie, jeśli taka litość miałaby być okazywana sprawcy a nie ofierze albo bez względu na Słowo Boże. Litość potrafi przeszkadzać ludziom w służbie Bogu oraz w okazywaniu czci wobec Jego Słowa. Nie mogło być mowy o żadnej litości, na przykład w odniesieniu do bałwochwalców w Kanaanie (Pwt 7,16), odstępców od wiary (Pwt 13,6-9) lub w przypadku rozmyślnego zabójcy (Pwt 19,11-13). Zamiast tego, nasze uczucia powinny być skierowane wobec żyjącego Boga i tego, co powiedział. Każda miłość, przywiązanie czy uczucie litości, które sprzeciwiają się tej miłości są bezprawiem i niewiernością.

Zobacz również komentarz do Rdz 9,6; Lb 35,31.

23,20-21 Czy pobieranie procentu jest dozwolone?

Zobacz komentarz do Wj 22,25.

24,1-4 Czy rozwód jest dozwolony?

Czy Pwt 24,1-4 stwierdza, iż mąż musi dać swojej żonie list rozwodowy, jeśli nie znajdzie w niej upodobania? Jeśli nie, dlaczego więc napisane jest, że „napisze jej list rozwodowy"?

Czy rozwód był nieodłącznym „prawem" albo przywilejem, posiadającym Bożą aprobatę i status legalności w czasach Starego Testamentu? Co zatem z nauczaniem Jezusa w Mk 10,2-12 oraz św. Pawła Apostoła w 1 Kor 7,10-16? Wszystkie te pytania sprawiają, że Pwt 24,1-4 to trudny fragment, który wymaga rzetelnych odpowiedzi.

Po pierwsze, wspomniany fragment nie oznacza Bożej zgody, ani nawet domniemanej zgody na rozwód jako taki. Jego celem było raczej złagodzenie niektórych trudów i niesprawiedliwości, jakie rozwód sprowadzał na kobiety w społeczeństwie, które trwało w takich praktykach.

Niestety, tłumacze Pisma Świętego nieraz nie zauważają, że Pwt 24,1-3 stanowi warunek, którego konsekwencja pojawia się dopiero w wersecie Pwt 24,4. Oznacza to, iż Mojżesz nie ustanowił obowiązku rozwodu. Tym samym fragment ten nie daje mężom prawa do oddalania swoich żon za pomocą listu rozwodowego.

Cała zasada rozumiana właściwie oznacza po prostu, iż mężowi nie wolno wrócić do żony, z którą się wcześniej rozwiódł, jeśli ta wyszła ponownie za mąż - nawet jeśli jej drugi mąż w międzyczasie zmarł.

Najtrudniejszą częścią tego fragmentu jest wyrażenie „coś odrażającego". Dosłownie określone to jest jako „nagość czegoś".

Autorowi, który wymienia wykroczenie żony wobec męża jako powód rozwodu, z pewnością nie mogło chodzić o cudzołóstwo.

W przypadku cudzołóstwa Prawo Mojżeszowe przewidywało karę śmierci (Kpł 20,10; Pwt 22,22). Gdy jednak w grę wchodziło jedynie nieudowodnione podejrzenie cudzołóstwa, istniały określone sposoby postępowania (Lb 5,11-31). Wspomniane wyrażenie nie może też odnosić się do sytuacji, gdy żonie zarzuca się rozwiązłość przedślubną, ponieważ także tego typu przypadki przewidziano w Prawie (Pwt 22,13-21). W żadnym z powyższych przypadków nie pojawia się wyrażenie „coś odrażającego", ani nie mówi się o rozwodzie jako o właściwej formie kary za takie wykroczenie.

Wśród rabinów istniała ogromna rozbieżność opinii co do znaczenia słów „coś odrażającego". Rabbi Hillel nauczał, że odnoszą się one do wszystkiego, co wzbudza odrazę - np. wady fizycznej albo nawet zepsutego posiłku! Rabbi Akiba interpretował te słowa z jeszcze większą swobodą. Jego zdaniem rozwód może być uzasadniony „jakimkolwiek powodem" (Mt 19,3), choćby np. tym, że jakaś inna kobieta podoba się mężczyźnie bardziej niż jego własna żona. Inni uważali, że wyrażenie „coś odrażającego" odnosi się do pewnego typu schorzeń, np. chorób skóry.

Cokolwiek było przyczyną owej odrazy, widać wyraźnie, że Prawo dopuszczało tu znaczny stopień interpretacyjnej swobody. Pozostaje nam stwierdzić, iż „coś odrażającego" dotyczyło pewnych form niewłaściwego zachowania, z wyjątkiem cudzołóstwa.

Jednak dokładna definicja nie ma właściwie większego znaczenia, ponieważ w tym przypadku Prawo nie przewiduje rozwodu jako kary, a jedynie zakłada, iż na podstawie prawa zwyczajowego w takich sytuacjach uciekano się czasami do rozwodów. W analizowanym tu fragmencie nie chodzi bowiem wcale o podanie powodu rozwodu. Pwt 24,4 skupia się bardziej na ochronie kobiety przed kaprysami niestałego lub mściwego męża, który nie podając swego zamiaru rozwodu na piśmie, mógł odnawiać lub porzucać stan małżeński w zależności od swoich potrzeb seksualnych, piętrzącego się stosu brudnych ubrań lub chęci zjedzenia dobrego posiłku!

Zalecenie wynikające z tego fragmentu Pisma nie jest ostatecznym Słowem Bożym, nawet w kontekście samego Starego Testamentu, na temat rozwodu. Prorok Malachiasz (Ml 2,16[1]) potępia praktykę rozwodów w bardzo mocnych słowach. Wielu próbowało argumentować, że Bóg wcale nie „nienawidzi" rozwodu, ale tak jest napisane. Teksty Nowego Testamentu (Mt 5,31-32; 19,7-9; Mk 10,4-12; Łk 16,18; 1 Kor 7,10-11) zawierają tę samą myśl, dopuszczając rozwód jedynie w przypadku poważnego niewybaczalnego cudzołóstwa i nieodwracalnego porzucenia.

Kiedy Jezus odwoływał się do tego fragmentu (Mk 10,2-12; Mt 19,1-9) wyjaśnił faryzeuszom, że Mojżesz napisał te słowa „przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych", natomiast dla wszystkich małżeństw nadal obowiązującą zasadą są słowa z Rdz 2,24. Oboje mają się stać jednym ciałem. Co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!

Pwt 24,1-4 zajmuje się jednak tylko sytuacją, w której były partner pragnie wrócić do poprzedniego małżeństwa, gdy jeden z małżonków zawarł ślub z inną osobą, a potem się rozwiódł. Istnieją trzy powody, które uniemożliwiają pierwszemu mężowi przyjęcie byłej żony, która ponownie wyszła za mąż: (1) została „splugawiona", (2) ponowne małżeństwo „budzi odrazę u Pana" oraz (3) „sprowadziłoby to grzech na kraj"[2]. Logika tej argumentacji jest taka sama jak w przypadku praw dotyczących kazirodztwa w rozdziałach 18 i 20 Księgi Kapłańskiej. Ponowne poślubienie kobiety, którą ktoś oddalił w drodze rozwodu byłoby podobne do poślubienia bliskiej krewnej, ponieważ tym właśnie stała się dla niego z racji bycia z nim jednym ciałem. Ponieważ mąż i żona są „jednym ciałem" (Rdz

[1] „Nienawidzę bowiem rozwodów" - za Biblią Poznańską 1975 (przyp. tłum.).

[2] Por. Biblia Poznańska 1975 (przyp. tłum.).

2,24), współżycie z jednym z małżonków równało się odsłanianiu nagości drugiego współmałżonka, który nie brał udziału w tym cudzołóstwie (Kpł 18,6-20).

W mentalności hebrajskiej poprzez małżeństwo panna młoda stawała się nie tylko synową, ale córką rodziców męża (Rt 1,11; 3,1). Stawała się siostrą brata swego męża.

Z naszych rozważań wynikają następujące wnioski. Główne przykazanie i właściwy zakaz znajdują się w wersecie 4. List rozwodowy był przede wszystkim zabezpieczeniem dla kobiety (przeciwko wielokrotnemu zrywaniu i odnawianiu małżeństwa), a nie formą zapewnienia spokoju sumieniu męża, który pragnął rozwodu. Nie ma większego znaczenia, co kryje się za słowami „coś odrażającego", ponieważ nie chodziło tu o sprawę wynikającą z Pisma lub z Bożych przykazań, ale o kwestię opartą na prawie zwyczajowym i ówczesnym obyczaju. Przykładowo, najnowsza próba wyjaśnienia znaczenia tego, czym jest „coś odrażającego" sugeruje, że jest to eufemizm określający zaburzenia cyklu menstruacyjnego, w wyniku których kobieta stale uchodziła za nieczystą i nie mogła podejmować współżycia (Kpł 15,25-27). Taki stan dawał pierwszemu mężowi wygodny powód wyrwania się z małżeństwa, które mu nie odpowiadało[3].

Zobacz również komentarz do Ml 2,16; Mk 10,11-12.

24,16 Czy należy karać dzieci za grzechy ich rodziców?

W sądach Izraelitów obowiązywała zasada, w myśl której ludzka władza nie miała prawa poczytywać dzieciom lub wnukom win, które zaciągnęli ich rodzice lub przodkowie. W Piśmie Świętym każda osoba odpowiada przed Bogiem tylko za własne grzechy.

Choć Pwt 24,16 potwierdza to powszechne przekonanie, istnieją przypadki, w których wydaje się, że zasada ta w praktyce nie obowiązuje. Na przykład, dziecko urodzone ze związku Dawida i Batszeby zmarło z powodu ich grzechu (2 Sm 12,14-18). A siedmioro wnuków Saula zostało skazanych na śmierć z powodu grzechu Saula (2 Sm 21,5-9). Jak można pogodzić ze sobą te sprzeczności?

Niektórzy z pewnością przywołają też fakt, że grzechy ojców mają zły wpływ na dzieci do trzeciego i czwartego pokolenia (Wj 20,5; Pwt 5,9). Czyż nie jest to oczywiste zaprzeczenie zasady wyłożonej w Pwt 24,16?

Jednak rozważany fragment dotyczy kwestii zwykłego prawa karnego. Werset ten wyraźnie zakazuje obciążania dzieci grzechem i winą zaciągniętą przez rodzica. Jeśli syn zasługuje na śmierć, nie wolno zamiast niego zabić ojca i na odwrót. Myśl ta powtarza się w innych tekstach, takich jak 2 Krl 14,6; 2 Krn 25,4; Jr 31,30 oraz Ez 18,20.

Z jednej strony, istnieje tutaj zasada prawna indywidualnego traktowania winy każdego człowieka. Z drugiej strony, istnieje Boże prawo do wydawania ostatecznych decyzji. Nie wszystkie sprawy da się rozstrzygnąć w sądach ludzkich. Niektóre muszą poczekać na wyrok Boży.

Jest jeszcze trzeci element, który należy uwzględnić. To kwestia, którą ludziom Zachodu trudno docenić, ponieważ w naszej kulturze mocno podkreśla się wartość jednostki. Jednak Pismo ostrzega nas, że istnieje coś takiego jak odpowiedzialność zbiorowa. Nikt z nas nie funkcjonuje w oderwaniu od społeczeństwa i lokalnej społeczności, z którą jesteśmy związani. Związki pokrewieństwa sięgają poza dom rodzinny i grupy kościelne i rozciągają się na całe społeczności a ostatecznie na cały naród i świat, w którym żyjemy.

Na odpowiedzialność zbiorową w Starym Testamencie należy patrzeć przez pryzmat trzech czynników. Pierwszym jest jedność. Często grupę jako całość traktuje się jak jednostkę. Przykła-

[3] Por. John Walton, „Hebrew Studies" 32 (1991): 7-17.

dowo, w 1 Sm 5,10-11 Arka Boża dotarła do Ekronu, miasta filistyńskiego. Ponieważ w innych miastach filistyńskich, do których zabrano Arkę, wybuchła zaraza, Ekronici wykrzyknęli: „Przynieśli mi Arkę Boga izraelskiego, aby mnie i lud mój oddać na zatracenie". Całość mieszkańców miasta przeczuwała, że ma udział w winie swoich przywódców, którzy zabrali Arkę Bożą.

Po drugie, czasami pojedyncza postać *reprezentuje* całą grupę. Nie mamy tu do czynienia z osobą będącą ucieleśnieniem mentalności całej grupy; chodzi tu raczej o kogoś, kto podobnie jak cierpiący Sługa Pana, zastępuje innych.

Trzecim czynnikiem jest *dynamiczna relacja* pomiędzy jednostką a grupą i odwrotnie. Klasycznym tego przykładem jest fragment Joz 7,11, gdzie Pan stwierdza: „Izrael zgrzeszył", choć Akan przyznaje się: „Istotnie zgrzeszyłem" (Joz 7,20).

Każdą sytuację należy więc rozpatrywać pod kątem tego, czy chodzi o zasadę obowiązującą w sądach ludzkich, czy też raczej o boski przywilej wydawania ostatecznego sądu, czy może o przypadek odpowiedzialności zbiorowej. Ludzie z kręgu kultury zachodniej nadal rozumieją, że jeden zdrajca może narazić na niebezpieczeństwo całą armię, jednak nie zawsze mamy świadomość, w jaki sposób indywidualne czyny odbijają się na płaszczyźnie Bożej ani jakie są ich szersze konsekwencje. Pismo Święte uwzględnia równocześnie te wszystkie trzy wymiary.

W przypadku Dawida i Batszeby jasne jest, że utrata dziecka miała związek z cudzołóstwem, jakiego Dawid dopuścił się z żoną Uriasza, choć Uriasz wiernie służył Dawidowi w armii. W tym przypadku sprawa nie rozgrywała się w wymiarze sądu ludzkiego, ale była kwestią przywileju ostatecznego sądzenia należącego do Boga.

Historia siedmiu potomków Saula dotyczy zagadnienia winy narodowej. Saul złamał przymierze zawarte z Gibeonitami w imieniu Pana (Joz 9,3-15). Cały naród był związany przymierzem zawartym w czasach Jozuego. Kiedy więc Saul, jako głowa narodu, wymordował Gibeonitów, był to akt skierowany przeciwko Bogu i dotyczący całego narodu. Sprowadzony przez Boga głód ogarnął cały kraj, dopóki sprawiedliwości nie stało się zadość. Kiedy Dawid zapytał o przyczynę głodu, Bóg odpowiedział: „Krew pozostaje na Saulu i jego domu: bo wymordował Gibeonitów" (2 Sm 21,1).

Saul i jego synowie polegli już wcześniej w bitwie na wzgórzu Gilboa, ale jego dom był nadal naznaczony piętnem. Tylko Bóg wiedział, dlaczego siedmiu potomków Saula miało udział w jego winie; sam tekst tego nie wyjaśnia. Najwidoczniej byli w jakimś stopniu winni współudziału w całej sprawie. Ponieważ tylko Bóg to wiedział, rozstrzygnięcie tej sprawy należało do Niego, a nie do ludzkich sądów.

Jeśli chodzi o przykazanie mówiące, że grzechy ojców są karane do trzeciego i czwartego pokolenia, można jedynie zauważyć, że tekst mówi wyraźnie, iż dzieje się tak, gdy dzieci powtarzają główną przyczynę grzechu swoich rodziców - tzn. również nienawidzą Boga. Kiedy jednak dzieci kochają Boga, okazuje On swoją łaskę aż do tysiącznego pokolenia!

Pismo Święte naucza zarówno na temat odpowiedzialności indywidualnej, jak i grupowej czy wspólnotowej. Trzeba uważnie definiować i odróżniać te odmienne rodzaje odpowiedzialności. W żadnym jednak wypadku sądy ludzkie nie mogą karać dzieci za winy ich przodków. Jeśli więc Bóg domagał się stosowania tej zasady jako podstawy sprawiedliwości rządów ludzkich, czyż możemy przypuszczać, że w swoich własnych sądach kierował się niższym standardem sprawiedliwości?

Nikt nie będzie pozbawiony życia wiecznego ze względu na to, co zrobili lub czego nie zrobili jego przodkowie. Każdy będzie cieszył się szczęściem wiecznym lub żył w wiecznym potępieniu jedynie z powodu własnych zachowań (Ez 18). Przecież ostatecznie nasze standardy bezstronności i sprawiedliwości są zakorzenione w charakterze samego Boga.

Wj 34,6-7 opisuje Bożą łaskawość oraz Jego skłonność do przebaczania i zapominania każdego grzechu, z którego prosimy, aby nas oczyścił. Zasadnicza treść tych wersetów powtórzona jest w Lb 14,18; 2 Krn 30,9; Ne 9,17; Ps 86,15; 103,8; 111,4; 116,5; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2 oraz Na 1,3.

Jednak przeciwwagą dla Bożego miłosierdzia są słowa z Wj 34,7 zawierające ostrzeżenie o tym, że „[Bóg] nie pozostawia [winnego] bez ukarania". Druga strona tej samej monety, która zawiera deklarację Bożej miłości i miłosierdzia, mówi o Jego sprawiedliwości. Dla grzeszników, którzy przez swoje czyny powtarzają występki swoich ojców, grzesząc zuchwale przeciwko Bogu, podobnie jak oni niegdyś czynili, nie okazując skruchy, tekst ten zawiera ostrzeżenie o karze Bożej, której skutki będą odczuwalne „do trzeciego i czwartego pokolenia". Jednak, należy w tym miejscu zauważyć, że pełna wypowiedź opatrzona jest ważnym zastrzeżeniem: „którzy Mnie nienawidzą" (Wj 20,5). Ci jednak, którzy kochają Boga i przestrzegają Jego przykazań, mogą się spodziewać Jego łaski aż do tysięcznego pokolenia!

W związku z tym, trzeba zauważyć, że 2 Sm 12,14 zawiera podobną deklarację na temat grzechu Dawida z Batszebą: „Lecz dlatego, że przez ten czyn odważyłeś się wzgardzić Panem, syn, który ci się urodzi, na pewno umrze". Choć prawdą jest, że Dawid otrzymał całkowite przebaczenie za swój grzech cudzołóstwa oraz współudział w morderstwie (Ps 32 i 51), pozostawały konsekwencje tych grzechów, których nie dało się powstrzymać, ponieważ ich pojawienie się było równie nieuchronne jak nadejście dnia po nocy. Innymi słowy to, że Bóg wie, iż jakiś bandyta przyjmie Go jako Pana i Zbawiciela wiele lat po napadzie, nie oznacza wcale, że zmieni strukturę molekularną kija użytego podczas napadu, gdy ten właśnie spada na głowę niewinnej ofiary i uczyni go wiotkim niczym nitkę spaghetti; kij pozostawia trwałe uszkodzenie na czaszce biedaka, który szedł sobie, nie spodziewając się niczego złego. Przypadek Dawida i Batszeby jest podobny: konsekwencje grzechu są równie prawdziwe jak powstanie nowego życia, które poczyna się w wyniku romansu. To dało z kolei okazję nieprzyjaciołom Boga, aby dalej chełpić się i okazywać swoją pogardę względem Niego samego, Jego ludzi oraz ich rzekomo odmiennego stylu życia. To właśnie z tego powodu Bóg wydał natychmiastową karę na Dawida: „syn, który [mu] się urodzi, na pewno umrze".

Zobacz również komentarz do Joz 7,1.10-11; 2 Sm 21,1-9; Ez 21,8; Rz 5,12.

29,3 Czy Bóg ponosi odpowiedzialność?

Zobacz komentarz do Iz 63,17; 2 Kor 3,14.

31,16 Co kryje się za wyrażeniem „spoczniesz z przodkami swymi"?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

32,50 „Połączysz się ze swymi przodkami"?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

34,5-8 Pisma pośmiertne spisane za życia?

Jeśli to Mojżesz napisał Księgę Powtórzonego Prawa, a właściwie cały Pięcioksiąg, jak mógł on opisać swoją własną śmierć? Co więcej, oznacza to, iż musiałby także opisać ogólne położenie miejsca swojego pochówku, dodając komentarz, iż „nikt nie zna jego grobu aż po dziś dzień", cokolwiek mogło to oznaczać z punktu widzenia Mojżesza, który to napisał. Musiał też opisać okres żałoby, który nastąpił po jego śmierci. Jak to wszystko możliwe?

Mało kto gotów jest bronić tezy, że Mojżesz był autorem tego ostatniego rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa. Zawiera on po prostu zbyt wiele wyrażeń, które wydają się pozbawione większego sensu, gdyby je przypisywać Mojżeszowi. Na przykład, wyrażenia „po dziś dzień" (Pwt 34,6), „nie powstał więcej w Izraelu prorok" (Pwt 34,10) lub „ani równy mocą ręki i całą wielką grozą, jaką wywołał Mojżesz na oczach całego Izraela" (Pwt 34,12) po prostu nie wydają się naturalnie pasować jako wypowiedzi Mojżesza. Wprost przeciwnie, należy je zaliczyć do tej samej grupy wypowiedzi „post-Mojżeszowych" jak Lb 12,3 i traktować jako dodatki, które zostały dołączone do Księgi przez późniejszego autora pod natchnieniem Ducha Świętego lub jako wczesne głosy wprowadzone do tekstu pod natchnieniem Bożym.

Starożytni Żydzi byli zdania, że to Jozue jest tym, którego Duch Święty upoważnił do dodania wypowiedzi zawartych w Pwt 34 do księgi, którą pozostawił po sobie Mojżesz. Jako dowód na poparcie tej tezy, którą podtrzymuje także liczne grono ewangelicznych chrześcijan, podaje się zwykle fragment Joz 24,26: „Jozue zapisał te słowa w księdze Prawa Bożego" (słowa, które wielu traktuje jako odnoszące się do Pięcioksięgu).

Jeśli taka interpretacja jest poprawna, wtedy należy stwierdzić, że Mojżesz nie napisał rozdziału Pwt 34 jako zapowiedzi swojej śmierci oraz wydarzeń z nią związanych. Dokonał tego jego następca – Jozue, który podjął się zadania z natchnienia Ducha Świętego.

Zobacz również komentarz do Lb 12,3.

Księga Jozuego

2,4-6 Czy Rahab miała prawo skłamać?

Czy Bóg akceptuje czyny moralnie wątpliwe, gdy ktoś stara się wypełnić Jego wolę w pewnych niebezpiecznych sytuacjach? Czy silną wiarę da się pogodzić z uciekaniem się do metod, które są obce prawości Bożego charakteru i Jego wiarygodności? Czy zdradę i kłamstwo Rahab da się w jakikolwiek sposób usprawiedliwić, być może jako „niewinne kłamstwo"?

Biblia w sposób jednoznaczny pochwala postawę Rahab. Hbr 11,31 docenia jej wiarę w Boga, podczas gdy Jk 2,25 chwali ją za udzielenie schronienia szpiegom i odprawienie ich inną drogą w celu zmylenia pogoni. Jednak pochwała postępowania Rahab nie oznacza, że jej postępowanie podobało się Bogu w każdym aspekcie. Należy więc wyraźnie oddzielić sferę wiary Rahab od innych wymiarów jej postępowania.

Postać ta zyskała uznanie autorów biblijnych, ponieważ okazała większe zaufanie Bogu Izraela niż swojemu własnemu królowi Jerycha. Wcześniej słyszała o tym, czego Bóg dokonał dla Izraela nad Morzem Czerwonym oraz o porażce dwóch królów amoryckich po drugiej stronie Jordanu (Joz 2,8-12). Okazała swoją wiarę, przyjmując szpiegów i odprawiając ich inną drogą. Nawet Joz 6,25 wspomina jej uczynek i porównuje go z postawą Akana.

Nie należy zatem przypisywać jej winy za zdradę i porzucenie swego ludu, który, podobnie jak ona, miał mocne powody, aby wierzyć Bogu Hebrajczyków. Jeśli chodzi o wybór między służbą Bogu a miejscowemu królowi, nie ma innego wyjścia niż służba wyższej władzy, czyli Bogu (Dz 4,19).

Z drugiej strony, kłamstwa Rahab nie można tak łatwo zignorować. Powiedziała ona: „nie wiem, dokąd się udali". Była to wyraźna nieprawda. Rz 3,8 ostrzega nas, aby nie mówić: „mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro". Nie wolno też twierdzić, szczególnie na podstawie fragmentu o charakterze opisowym i narracyjnym, że tekst ten usprawiedliwia pod pewnymi warunkami podstęp.

Tzw. kłamstwo w dobrej intencji nie bierze pod uwagę faktu, jak bardzo cenną rzeczą w oczach Boga jest prawda. Nawet kłamstwa wy-

powiedziane w dobrych celach nie są wolne od Bożej dezaprobaty. Poza tym, nawet jeśli z faktycznego zrządzenia Bożego kłamstwo Rahab pozwoliło dwom szpiegom uniknąć zguby, wcale nie usprawiedliwia to samej metody. Bóg nie zniża się do niecnych czynów, aby spełniła się Jego wola. Co najwyżej dopuszcza On, aby Jego wola spełniała się w tak niezwykły sposób, ponieważ Jego łaska może działać wbrew grzesznym machinacjom ludzi. Kłamstwa nie da się usprawiedliwić tylko dlatego, że jest bardzo ściśle związane z ostatecznym rezultatem.

Tego typu obrona kłamstwa byłaby nie tylko przykładem złej egzegezy i teologii, ale także jeszcze gorszej teodycei. W innym przypadku można by usprawiedliwić cudzołóstwo Dawida twierdząc, że jego następny potomek w linii mesjańskiej, Salomon, narodził się właśnie ze związku z Batszebą. Pismo wyraźnie mówi, że czyn Dawida nie spodobał się Bogu. Tymczasem w przypadku Rahab nic takiego nie zostało nam przekazane. Nie ma jednak powodu, by każdą z tych sytuacji traktować odmiennie; w obu przypadkach naruszono bowiem Boże przykazanie.

Nie można powiedzieć, że ochrona niewinnych ludzi jest większym dobrem niż wymaganie, aby zawsze mówić prawdę. Pismo nigdzie nie sugeruje ani nie broni tego typu hierarchii wartości. Taka postawa oznaczałaby stawianie jakiejś części Bożej natury w opozycji do innej jej części. Mówienie, iż kłamstwo jest mniejszym złem niż mimowolny współudział w morderstwie, jest czymś sztucznym i subiektywnym. Musimy przestrzegać całości Słowa Bożego, a Słowo to domaga się szacunku dla życia i prawdy, jakkolwiek trudno o taką postawę w świecie, w którym często dochodzi do konfliktu między wartościami moralnymi.

Mówienie prawdy jest nie tylko wymogiem wynikającym z przymierza (tzn. obowiązkiem tych, którzy należą do rodziny Boga), ale wymogiem powszechnym obowiązującym wszystkich ludzi, w każdej sytuacji i w każdym miejscu. Nie wolno nam tworzyć sobie własnej, subiektywnej hierarchii wartości ani osobistych priorytetów, w oparciu o które będziemy uznawać coś za większe dobro lub mniejsze zło.

Z drugiej strony, nie wolno nam narażać życia niewinnych ludzi tylko dlatego, że domaga się tego wojsko albo policja. Rahab powinna była dobrze ukryć więźniów, a następnie odmówić odpowiedzi na pytanie, czy ukrywa więźniów. Mogła, przykładowo, zaproponować: „Wejdźcie i sami poszukajcie", modląc się w tym czasie do Boga, aby żołnierze nikogo nie znaleźli.

Można dochować wierności wartościom w sytuacji pozornie sprzecznej. Bóg ukaże nam sposób, jak uniknąć konfliktu (1 Kor 10,13).

Zobacz również komentarz do Wj 1,15-21; 3,18; 1 Sm 16,1-3; 1 Krl 22,20-22.

6,20 Czy mury Jerycha rzeczywiście runęły?

Czy opis zajęcia Jerycha jest wydarzeniem historycznym czy stanowi przykład fikcji literackiej albo mitu? Czy istnieją jakieś dane pochodzące ze źródeł archeologicznych lub innych źródeł zewnętrznych potwierdzające prawdziwość tego wydarzenia? Jak powiedział ostatnio pewien uczony: „Choćby cały świat wrzeszczał i grał na trąbach nie spowoduje to, że runą mury grubości 5 metrów. Cała ta opowieść o Jozuem i Jerychu to tylko religijna legenda". Archeolog Kathleen Kenyon aż do śmierci w roku 1978 twierdziła, że zdecydowanie brakuje dowodów potwierdzających podbój Jerycha w czasach Jozuego.

Jednak Kenyon oparła swój wniosek na bardzo ograniczonym obszarze wykopalisk (dwa kwadraty o powierzchni 2,4 m^2 każdy), a jej datowanie wynikało jedynie z faktu, iż nie udało jej się znaleźć żadnych cennych, importowanych wyrobów ceramicznych z Cypru, które występowały dość powszechnie w późnej epoce brązu (tzn. w czasach Jozuego). Wniosek ten wysnuła jednak na podstawie wykopalisk prowadzonych na niewielkim terenie w biednej części miasta,

miasta wyraźnie położonego z dala od głównych szlaków handlowych.

Tymczasem archeolog ewangeliczny, Bryant G. Woods[1], twierdzi coś wprost przeciwnego. Jego zdaniem dowody w postaci ceramiki potwierdzają datowanie na okres między 1450 a 1400 r. przed Chr. Ponadto, Jerycho jest jednym z najstarszych miast na świecie i posiadającym jedne z najlepszych fortyfikacji. Miasto otaczał zewnętrzny mur kamienny wysokości ok. 4 metrów. Za nim znajdował się wewnętrzny mur z cegieł, wysokości ok. 6 metrów. Za tym murem wzniesiony był pochyły wał ziemny otaczający wewnętrzny obszar miasta. Na szczycie wału wzniesiony był kolejny mur ceglany wysokości ok. 5 metrów, poniżej którego zbudowane były domy ludzi wykluczonych ze społeczności miejskiej. Najprawdopodobniej w tym właśnie miejscu znajdował się dom nierządnicy Rahab. Archeolodzy odkryli, że podstawa muru zewnętrznego zawaliła się, zamieniając się w sterty cegieł.

W jaki zatem sposób Izraelici pokonali te mury? Jeśli trzęsienie ziemi powstrzymało nurt rzeki Jordan tak, że Izraelici mogli ją przejść zaledwie kilka dni przed oblężeniem Jerycha (Joz 3,16), to można z uzasadnieniem przypuszczać, że to samo trzęsienie ziemi pozostawiło szczeliny i pęknięcia w murach Jerycha. Niektórzy uważają, że istnieją dowody potwierdzające wystąpienie trzęsienia ziemi o sile 8 st. w skali Richtera (a więc, jeśli szacunki te są poprawne, odpowiadające sile trzęsienia, które nawiedziło San Francisco w roku 1906).

Jeśli podczas siódmego okrążenia miasta w siódmym dniu doszło do kolejnego trzęsienia ziemi (lub serii wstrząsów następczych, które zachwiały osłabionymi już wcześniejszym trzęsieniem murami), ceglany mur runął na zewnętrzny mur kamienny, tworząc rampę, po której Izraelici mogli wejść do wnętrza miasta, aby je podpalić.

Wszyscy archeolodzy potwierdzają, że wewnątrz miasta znaleziono duże ilości ziarna, co wskazuje, iż oblężenie trwało krótko oraz że nie przeprowadzono normalnego w takich wypadkach plądrowania i rabowania, ponieważ miasto było obłożone klątwą i Izraelici mieli zakaz zabierania czegokolwiek; było ono przeznaczone na zniszczenie dla Boga (*ḥerem*).

John Garstang, wcześniejszy archeolog prowadzący wykopaliska w Jerychu na początku ubiegłego wieku, był przekonany, że miasto upadło w czasach Jozuego, ok. roku 1400 przed Chr. Na dowód tego przedstawił szereg amuletów egipskich w formie skarabeusza, z których wiele miało w dolnej części wyryte imię faraona. Dzięki owym amuletom można było prześledzić dynastię faraonów aż do faraona, który zmarł w roku 1349 przed Chr. Dodatkowy dowód został dostarczony w postaci próbki węgla C-14 z materiału pochodzącego z miejsca, gdzie istniało kiedyś Jerycho, której wiek określono na rok 1410 przed Chr. ± 40 lat.

Ponadto, znajduje się coraz więcej dowodów na to, że Jerycho zostało zdobyte ok. roku 1400, tak jak twierdzi historia narodu izraelskiego. Miasto było rzeczywiście mocno ufortyfikowane (Joz 2,5.7.15; 6,5.20). Atak faktycznie nastąpił tuż po żniwach pod koniec wiosny (Joz 2,6; 3,15; 5,10). Oblężenie trwało krótko (Joz 6,15), a mury zostały zdobyte, najprawdopodobniej w wyniku trzęsienia ziemi (Joz 6,20).

5,13 – 6,5 Kogo zobaczył Jozue?

Zobacz komentarz do Sdz 6,22-23.

7,1.10-11 Czy to Akan zgrzeszył czy cały Izrael?

Z pierwszego wersetu Joz 7 nie wynika jasno, czy złamania zakazu rabunku rzeczy obłożonych klątwą dopuścił się cały naród czy tylko jeden

[1] Bryant G. Woods, *Did Israelites Conquer Jericho?*, „Biblical Archaeology Review" 16 (1990), s. 44-59.

człowiek, Akan. Jeśli jednak zgrzeszył tylko jeden człowiek, jak wynika z dalszej części opowiadania, dlaczego przestępstwo przypisane zostało całemu narodowi? Można by przypuszczać, że tylko Akan powinien zostać ukarany zgodnie z zasadą: „umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła" (Ez 18,4).

Inną problematyczną kwestią tego fragmentu jest określenie, co kryje się pod wyrażeniem „rzeczy obłożone klątwą". O jakie rzeczy tu chodzi i dlaczego posiadanie ich miałoby stanowić zagrożenie dla powodzenia ataku na miasto Aj?

Najlepiej będzie rozpocząć od pytania o „rzeczy obłożone klątwą". Jest to pojęcie bardzo charakterystyczne dla Starego Testamentu. Użyte tu słowo *ḥerem* oznacza „klątwę" lub dokładniej mówiąc „rzecz przeznaczoną na zniszczenie". Słowo to pochodzi od czasownika „oddzielać"; stąd wywodzi się arabskie słowo *harem*, oznaczające odgrodzony obszar mieszkalny dla kobiet. Pod wieloma względami, akt poświęcenia *ḥerem* to przeciwieństwo dobrowolnego poświęcenia, o którym mowa w Rz 12,1-2. Oba akty polegają na oddaniu siebie lub czegoś Bogu. Jednak w przypadku *ḥerem,* obłożenie jakiejś rzeczy „klątwą" lub przeznaczenie jej na „zniszczenie" jest aktem wymuszonym, podczas gdy to, co „święte" jest wyłączone z użytku i poświęcone Bogu w akcie dobrowolnym.

Pojęcie to opiera się na fakcie, że cała ziemia i wszystko, co się na niej znajduje, należy do Boga. Po tym, jak ludzie wielokrotnie wystawiali Bożą cierpliwość na próbę, upomniał się On w końcu o swoją własność. Zniszczenie w ogniu i śmierć oznaczały, że wszelkie życie i dary powracają do Boga, ich właściciela. Rzeczy, których nie dało się spalić, takie jak srebro, złoto i niektóre metale uznawano za własność Pana. Miały być umieszczone w przybytku albo w świątyni Pańskiej. Zostały przeznaczone na zniszczenie i w ten sposób stawały się święte.

Pod żadnym pozorem nie wolno ich było sprzedawać, gromadzić ani wykupywać poprzez zamianę na coś innego. Musiały być koniecznie poświęcone Bogu. Jerycho było jednym z niewielu miejsc, które w Starym Testamencie obłożono taką klątwą (Joz 6,21). Do innych miast, które spotkał ten sam los należały Aj (Joz 8,26; Makkeda (Joz 10,28) oraz Chasor (Joz 11,11).

Co ciekawe, słowo *ḥerem* jest ostatnim słowem w kanonie Starego Testamentu. Ml 3,24 ostrzega, że Bóg może przyjść i porazić ziemię klątwą (wymuszonym poświęceniem), jeśli mężczyźni i kobiety izraelskie będą uporczywie odmawiać złożenia ofiary dobrowolnej.

Być może teraz łatwiej zrozumieć, dlaczego grzech Akana spotkał się z taką surowością. Jego występek był czymś znacznie poważniejszym niż zachowaniem dla siebie części łupu; wyciągnął on rękę po rzeczy należące do Boga, które wyraźnie wskazywały, że jest On Panem całej ziemi i należy Mu się chwała i cześć od Kananejczyków z Jerycha.

Zauważmy jednak: Akan sam poniósł odpowiedzialność za swój grzech. Nie da się ustalić, czy inni członkowie jego rodziny uczestniczyli w jego przestępstwie, choć wydaje się to prawdopodobne. Joz 7,24 stwierdza, że „jego synów i córki, jego woły, osły i owce, jego namiot i wszystko, co do niego należało" zaprowadzono w dolinę Akor („nieszczęścia"), gdzie „ukamienowali go wszyscy Izraelici" (Joz 7,25). Choć na początku tekstu uwaga skupia się na Akanie, co widać w słowach „ukamienowali *go*", w dalszej części mowa jest o tym, że „spalili *ich* i obrzucili kamieniami". Z tego wynikałoby, że także jego dzieci miały współudział w jego przestępstwie.

Ponieważ Akan złamał zakaz i zabrał do swojego namiotu rzeczy z Jerycha, sprawił tym samym, że jego namiot, cała jego zawartość i wszystko, co do niego należało, stało się częścią klątwy, którą obłożone zostało Jerycho.

Na koniec, trzeba zadać pytanie, dlaczego cały naród był przez Boga traktowany jako organiczna całość. Czy grzech jednego członka narodu lub grupy może skalać wszystkich pozostałych?

Dokładnie taki wniosek wypływa z tego tekstu. Nietrudno zrozumieć, w jaki sposób dobroć

jednego człowieka może sprowadzić błogosławieństwo na całą grupę. Poprzez Abrahama Bóg błogosławi cały świat (Rdz 12,3). Raczej nie uskarżamy się, doznając Bożego błogosławieństwa i dobroci, którymi Bóg obdarza nasz naród przez wzgląd na pobożne życie naszych przodków.

W sensie rzeczywistym nasze czyny mają konsekwencje wykraczające poza nasze osobiste losy i przyszłość. Czyn jednego zdrajcy może narazić na niebezpieczeństwo cały batalion, naród albo wielonarodową korporację. Podobnie, jeden bezmyślny czyn członka danej społeczności może mieć poważne konsekwencje dla całej grupy.

Nie wpływa to w żaden sposób na ostateczne przeznaczenie i zbawienie poszczególnych członków danej grupy, ale może mieć dalekosiężne implikacje dla doczesnego i materialnego dobrobytu każdego członka.

Kiedy jakiś Izraelita złamał któreś z Bożych przykazań, jego grzech dotykał całej wspólnoty. W tym przypadku, grzech rozpalił gniew Boży przeciwko całej grupie. Popełniając grzech, Akan nie działał jedynie w swoim imieniu. Jako przywódca jednego z klanów ważnego plemienia Judy, dopuścił się świętokradztwa; ukradł to, co Bóg uznał za święte i wyłączone z powszechnego użytku. Takie przestępstwo było wymierzone bezpośrednio przeciwko Bogu i Jego przymierzu. Było naruszeniem Jego prawa bycia Panem oraz Jego prawa własności. Wykroczenie tego rodzaju musiało zostać ukarane natychmiast i z całą surowością, podobnie jak grzech Ananiasza i Safiry w Nowym Testamencie (Dz 5).

Każdy człowiek osobiście odpowiada przed Bogiem za swoje własne grzechy; to nie ulega wątpliwości. Jednak niektórzy, z racji swego urzędu lub pozycji społecznej, ze względu na naturę grzechu, który wymierzony jest przeciwko temu, co jest święte dla Boga lub z powodu konsekwencji, jakimi ich czyny obciążają całą grupę, mogą sprowadzić gniew Boży na swój naród, społeczność, instytucję lub grupę. Są chwile, gdy trzymamy w rękach los całego narodu. Kiedy temu zaprzeczamy lub ignorujemy tę rzeczywistość, zachodni indywidualizm schodzi na manowce, a prawda biblijna idzie w zapomnienie.

Zobacz również komentarz do Pwt 24,16; 1 Sm 15,18; Ez 21,8; Rz 5,12.

9,8-9.16.18-19 Dlaczego Jozue oszczędził Gibeonitów?

Opowieść o podstępie Gibeonitów nastręcza kilka dylematów moralnych i etycznych. Czy człowiek ma obowiązek dotrzymać danego słowa, gdy sposób, w jaki obietnica ta została uzyskana, był ewidentnie nieuczciwy? Czy cel uświęca środki w sytuacjach podobnych do tej, z którą mamy tu do czynienia? Czy warunki wojenne obniżają wymagania dotyczące dotrzymywania danego słowa?

Dlaczego Jozue czuł się zobowiązany dotrzymać postanowień przymierza, którego zawarcie nastąpiło w drodze podstępu? Czy nie miał prawa stwierdzić, iż jest w stanie wojny i jego wróg pozostaje wrogiem niezależnie od zawartego przymierza? Dlaczego Jozue okazał słabość, która nie przystoi generałowi?

Gibeonici martwili się na wieść o nagłym upadku Jerycha i Aj. Mieszkańcy Gibeonu oraz sprzymierzonych z nimi miast, mocno zaniepokojeni, postanowili wyjść na przeciw armii Jozuego i udać, że przybywają z dalekiego kraju i pragną zawrzeć przymierze pokoju. Wysłana w tym celu delegacja przebrała się w podarte szaty i zniszczone sandały, zabierając ze sobą stare wory i zużyte bukłaki na wino. Nawet ich chleb był suchy i pokruszony. Swoją rolę odegrali doskonale; Jozue i przywódcy Izraela dali się całkowicie nabrać na ich podstęp.

Trzy dni po przypieczętowaniu przymierza za pomocą przysięgi, okazało się, że owi ludzie pochodzą z Gibeonu i jego okolic. Miasto leżało

zaledwie 6 mil na północny zachód od Jerozolimy. Upokorzeni tym, że zostali wyprowadzeni w pole, Izraelici szemrali przeciwko postawie, jaką w tej sprawie przyjęli ich przywódcy.

Trudno wyjaśnić, dlaczego Gibeonici podjęli ryzyko zaufania słowu złożonemu przez Izraelitów. Czyżby wcześniej zauważyli, że Bóg tego narodu domaga się od swojego ludu prawdomówności i uczciwości? A może Gibeonici podzielali semickie przekonanie na temat działania słowa – kiedy słowo zostanie wypowiedziane, nie da się go zatrzymać, ponieważ ma ono misję do spełnienia? Jednak takie pojęcie wydaje się czymś zbyt wzniosłym jak na kulturę kananejską, biorąc pod uwagę to, co wiemy na temat ich etyki i moralności.

Podobne spekulacje nie są w stanie zapełnić luk w naszej wiedzy. Z całą pewnością wiadomo natomiast, że dla Jozuego cała sprawa była w tym momencie kwestią świętego zobowiązania, skoro przywódcy izraelscy złożyli przysięgę, powołując się na imię Boga Izraela. Złamanie tej obietnicy byłoby równe zbezczeszczeniu najwyższego imienia Boga. Jak na razie Gibeonici dopięli swego. W końcu jednak mieli na zawsze pełnić rolę służebną jako drwale i nosiwody w domu Bożym. Ten status Kananejczyków miał się utrzymać jeszcze w okresie powygnaniowym, za czasów Nehemiasza.

To prawda, że przywódcy powinni byli w tej sytuacji szukać rady u Boga. Oni jednak tego nie uczynili.

Historię tę szczególnie trudno zrozumieć nam, ludziom współczesnym, ponieważ nie mamy tego samego rozumienia funkcjonowania słowa. W czasach Starego Testamentu ludzie nie dawali słowa z błahego powodu. Kiedy ktoś wypowiedział słowo przysięgi, nie można było jej lekceważąco cofnąć lub odwołać. Bóg pilnował, aby każde słowo osiągnęło swój zamierzony skutek. Nie oznacza to, jakoby Stary Testament nauczał magicznego podejścia do słów, ani tym bardziej, że w samych słowach kryje się jakaś tajemnicza moc. Ewangelia zdrowia-szczęścia-pomyślności[2], która zachęca nas do tego, abyśmy po prostu wypowiedzieli swoje życzenie i czekali aż się spełni, okazała się być sprzeczna z Pismem Świętym.

Słowo wypowiedziane w imię Boga miało jednak w sobie pewien święty charakter. Uczciwość wymagała, aby dochować tak złożonego słowa, ponieważ zostało ono przypieczętowane przysięgą.

Mówienie prawdy i uczciwość w dotrzymywaniu danego słowa były sprawą niezmiernie poważną dla wszystkich, którzy kochali i wypełniali nakazy Boga prawdy. Zawarcie przymierza w imię Boga było aktem wiążącym, ponieważ stawiało na szali Bożą reputację. Co prawda, motywacja i sposób, które doprowadziły Gibeonitów do zawarcia przymierza z pewnością nie były uczciwe, ale w żaden sposób nie unieważniały one warunków umowy, gdy tylko została ona zawarta w imię Boga nieba i ziemi.

Zobacz również komentarz do Wj 3,18; 21,2-11; Joz 2,4-6; 1 Krl 22,20-22.

10,12-14 Czy słońce rzeczywiście zatrzymało się?

Pośród wielu cudów opisanych w Biblii, ten należy z pewnością do najbardziej spektakularnych. Czy Bóg naprawdę zatrzymał ruch obrotowy Ziemi na okres ok. 24 godzin tak, iż słońce stanęło

[2] Ruch Słowo Wiary – prąd w nurcie chrześcijaństwa ewangelicznego podkreślający potrzebę wyznawania swojej wiary, w przekonaniu, że ludzie posiadają moc przekształcania rzeczywistości za pomocą słów wypowiadanych z wiarą (podobnie jak Bóg). Kto wierzy w Słowo Boże i wyznaje je, otrzymuje to, o co prosi (uzdrowienia, zaspokojenia potrzeb materialnych, społecznych itp.). Nauczanie to opiera się na Mk 11,22-23: „Miejcie wiarę w Boga! Zaprawdę, powiadam wam: Kto powie tej górze: Podnieś się i rzuć się w morze, a nie wątpi w duszy, lecz wierzy, że spełni się to, co mówi, tak mu się stanie" (przyp. tłum.).

na niebie, a księżyc nie ukazał się w przewidzianym czasie? A jeśli Bóg faktycznie powstrzymał normalny obrót Ziemi na jedną dobę, czyż nie doprowadziłoby to do niewyobrażalnej katastrofy, która dotknęłaby całą planetę i wszystko, co siła grawitacji utrzymuje na jej powierzchni? Konsekwencje takiego scenariusza miałyby prawdziwie kosmiczny charakter.

A może istnieje inne znaczenie słów użytych w tej relacji? Na przykład, czy słowa z wersetu 13 (w dosłownym tłumaczeniu brzmiące: „Słońce nie spieszyło się, by zajść przez cały dzień") nie wskazują raczej na opóźnienie ruchu Ziemi, co oznaczałoby dobę trwającą nie 24 a 48 godzin? A może użyte tu hebrajskie słowo *dōm*, „stanąć nieruchomo" (podobne do polskiego „oniemieć") oznacza, że słońce pozostało w ukryciu – a więc „spoczywające" – podczas gwałtownej burzy, która towarzyszyła oddziałom uciekającym przed Izraelitami w dół doliny Ajjalonu? Oto kilka powodów, dla których fragment został uznany za przykład trudnego stwierdzenia.

Oczywiście Bóg, który stworzył wszechświat może na chwilę zatrzymać go, nie sprowadzając jednocześnie katastrof, których większość z nas mogłaby się w takiej sytuacji spodziewać zgodnie ze znanymi nam obecnie prawami fizyki. Z pewnością jest On w stanie zawiesić działanie praw, które mogłyby uniemożliwić Mu unieruchomienie Słońca i Księżyca. Zachodzi jednak pytanie, czy Bóg rzeczywiście by to zrobił? To tak jak mówienie, że Bóg jest wszechmogący, choć przecież nie może stworzyć rzeczy wewnętrznie sprzecznych, takich jak lina mająca tylko jeden koniec albo kwadrat w kształcie koła; nigdy też nie popełni grzechu. Są pewne rzeczy, których Bóg nigdy nie zrobi, ponieważ stoją w sprzeczności z Jego naturą. Trzeba zatem postawić następujące pytanie: czy zatrzymanie planety można by uznać za tego typu sprzeczność? Większość ludzi odpowiedziałaby twierdząco.

Trudno potwierdzić podania o długim dniu pojawiające się w źródłach egipskich, chińskich i hinduskich. Podobnie trudno ręczyć za prawdziwość doniesień niektórych astronomów, a w ostatnich czasach naukowców badających przestrzeń kosmiczną, mówiących o odkryciu dowodów potwierdzających brak jednego dnia. Twierdzenie profesora Edwarda Charlesa Pickeringa z Obserwatorium Harwarda i profesora Tottena z Uniwersytetu Yale[3] o tym, że na podstawie obliczeń astronomicznych odkryli brak jednego dnia nigdy nie znalazło potwierdzenia, ponieważ nie istnieją żadne zapisy na ten temat. Jako wyjaśnienie tego faktu, niektórzy twierdzili, że władze uniwersytetu wolały nie przechowywać tego typu dokumentacji w swoich archiwach. Tego jednak również nie udało się udowodnić. Potrzeba więc jakiegoś innego wyjaśnienia.

Co zatem zdarzyło się owego dnia, gdy Jozue ścigał Amorytów po długim, forsownym marszu z Gilgal, miasta niedaleko Jerycha? Tego dnia armia przebyła niemal 50 km w dość trudnym terenie. Wróg uciekał na zachód w stronę Bet-Choron a następnie skręcił w dolinę Ajjalonu („pole jeleni"). W tym momencie żołnierzom mocno już dawało się we znaki zmęczenie całonocną drogą pod górę z Gilgal. Dodatkowo lipcowy upał odbierał im resztkę sił. Ale ku ich wielkiej uldze, Bóg zesłał burzę gradową, która przesuwała się wraz z pierwszym szeregiem uciekających Amorytów. Tego dnia większe żniwo śmierci zbierał padający grad niż strzały i dzidy Izraelitów. Pan wysłuchał modlitwy Jozuego i odpowiedział w najbardziej niezwykły sposób, jaki można sobie wyobrazić.

Biorąc pod uwagę, że trwała burza gradowa (Joz 10,11), trudno zrozumieć, jak ktokolwiek mógł zauważyć, że słońce zatrzymało się na niebie. Oczywiście pod powłoką chmur było widno, ale w czasie burzy o takiej gwałtowności, że dziesiątkowała Amorytów najprawdopodobniej nie można było dojrzeć słońca.

---

[3] Informacja pochodząca z książki Harry'ego Rimmera pt. *Zgodność nauki z Pismem Świętym*, (Warszawa 1984, s. 134-135), w której powołuje się na książkę napisaną w roku 1890 przez C.A. Tottena (przyp. tłum.).

Można zatem stwierdzić, że wyraz *dōm* w wersecie 13 należałoby przetłumaczyć jako „oniemiało" albo „spoczęło". Słońce nie „zatrzymało się" pośrodku nieba, ale jego palący żar został „uspokojony". Obecność burzy dodaje wiarygodności takiemu poglądowi. A zatem w pewnym sensie, nie chodzi tu o „długi dzień" Jozuego, ale raczej o „długą noc", ponieważ chłód, który przyniosła ze sobą burza dał ulgę żołnierzom i umożliwił im kontynuowanie walki i marszu w sumie przez ponad 18 godzin. Wydaje się, że taka interpretacja jest bardziej przekonująca.

Niektórzy uważają, że doszło do wydłużenia dnia jedynie w tym sensie, że żołnierzom w jeden dzień udało się zrobić to, co w normalnych warunkach wymagałoby dwóch dni. Jednak taka sugestia nie uwzględnia użytego w tekście specyficznego słownictwa.

Inni interpretatorzy twierdzili, że Bóg dokonał optycznego przedłużenia okresu dostrzegalnego światła słonecznego, wydłużając jego działanie poza czas normalnej pory zachodu słońca. Być może doszło do niezwykłego załamania promieni słonecznych, a może w tym samym czasie na niebie pojawiła się jakaś kometa albo meteor. Jednak w obu tych przypadkach chodzi o zjawiska zbyt krótkie w porównaniu z tym, o czym mówi tekst biblijny.

Wydaje się więc, że najlepsze wytłumaczenie brzmi następująco: Jozue pomodlił się wczesnym rankiem, kiedy księżyc był jeszcze na zachodzie nieba, a słońce znajdowało się na wschodzie, aby Bóg zadziałał na ich korzyść. Bóg odpowiedział na prośbę Jozuego i zesłał burzę gradową. Burza przedłużyła okres ciemności i przyniosła żołnierzom wytchnienie od palących promieni letniego słońca. W ten sposób słońce zostało „uspokojone" pośrodku nieba, a księżyc „nie spieszył się" z nadejściem.

Cóż za pamiętny dzień, kiedy to sam Bóg zadziałał i osobiście walczył za Izraelitów, dzięki czemu więcej wrogów zginęło od gradobicia niż od strzał izraelskiej armii!

11,20 Czy Bóg uczynił upartymi ich serca?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

18,8 Czy Bóg zachęca do rzucania losów?

Zobacz komentarz do Jon 1,4-5.7.

Księga Sędziów

5,24-27 Pochwała mordercy?

Dlaczego Jael otrzymuje pochwałę za zamordowanie Sisery, dowódcy armii Jabina, króla Kanaanu, szczególnie w obliczu faktu, że było to pogwałcenie bliskowschodniego zwyczaju ochrony gościa? Czyż nie postąpiła przewrotnie, najpierw okazując hojną gościnność, a następnie podstępem go usypiając, aby brutalnie go zamordować? Jak więc może zasługiwać na pochwałę i miano „błogosławionej wśród niewiast"?

Po raz kolejny Izrael został wydany w ręce ciemięzcy – tym razem był nim Jabin, króla Kanaanu, który rządy swe sprawował z miasta Chasor (Sdz 4,2). Debora, prorokini, pełniąca funkcję sędziego, którą Bóg powołał w owym czasie, aby wybawić Izraela, wezwała Baraka, aby przegnał najeźdźcę z kraju, jednak Barak upierał się, że ruszy do bitwy tylko wtedy, gdy Debora pojedzie z nim. Według proroctwa Debory, Bóg miał wydać Siserę, dowódcę wojsk Jabina, w ręce kobiety (Sdz 4,9). To właśnie w tych słowach kryje się jedna z najważniejszych wskazówek na to, że przyszły czyn Jael został dokonany z natchnienia Bożego.

Tymczasem pewien Kenita (spokrewniony z Mojżeszem przez jego żonę Seforę) imieniem Cheber osiedlił się wśród ludu Izraela, dając tym samym widoczny sygnał co do swojej wiary, ponieważ w owym czasie wybór miejsca zamieszkania miał o wiele większe znaczenie niż tylko samo położenie geograficzne. Po bitwie na Górze Tabor, w czasie której Sisera i jego wojsko zostali rozgromieni, Sisera porzucił swój rydwan i uciekł pieszo, podczas gdy Barak wybił cały jego oddział rydwanów. Ponieważ Jabin oraz ród Chebera żyli od wielu lat w pokoju, Sisera wszedł do namiotu żony Chebera, Jael (Sdz 4,17-18), co samo w sobie było czynem niezwykłym, jako że nikt nie wchodził do prywatnego pomieszczenia kobiety pod nieobecność jej męża. Gdy ugasił pragnienie mlekiem z bukłaka i polecił jej, aby czuwała podczas jego snu, ona wzięła palik i młot, a następnie wbiła kołek w jego skroń.

Wobec Jael zwykle wysuwa się 6 oskarżeń: (1) nieposłuszeństwo względem męża, który żył w dobrych stosunkach z Jabinem; (2) złamanie przymierza (Sdz 4,17); (3) podstępne udzielenie gościny Siserze i skrywanie wrogich zamiarów

pod pozorem przesadnej gościnności: podanie mu czegoś w rodzaju maślanki lub jogurtu, podczas gdy on prosił tylko o wodę; (4) kłamstwo zawarte w słowach: „Nie bój się niczego", choć Sisera miał się czego obawiać; (5) naruszenie zwyczajów gościnności poprzez zamordowanie osoby, którą zgodziła się przyjąć jako gościa; (6) morderstwo (Sdz 4,21).

Ile spośród tych zarzutów jest słusznych? Jael nie powinna była kłamać, niezależnie od okoliczności. Jednak, co do innych zarzutów, trzeba pamiętać, że był to czas wojny. Niektórzy już wcześniej uchylili się od udzielenia pomocy Izraelowi w trudnej sytuacji, a mianowicie miasto Meroz (Sdz 5,23). Tymczasem Jael, spokrewniona z Mojżeszem i Izraelem jedynie poprzez małżeństwo, postanowiła zamieszkać pośród ludu Bożego. Kiedy wbrew swej woli z racji miejsca zamieszkania znalazła się na terenie działań wojennych, nie wahała się zabić człowieka, który był wrogiem ludu Bożego, z którym ona sama zdążyła się zidentyfikować. To właśnie z tego powodu autor Księgi Sędziów tak bardzo chwali jej postawę.

Niektórzy twierdzili, że wejście Sisery do namiotu Jael miało również podtekst seksualny. Pierwsze wyrażenie z Sdz 5,27 można zinterpretować jako opis gwałtu: „Do jej nóg osunął się, padł, legł"[1]. Chodzi tu nie tylko o słowo „nogi" („stopy"), które można potraktować jako eufemizm określający intymne części ciała, jak ma to miejsce w innych fragmentach Pisma, ale szczególne znaczenie ma w tym przypadku użycie czasownika „legł" (hebrajski *šāḵāḇ*), który może oznaczać „spać" lub „współżyć" (np. Rdz 19,32; Pwt 22,23.25.28; 2 Sm 13,14) oraz słowo „osunął się" (hebrajski *kāraʿ*), które można przetłumaczyć jako „zgiąć kolana", „klęknąć" lub jak w Hi 31,10 „pochylać się" nad kobietą, („zbliżyć się" do kobiety). Jeśli takie rozumienie subtelnie wyrażonej poezji jest właściwe, wtedy czyn Jael jest tym bardziej usprawiedliwiony jako samoobrona. Przez lata kananejscy mężczyźni w taki właśnie sposób dokonywali gwałtów na kobietach hebrajskich.

Nie ma wyraźnych dowodów na to, że Jael okazała nieposłuszeństwo mężowi. Brak również dowodu na potwierdzenie istnienia jakiegoś przymierza. Jeśli nawet takowe było zawarte, jest rzeczą wątpliwą, aby można się było na nie powoływać w czasie wojny, która przecież sama w sobie była naruszeniem pokoju, ponieważ Cheber miał takie same relacje z Izraelem, jak i z Jabinem.

Jael rzeczywiście naruszyła zwyczaje gościnności, ale chodzi tu o płaszczyznę obyczajów i norm społecznych a nie o normę etyczną. W końcu był to teren działań wojennych i toczyła się wojna.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że Jael okłamała Siserę i zabiła go. Czy jej kłamstwo da się usprawiedliwić? Nie! Opinia, jaką wygłosił jeden z komentatorów, że „w Piśmie Świętym podstęp i kłamstwo są uzasadnione zawsze, gdy ktoś atakuje królestwo Boga" nie znajduje potwierdzenia w Biblii. Ten sam autor twierdził dalej, że „ponieważ szatan na początku zaatakował kobietę za pomocą kłamstwa (Rdz 3,1-5), jest rzeczą stosowną, aby tym razem to kobieta pokonała go tą samą bronią (...) kłamstwo za kłamstwo"[2].

Sam zgodziłbym się raczej z wnioskiem, jaki wysunął ponad 100 lat temu Edward L. Curtis:

> Z moralnego punktu widzenia, (...) na pierwszy rzut oka wydaje się, że podstępne morderstwo, zasługuje na potępienie, szczególnie w świetle Sdz 4,18-21. [Czy mamy przy-

[1] Za Biblią Warszawską 1975 (przyp. tłum.).

[2] James B. Jordan, *Judges: God's War Against Humanism* (Tyler, Tex.: Geneva Ministries, 1985), s. 89. Trzeba jednak przyznać, że omówienie tego problemu przez Jordana, (któremu zawdzięczam wiele cennych uwag w tym względzie), jest jednym z najbardziej obszernych i sugestywnych opracowań, jakie udało mi się znaleźć.

puszczać], że Jael w dobrej wierze przyjęła Siserę i obiecała mu ochronę, ale potem, patrząc, jak śpi, poczuła natchnienie Boże, aby złamać obietnicę i go zabić? (...) Liczne objawy Bożego działania, Jego częste polecenia skierowane do wybranych przedstawicieli mogą sugerować, że Jael otrzymała [takie właśnie] natchnienie Boże, ale nie da się jednocześnie uznać jej czynu za moralnie naganny i na tej podstawie go usprawiedliwiać. Dobro i zło są równie trwałe i wieczne co Bóg, ponieważ z Boga pochodzą, dlatego też uznanie moralnego zła za dobro byłoby dla Boga zaprzeczeniem samego siebie[3].

Za usprawiedliwieniem Jael przemawia jej lojalność względem Jahwe i Jego ludu. Lojalność ta miała związek z dawnym poleceniem wytępienia narodu kananejskiego (Pwt 20,16-17). Jael przyszła z pomocą ludowi Bożemu i za ten czyn została uznana za błogosławioną.

Zobacz również komentarz do Lb 25,7-13; Joz 2,4-6.

6,22-23 Kim jest Anioł Pana?

Jeśli Gedeon zobaczył jedynie anioła, dlaczego bał się, że może umrzeć? Wielu interpretatorów uważa, że anioł zajmuje miejsce Boga i działa jako Jego przedstawiciel. Inni jednak sądzą, że takie wyjaśnienie nie pasuje do wszystkich informacji. Kim zatem jest ów „Anioł Pana"?

Anioł Pana po raz pierwszy pojawia się w Księdze Rodzaju 16,7, a następnie przewija się nieregularnie we wszystkich wczesnych księgach Starego Testamentu. W innych fragmentach istota ukazująca się w ludzkiej postaci jest często określana mianem „Pan" (Rdz 12,7; 17,1; 18,1). Jeśli ów anioł był rzeczywiście Bogiem, dlaczego nazywany jest aniołem? Ponieważ podstawowe znaczenie słowa *anioł* to „posłaniec", na podstawie kontekstu trzeba określić, czy słowo to odnosi się do *funkcji* posłańca czy raczej do *natury* anioła stworzonego jako istoty skończonej.

Początkowo, w niektórych kontekstach pojęcie „Anioł Pana " wydaje się odnosić jedynie do zwykłego anioła (np. w Sdz 6,11). Jednak w miarę rozwoju narracji, anioł ten wykracza poza zwykłą kategorię aniołów i jest opisany za pomocą wyrażeń pasujących jedynie do którejś z Osób Trójcy. Przykładowo w epizodzie przytoczonym w 6 rozdziale, zaskoczenie budzi fakt, że w wersecie 14 do Gedeona przemawia Pan, podczas gdy wcześniej mówił tylko Anioł Pana.

Wiele fragmentów Starego Testamentu stwierdza, że ów Anioł to Bóg. Na przykład, dowiedziawszy się, że Hagar rozmawiała z Aniołem Pańskim (cztery razy w Rdz 16,7-12), w Księdze Rodzaju 16,13 czytamy, że Hagar „nazwała Pana przemawiającego do niej „Tyś Bóg widzialny". Jeszcze większe wrażenie robi świadectwo Jakuba w Rdz 48,15-16. Nazywa on Boga, w którego obecności żyli jego przodkowie Abraham i Izaak „[Bogiem] który był moim pasterzem od mej młodości aż po dzień dzisiejszy. Anioł[em], który mnie bronił od zła wszelkiego"[4].

Ów anioł wcześniej przemówił do Jakuba we śnie i przedstawił się słowami: „Ja jestem Bóg z Betel, gdzie namaściłeś stelę i gdzie złożyłeś mi ślub" (Rdz 31,11.13).

Podobnie w Księdze Wyjścia 3,2-6, wyrażenie „Anioł Pański" jest używane zamiennie ze słowem „Pan". Co więcej, Anioł stwierdza: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba" (Wj 3,6).

Jednak fragmentem, który najwyraźniej potwierdza tę niezwykłą tożsamość jest Wj 23,20-23. Bóg obiecuje posłać swego anioła przed dziećmi Izraela podczas drogi przez pustynię.

[3] Edward L. Curtis, *The Blessing of Jael*, „The Old Testament Student" 4 (1884-1885): 12-14.

[4] Za Biblią Poznańską 1975 (przyp. tłum.).

Izraelici zostali ostrzeżeni, że mają być posłuszni i nie buntować się przeciwko temu aniołowi. Uzasadnienie tego nakazu jest wprost niesłychane: „bo Imię moje jest w nim". Bóg nigdy nie pozwoliłby na to, aby ktoś inny nosił jego wiekopomne imię, ponieważ Iz 42,8 stwierdza, że Bóg swej chwały nie odstąpi innemu. Tak więc imię Boga oznacza Jego samego. Kiedy zatem o kimś mówi się, że nosi w sobie imię Boga, ową osobą jest sam Bóg!

Ów anioł ma boskie cechy, przywileje oraz autorytet. Ma moc dawać życie (Rdz 16,10) i wszystko widzieć i wiedzieć (Rdz 16,13; Wj 3,7). Tylko Bóg może przebaczać grzechy, a jednak Anioł Pański to właśnie zrobił w Wj 23,21. Anioł dokonywał cudów takich jak podtrzymywanie płomienia, który nie spalał krzewu (Wj 3,2), sprowadzenie plag na Egipt (Wj 3,20), wzbudzenie ognia ze skały, który strawił złożoną ofiarę (Sdz 6,21) oraz sprowadzenie ognia na ołtarz (Sdz 13,20).

Na koniec, Anioł oczekiwał na wyrazy czci od Mojżesza (Wj 3,5) i Jozuego (Joz 5,14) i otrzymał je. Tymczasem, według Pisma Świętego aniołom nie należało okazywać czci i uwielbienia. Kiedy Jan próbował oddać pokłon aniołowi, o którym mówi Księga Apokalipsy (19,10; 22,8-9) szybko otrzymał upomnienie i nakaz, aby tego nie czynił.

Z tych licznych dowodów jasno wynika, że Anioł Pański w Starym Testamencie był preinkarnacyjną (poprzedzającą wcielenie) postacią Jezusa Chrystusa, który w późniejszym okresie miał na zawsze przyjąć ciało, rodząc się jako dziecko w Betlejem. Ważne, aby pamiętać o jednym: ten, który przyszedł do Jana, pojawił się już wcześniej – był to Anioł Pański. Jego pełne bóstwo było zawsze podkreślane, a mimo to krył On w sobie zawsze tę samą tajemnicę Trójcy, która później miała zostać wyrażona w zdaniu: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30) oraz „świadczy o Mnie Ojciec, który Mnie posłał" (J 8,18). To właśnie słowo „posłał" łączy postać anioła, posłańca lub wysłannika w ramach starotestamentalnej teologii chrystofanii, objawień Boga w ludzkiej formie.

Zobacz również komentarz do Rdz 32,23-32; Wj 24,9-11; 33,18-23.

6,36-40 Czy Gedeon miał prawo wystawić Boga na próbę?

Czy Gedeon nie postąpił niewłaściwie, prosząc Boga o znak w postaci mokrego lub suchego runa? Czyż Bóg jasno nie okazał Gedeonowi swojej woli już w momencie, gdy go powołał (Sdz 6,14-16)? Choć zrozumiałe jest, że Gedeon bał się zbliżającego się konfliktu z Madianitami, biorąc pod uwagę różnicę w liczebności wojska i broni oraz morale żołnierzy, nie powinien był wątpić w Boga. Tak, w każdym razie, twierdzą niektórzy komentatorzy.

Czy Gedeon wybrał odpowiedni rodzaj próby? Zakładając, że wolno przeprowadzić próbę, czy nie jest czymś niewłaściwym prosić Boga, aby dopasował się do naszej słabości, aby za pomocą fizycznych znaków lub cudów potwierdził słowo, które już wcześniej wypowiedział?

Inny wysuwany w tym względzie zarzut dotyczy faktu, że Gedeon nie dotrzymał słowa. Obiecał przecież, że zyska pewność, iż Bóg użyje go, aby wybawić Izraela, jeśli Bóg sprawi, że runo będzie mokre a ziemia wokół sucha. Pomimo tego, że Bóg spełnił jego prośbę, Gedeon chciał przeprowadzić ten sam eksperyment, tym razem odwrotnie, zanim uwierzy. Cóż zatem powiemy nie tylko o postawie Gedeona, ale także o współczesnych wierzących, którzy chcą postępować podobnie, aby w ten sposób znaleźć potwierdzenie woli Bożej w swoim życiu?

Ci, którzy nie pochwalają zastosowanej przez Gedeona metody rozpoznawania woli Bożej, uważają, że tak naprawdę nie pragnął on jej poznać. Zamiast tego – mówią – Gedeon próbował doprowadzić do *zmiany* tej woli!

Opierając się jednak na tym, co mówi nam sam tekst biblijny, nie wydaje się jednak, aby ten

zarzut był słuszny. Takie twierdzenie jest próbą psychologizacji Gedeona. Czyż można wejrzeć w jego serce i myśli i stwierdzić, co czuł i czego się spodziewał?

Widać wyraźnie, że Gedeon przeżywał wewnętrzną rozterkę. Pragnął jednak, aby Bóg uspokoił dręczące go wątpliwości za pomocą dodatkowych dowodów potwierdzających Jego słowa „jak powiedziałeś" (Sdz 6,37). *Odpowiadał* przecież na Boże wezwanie (Sdz 6,14-16). Wahał się, ale nie tracił wiary.

Co zatem z kwestią prośby o znaki? Kiedy to robimy, czy zachowujemy się jak uczeni w Piśmie i faryzeusze w czasach Jezusa, którzy wciąż domagali się znaków? Jak wyraźnie określona jest wola Boża w naszym życiu codziennym? To prawda, że w przypadku objawień Bóg często udzielał konkretnych, szczegółowych poleceń co do określonych działań. Czy jednak 6 rozdział Księgi Sędziów należy traktować jako zaproszenie skierowane do wszystkich wierzących, aby domagali się konkretów? Czy wola Boża musi być koniecznie wyrażona czarno na białym?

Śmiałość Gedeona wyraża się zarówno w jego prośbie o znak, jak i w określeniu tego, na czym ów znak ma polegać. W tym wypadku znak, choć prosty, wymagał cudu. Gedeon miał położyć runo wełny na klepisku, gdzie młóciło się zboże (prawdopodobnie u wejścia do bramy miejskiej). Jeśli na runie pojawi się rosa, podczas gdy ziemia wokół pozostanie sucha, Gedeon zyskałby pewność, że Bóg naprawdę posłuży się nim, aby ocalić Izraela z rąk Madianitów.

Następnego wieczoru, pełen szacunku zwrócił się do Boga z prośbą o powtórzenie znaku w formie odwrotnej, tzn. tak, aby runo było suche, a ziemia wokół pokryta rosą. W obu przypadkach prośba Gedeona została spełniona, potwierdzając Bożą obietnicę – że Jego moc okazuje swoją pełną skuteczność w naszej słabości (2 Kor 12,9).

Tak więc wiara Gedeona została umocniona. Płonne obawy dręczące jego rodaków w związku z Madianitami przestały go niepokoić. Przed wyruszeniem na rozprawę z Madianitami, zwrócił się do Boga z modlitwą, odnajdując w sobie nową odwagę i siłę. Jego natarczywość nie była czymś niestosownym. Co więcej, stanowi on wzór dla nas: kiedy ogarniają nas wewnętrzne rozterki i gdy wydaje się, że stojące przed nami wyzwania przerastają nas, musimy zwrócić się do Boga z modlitwą.

Tym niemniej omawianego tu fragmentu nie należy odczytywać jako zachęty dla tych, którzy sądzą, że Bóg potwierdzi każdy swój nakaz takim znakiem, o jaki poprosimy! Bóg mógł przecież równie dobrze odmówić spełnienia prośby Gedeona. Fakt, że tego nie zrobił, nie stanowi precedensu, na który wszyscy wierzący mogliby się teraz powoływać w chwilach wątpliwości. Bóg może zechcieć powtórzyć taki przejaw łaski, ale wcale nie jest zobowiązany, by zaspokajać nasze pragnienie widzialnych, fizycznych znaków na potwierdzenie swojej woli. Cokolwiek czyni, pozostaje Jego własną decyzją.

9,23 Bóg wysłał złego ducha?

Zobacz komentarz do 1 Sm 16,14; 1 Krl 22,20-22.

11,30-39 Czy Jefte złożył w ofierze własną córkę?

Historia Jeftego i jego słynnej przysięgi wywołała zażarte spory wśród interpretatorów. Pytanie, będące źródłem podziałów jest proste: czy Jefte złożył w ofierze swoją własną córkę czy też nie? Jeśli tak, dlaczego Bóg nie potępił tak okropnego czynu?

Prawie wszyscy wcześni autorzy przedstawiali Jeftego jako składającego w ofierze własną córkę. Dopiero w średniowieczu zaczęto szukać sposobów złagodzenia czynu Jeftego. Rzeczywiście, zdrowo myślący człowiek musi odczuwać naturalne oburzenie i szok w konfrontacji z autokratycznym i niebiblijnym sposobem myślenia i postępowania, jakim wykazał się Jefte.

Jednak czytelnik musi uwzględniać główny wątek Księgi Sędziów: każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach. Jefte nie był tu wyjątkiem. Co więcej, ludzie początkowo mieli wątpliwości, czy należy powierzyć mu urząd sędziego nad plemionami żyjącymi po wschodniej stronie Jordanu, ponieważ jego matka była prostytutką, a jego bracia wypędzili go z ojcowizny.

Trzy pytania domagają się w tym przypadku odpowiedzi: (1) Co właściwie miał na myśli Jefte, składając ślub? (2) W jaki sposób go wypełnił? (3) Czy Bóg nie potępił jego czynu?

Zanim Jefte wyruszył z Mispa, złożył Bogu uroczysty ślub, że ofiaruje Mu kogokolwiek, kto wyjdzie z drzwi jego domu, jeśli tylko uda mu się pokonać Ammonitów. Pojawia się tu kwestia ślubowania oraz problem tego, jak należy rozumieć słowo „kogokolwiek".

Praktyka składania ślubów ma swoją tradycję w Piśmie Świętym, ale wiążą się z nią pewne niebezpieczeństwa, których należy unikać. Po pierwsze, najlepiej unikać składania ślubów, które potem trudno będzie wypełnić ze względu na skrupuły albo okoliczności (Prz 20,25; Koh 5,2-6). Po drugie, nigdy nie wolno składać ślubów, aby uzyskać od Boga jakąś przysługę – tak jakby można było zarobić na Bożą łaskę albo skłonić Boga do zrobienia dla nas czegoś, czego normalnie by nie zrobił. Zamiast ślubować, powinniśmy wyrażać Mu wdzięczność za udzielenie nam niezasłużonej łaski.

Kiedy ktoś złożył ślub, obietnica powinna zostać dotrzymana (Lb 36,2-13; Ps 15,4; 66,13-14; 76,12; Dz 5,1-4). Nie należy natomiast dotrzymywać przysiąg i ślubów, które naruszają Boże prawo moralne. Dlatego lekkomyślna obietnica Heroda, która doprowadziła do prośby o głowę Jana Chrzciciela, nie powinna była zostać spełniona, ale niestety, była (Mk 6,23-27). Herod powinien był wycofać się z danego słowa i prosić o wybaczenie za to, że w ogóle złożył taką obietnicę. Jedynie przysięgi i śluby złożone jako wyraz wiary nie powinny być nigdy łamane. Inne będą powodem lamentu albo wstrząsu.

Jaki zatem ślub złożył Jefte? Niektórzy próbowali złagodzić treść obietnicy, tłumacząc słowa ślubowania jako „cokolwiek wyjdzie". Jednak, gdyby autor tekstu hebrajskiego miał na myśli formę rodzaju nijakiego (chcąc uwzględnić możliwość odniesienia jej również do zwierząt Jeftego), powinien był użyć formę innego rodzaju (rodzaj nijaki wymagałby użycia żeńskiej formy słowa). Ponieważ jednak użyta jest forma męska wraz z czasownikiem *wyjść*, może tu chodzić jedynie o osoby (tak jak to wyrażenie funkcjonuje w każdym innym kontekście) a nie o zwierzęta albo coś innego.

Jefte obiecał, że ktokolwiek jako pierwszy wyjdzie mu na spotkanie po zwycięskiej bitwie z Ammonitami będzie należał do Pana i zostanie złożony w ofierze. Czy Jefte rozumiał to w sposób dosłowny? Jeśli nie, dlaczego użył właśnie tych słów? A jeśli tak, jak to możliwe, aby sędzia, namaszczony Duchem Świętym na przywódcę wyprawy wojennej, mógł dopuścić się tak poważnego naruszenia jasno określonego prawa Bożego (Kpł 18,21; Pwt 12,31) – zakazu składania ofiar z ludzi?

Takie irracjonalne zachowanie da się wyjaśnić jedynie w jeden sposób: Boża aprobata w stosunku do danej osoby w jednej dziedzinie życia nie stanowi gwarancji, że Bóg pochwala jego postępowanie w innych sferach życia. Na przykład, Dawid był także prowadzony przez Ducha Bożego i znajdował upodobanie w Bożych oczach, jednakże nie wszystkie czyny Dawida są godne naśladowania.

Niektórzy interpretatorzy próbowali przetłumaczyć słowo „i" pomiędzy „będzie należał do Pana" a „złożę z niego ofiarę" jako „lub". Niestety dla tego pomysłowego rozwiązania, takie tłumaczenie użytego tu słowa hebrajskiego nie jest dopuszczalne w żadnym innym miejscu Starego Testamentu. Jedyny inny przypadek, gdzie próbowano to zrobić (2 Krl 18,27) również budzi bardzo poważne wątpliwości.

Jefte znał prawo Mojżeszowe, które zakazywało składania ofiar z ludzi. Sdz 11,12-23 dowo-

dzi, że znał historię Izraela i potrafił recytować ją na życzenie. Oczywiście wcale nie wynika z tego, że zawsze czynił to, co nakazywało prawo, podobnie jak nasza wiedza o tym, co właściwe, nie stanowi gwarancji, że zawsze będziemy to czynić.

Odczytując wspomniany tekst w sposób najbardziej naturalny, trzeba uznać, iż Jefte rzeczywiście złożył swoją córkę w ofierze, przy całym tragizmie tej sytuacji. Jeśli złożenie własnej córki w „ofierze" oznaczało dla Jeftego przeznaczenie jej do życia w dziewictwie i służby w świątyni, to tekst ani jednym słowem na to nie wskazuje. Jedyne ewentualne potwierdzenie takiej interpretacji kryje się w słowach, że ktokolwiek wyjdzie z domu „będzie należał do Pana" (Sdz 11,31). Jednak kolejne wyrażenie wyraźnie wskazuje, że Jefte miał na myśli ofiarę całopalną – „złożę z niego ofiarę całopalną".

Z interpretacją zakładającą, że Jeftemu chodziło o oddanie córki na służbę w świątyni, wiąże się jeszcze jeden problem. Dlaczego Jefte nie zapłacił okupu, jaki przewidywała Księga Kapłańska 27,1-8, aby odzyskać swoją córkę? W końcu, martwił go fakt, że jego córka nie będzie miała potomstwa, a jej imię zniknie z wykazu dzieci Izraela. Kobietę można było wykupić za cenę 30 syklów srebra (Kpł 27,4).

Niektórzy egzegeci, tacy jak James Jordan, usiłowali rozwiązać ten istotny problem, cytując Kpł 27,28-29, gdzie stwierdza się, że żadna osoba „poświęcona" Panu nie może zostać wykupiona. To prawda, jednak słowo „poświęcony" użyte w tym przypadku ma znaczenie techniczne. Jest ono przeciwieństwem ofiary dobrowolnej, która stanowi sens ślubu. W okresie podboju, w tym właśnie sensie zostało „poświęcone" Panu (tzn. „obłożone klątwą") Jerycho, co oznaczało, że wszystko w tym mieście należało do Boga. Czego nie dało się spalić, a więc złoto, srebro lub żelazo, należało zebrać i umieścić w przybytku. Dlatego też kiedy Akan zachował dla siebie część łupu z Jerycha, okradł samego Boga.

Jednak w omawianym tu fragmencie nie o to chodzi. Jefte nie został zmuszony do „poświęcenia" swej córki na ofiarę całopalną w zamian za Bożą pomoc w pokonaniu Ammonitów. Zrobił to z własnej woli, co oznacza, że wspomniana wyżej zasada nie ma tu zastosowania. Poza tym, osoby obłożone „klątwą" (*ḥerem*) były zabijane nie jako ofiara przeznaczona na całopalenie, ale z rozkazu Pana (Lb 21,2-3; Pwt 13,12-18; 1 Sm 15,33). Ironia całej sytuacji polega na tym, że jak mówi Micheasz, nie wolno „wydać pierworodnego [swego] za [swój] występek, owoc łona za grzech [własnej] duszy" (Mi 6,7).

Dlaczego Sdz 11,39 stwierdza, że córka Jeftego była dziewicą, jeśli ten rzeczywiście złożył ją w ofierze? Można to wyjaśnić, jeśli uznamy, że hebrajski tekst najlepiej przetłumaczyć w tym przypadku jako czas zaprzeszły: „tak nie była poznała pożycia z mężem". Uwaga ta dodana jest dla podkreślenia tragedii całej sytuacji.

Jeśli córka Jeftego została złożona w ofierze całopalnej, wbrew prawu Mojżeszowemu, dlaczego jej śmierć miałaby być okazją do corocznych obchodów i zasługiwać na upamiętnienie w Piśmie Świętym? Czyż nie byłoby czymś bardziej naturalnym, aby w przypływie odrazy ludzie zechcieli jak najszybciej zapomnieć o tym nieszczęsnym wydarzeniu?

Fakt, że „córki izraelskie schodziły się na cztery dni, aby opłakiwać córkę Jeftego Gileadczyka" (Sdz 11,40) nie jest biblijnym wyrazem poparcia tego czynu. Tekst nie wspomina także, że obyczaju tego przestrzegano w całym Izraelu. Ale gdyby nawet było to święto narodowe, jego początkiem był miejscowy zwyczaj, a nie słowo Boże przekazane przez proroków lub natchnionych przywódców.

Tragedia głupoty Jeftego i jego autokratycznego ślubu stanowi dla nas ostrzeżenie na temat przewrotności ludzkiej mądrości, gdy człowiek działa niezależnie od Boga. Nie należy więc absolutnie traktować postawy Jeftego jako normy dla wierzących, którzy również złożyli kiedyś lekkomyślne śluby i czują, że teraz muszą dotrzymać danego słowa, ponieważ Biblia mówi, iż Jefte wypełnił złożony ślub. Sam fakt, że jakieś

wydarzenie opisane jest w Piśmie Świętym, nie oznacza, iż Bóg pragnie, abyśmy postępowali podobnie. Taki posłuch należy się tylko słowu pochodzącemu bezpośrednio od Boga, które wynika z Jego natury lub opiera się na Jego autorytecie.

13,21-22 Kim jest Anioł Pana?

Zobacz komentarz do Sdz 6,22-23.

13,21-22 Czy można zobaczyć Boga?

Zobacz komentarz do Wj 33,18-23.

14,2-4 Czy małżeństwo Samsona było zgodne z wolą Bożą?

Bóg wyraźnie zabronił Izraelitom zawierania małżeństw z Kananejczykami (Wj 34,11-16; Pwt 7,1-4). Filistyni, niezaliczani co prawda do Kananejczyków, byli w rzeczywistości spokrewnieni z Egipcjanami (Rdz 10,14). Tym niemniej, wydaje się, że zasada unikania małżeństw mieszanych odnosiła się w równym stopniu do Filistynów, jak i do Kananejczyków, ponieważ nie dotyczyła narodowości a religii. Wierzący nie mieli zawierać małżeństw z poganami.

Ponadto, istnieje pewna niejasność w wersecie 4. Kto szukał okazji rozprawy z Filistynami: Bóg czy Samson? W tekście hebrajskim występuje po prostu zaimek „on". Niektórzy komentatorzy, tacy jak George Bush[5], J.F.K. Keil oraz Andrew Robert Fausset uznają, że chodzi tu o Samsona; inni, m.in. Dale Ralph Davis[6], Leon Wood[7] czy Luke Wiseman uważają, że słowo to odnosi się do Boga.

Historia Samsona stanowi punkt kulminacyjny tematyki Księgi Sędziów. Mottem tej księgi jest powtarzające się jak refren zdanie „każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach" (Sdz 17,6; 21,25). Podobnego stwierdzenia narrator używa, pisząc o Samsonie w rozdziale 14. Dosłowne tłumaczenie wersetu 3 mogło by brzmieć: „Weźcie mi tę, gdyż jest odpowiednia w moich oczach". Werset 7 można by z kolei przetłumaczyć jako „w jego oczach była najodpowiedniejszą"[8] (BT „spodobała mu się"). W tym sensie Samson był typową postacią tego okresu historii Izraela - był to czas, gdy każdy czynił to, co uważał za słuszne.

Chyba najlepiej przyjąć założenie, że poprzednikiem, do którego odnosi się zaimek „on" lub „który" w wersecie 14,4 jest Jahwe, ponieważ w przeciwnym razie byłoby to nadużycie konstrukcji gramatycznej. Wydaje się, że Samson w większej mierze kieruje się własnym popędem seksualnym, aniżeli jakimś tajnym celem podjętym w imieniu narodu. Robił to, co uważał za słuszne. Realizował jednak nie swój własny cel, ale cel Boży.

Na pierwszy rzut oka wydaje się jednak, że takie założenie czyni ten fragment jeszcze trudniejszym. Jak to możliwe, aby Bóg mógł złamać własne zasady, żeby osiągnąć jakiś inny cel, choćby nawet szczytny?

James Jordan twierdzi, że Bóg prowadził Samsona w kierunku małżeństwa, choć Samson postępował po swojemu. Celem takiego małżeństwa, zdaniem Jordana, była ewangelizacja. Gdy-

[5] George Bush (1796-1859) - pastor, amerykański badacz Pisma Świętego (przyp. tłum.).

[6] Dale Ralph Davis - pastor Kościoła prezbiteriańskiego, profesor biblistyki (przyp. tłum.).

[7] Leon James Wood (1918-1977) teolog amerykański, brał udział w przygotowaniu protestanckiego przekładu Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu na język angielski (New Internationl Version, NIV), najpopularniejszego w krajach anglojęzycznych współczesnego tłumaczenia Biblii (przyp. tłum.).

[8] Por. Biblia Warszawska 1975 (przyp. tłum.).

by naród filistyński przyjął gałązkę oliwną, której symbolem w tym przypadku było małżeństwo Samsona i uznał, że ziemia, na której mieszka, należy do Izraela, nastąpiłby koniec wojny. Zamiast tego, zagadka, którą Samson postawił w czasie uczty (14,10-20) była okazją, aby na jaw wyszła prawdziwa natura Filistynów. Większość Izraelitów nie dostrzegało istoty panowania filistyńskiego; trzeba było poruszyć ich serca. Ponieważ Filistyni byli spokrewnieni z Egipcjanami, niewola pod panowaniem filistyńskim przypominała niewolę egipską. Przypominający lwa sfinks jest strażnikiem Egiptu, a to właśnie lew zaatakował Samsona, kiedy wyruszył do Filistei.

Jednak argumentacja Jordana wydaje się dość niejasna i w zbyt dużym stopniu opiera się na symbolice – szczególnie, że dotyczy niezwykle trudnej kwestii teologicznej. Z punktu widzenia laika, jego rozwiązanie wydaje się dość sztuczne.

Znacznie lepsze podejście proponuje Dale Ralph Davis. Według niego, tym, który szukał powodu do sporu z Filistynami był Jahwe. Nie oznacza to bynajmniej, że Bóg tolerował wszystko, co robił Samson lub sposób, w jaki to czynił. Davis mówi: „Wielu rodziców chrześcijańskich znalazło się w podobnej sytuacji co Manoach i jego żona. Zdając sobie sprawę z własnych słabości i grzechów, wiernie przekazywali dziecku nakazy Prawa, modlili się za nie, karcili je i kochali, tylko po to, aby któregoś dnia ich syn lub córka z własnej woli zeszła z drogi Bożej. Nie ulega wątpliwości, że takie doświadczenie jest dla rodziców ogromnym ciosem. Nie można jednak zapominać o wersecie 4: «Rodzice jego nie wiedzieli, że to pochodziło od Pana». To, o czym nie wiemy, może się jeszcze okazać naszą największą pociechą"[9].

Grzechu Samsona nie wolno przypisywać Bogu, ale wybawienie Izraelitów rękami Samsona dokonało się za sprawą Pana. Pamiętajmy, że język biblijny często przypisuje Bogu to, co On zaledwie dopuszcza.

Bóg z pewnością kierował Samsonem, aby szukał powodu do sporu z Filistynami i poprowadził Izraelitów do walki o wyzwolenie z ucisku. Jednak Samson nie zadał sobie trudu, aby zapytać Boga, w jaki sposób miałby tego właściwie dokonać. Nie postąpił tak, jak czynił jego następca Samuel, który mówił: „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha". Nie szukał też Bożej rady, gdy rodzice kwestionowali jego wybór narzeczonej z narodu Filistynów. Dla niego ważne było tylko to, że „spodobała się jego oczom". Nic więc dziwnego, że miał on jedynie zapoczątkować wyzwolenie Izraela z niewoli filistyńskiej. Być może wielkość, jaką mógł osiągnąć, została ograniczona przez jego wady, poprzez zbytnie poddanie się duchowi ówczesnego czasu.

Z całej historii można zatem wyciągnąć następujący wniosek: Bóg nie kierował ani nie kusił Samsona do zrobienia czegoś, czego sam wcześniej wyraźnie zakazał w swoim Słowie. Bóg pragnął porażki Filistynów, ale wcale nie dał Samsonowi wolnej ręki. Poza tym, błogosławieństwo Boże, jakim ktoś cieszy się w jednej dziedzinie życia nie oznacza, że Bóg akceptuje jego postępowanie w każdej sytuacji. Samson okazał wyraźny upór w sprawie małżeństwa i nie chciał słuchać rodziców ani Boga. Jednak ani jego głupota ani upór nie powstrzymały realizacji planu Bożego.

Zobacz również komentarz do Rdz 50,19-21.

17,1-2 Czy złodziej został najpierw przeklęty a następnie pobłogosławiony?

Ta historia wydaje się tak pomieszana i szalona, że wzbudza przede wszystkim zakłopotanie. O co właściwie chodzi w tej pełnej treści rozmowie między matką a synem?

Czytelnik zastanawia się, gdzie w tej dziwnej opowieści pojawia się ocena wydarzeń ze

[9] Dale Ralph Davis, *Such a Great Salvation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990), s. 172.

strony autora, albo nawet Boga. Jak to możliwe, że matka przeklina złodzieja, a następnie odwraca się i błogosławi go, dowiedziawszy się, że winowajcą był jej własny syn. Czyż kradzież nie pozostaje złem dla każdego w całym Piśmie Świętym? Jak Bóg może nagle pobłogosławić kogoś, kto właśnie został przeklęty? Czego właściwie spodziewała się owa kobieta? Dlaczego wypowiedziała takie dziwne słowa, słysząc, że jej pieniądze były w rękach jednego z jej synów?

Autor Księgi Sędziów chciał nam pokazać, że w Izraelu wszystkie sprawy wymknęły się spod kontroli. Prawie każdy aspekt tej opowieści ujawnia naruszenie woli Bożej, którą objawił On wcześniej Izraelowi.

Wątek narracyjny jest wyraźnie skondensowany w bardzo zwięzłej formie. Matka Mikajehu, odkrywszy, że skradziono jej tysiąc sto syklów srebra, zareagowała przekleństwem. Konsekwencje takiego przekleństwa nie były w tamtej kulturze wcale rzeczą błahą, ponieważ gdy słowo zostało raz wypowiedziane, było tak, jakby stało się już faktem dokonanym. Nie dało się go po prostu cofnąć, tak jak dzieje się to często w dzisiejszej kulturze, gdy ktoś powie coś bez zastanowienia: „Ach, zapomnij o tym, co powiedziałem; nie mówiłem tego na poważnie". Izraelici okresu starotestamentowego wierzyli, że Bóg czuwa nad każdym wypowiedzianym słowem i pilnuje, aby śluby, przysięgi a nawet błahe słowa znalazły swoje wypełnienie. Nie chodziło tu o magiczne podejście do słów, ale o mocne przekonanie, że mowa nie jest czczą gadaniną i słowa niosą ze sobą konsekwencje.

Kiedy Mikajehu usłyszał przekleństwo swej matki, natychmiast wyznał, że to on był owym złodziejem. Najwyraźniej bał się konsekwencji usłyszanego przekleństwa. Jest mało prawdopodobne, iż jego matka już wcześniej podejrzewała własnego syna i świadomie wobec niego wypowiedziała przekleństwo. Najprawdopodobniej nie zdawała sobie sprawy z jego obecności. Przekleństwa w owym czasie traktowano zbyt poważnie, aby możliwa była jakaś inna interpretacja.

Ucieszonej odzyskaniem pieniędzy matki nie interesowało w tym momencie, dlaczego Mikajehu w ogóle je ukradł. Wprost przeciwnie, teraz najbardziej zależało jej na tym, aby odwrócić działanie przekleństwa, jakie sprowadziła na głowę syna. Dlatego powiedziała: „Niech będzie mój syn błogosławiony przez Pana!". Miała nadzieję, że owo błogosławieństwo złagodzi, jeśli nie unieważni, negatywne skutki przekleństwa, jakie rzuciła na Mikajehu.

Trzeba w tym miejscu wyjaśnić, że Biblia opisuje tylko to, co się wydarzyło; w żadnym razie nie ukazuje tego postępowania jako normy do naśladowania. Historię tę należy odczytywać w kontekście całego wcześniejszego objawienia Bożego.

W opowiadaniu tym można dostrzec przynajmniej 6 grzechów. Po pierwsze, ósme przykazanie (siódme wg katechizmu katolickiego – przyp. red.) stwierdza (Wj 20,15) wyraźnie: „Nie będziesz kradł". Mikajehu ukradł pieniądze matki, a później ludzie z pokolenia Dana ukradli przedmioty kultu z jego prywatnego przybytku.

Po drugie, Mikajehu i jego matka, próbując w pewnym sensie zabezpieczyć się na wypadek, gdyby Bóg zamierzał wypełnić jej przekleństwo, przeznaczyli część pieniędzy na wykonanie posążka. Było to jednak sprzeczne z drugim przykazaniem (pierwszym wg katechizmu katolickiego – przyp. red.). Widać tu wyraźnie jak przytępiona była ich świadomość teologiczna. Jak mogli spodziewać się błogosławieństwa Bożego, zamieniwszy suwerennego Pana wszechświata na „posążka rzeźbionego i ulanego z metalu"?

Po trzecie, Mikajehu stworzył sobie w domu prywatny przybytek. Wcześniej Bóg nakazał, aby istniał tylko jeden przybytek dla całego ludu i był nim Namiot Spotkania w Szilo (Pwt 12,4-14). Bóg obiecał, że zamieszka tam i umieści swoje Imię wewnątrz przybytku, nie zaś w poszczególnych namiotach czy domach całego Izraela.

Następnie, Mikajehu uczynił jednego z własnych synów prywatnym kapłanem, choć do służby przy ołtarzu Bóg wyznaczył jedynie członków

rodu Aarona z pokolenia Lewiego. Najwyraźniej taki układ się nie sprawdził i Mikajehu wynajął Lewitę, który wędrował po okolicy w poszukiwaniu pracy. I tym razem Mikajehu, a następnie pokolenie Dana, naruszyli Boże polecenie, ponieważ tylko Aaron i członkowie jego rodu byli prawdziwymi kapłanami.

Kiedy pokolenie Dana postanowiło opuścić równinę nadmorską, popełnili piąty grzech opisany w tym opowiadaniu, porzucając wyznaczone im dziedzictwo. Powinni byli raczej podbić przydzielone im terytorium, zamiast kapitulować przed Filistynami i wyruszać na północ do miasta Lajisz.

Na koniec, opuszczenie przez Lewitę wyznaczonego mu miasta, aby oddać się na usługi Mikajehu, a potem plemienia Dana, dowodzi tego, że był oportunistą. Jako Lewita, miał przydzielone miejsce pracy. Zamiast tam pozostać, postanowił sam pokierować swoim życiem; wskutek tego, jego grzech miał wpływ na wielu ludzi.

Ani ta historia, ani tamte czasy nie budzą sympatii; jednak opis ten jest całkowicie realistyczny i stanowi wyraźne ostrzeżenie. W ciemności nocy nie powinniśmy poddawać w wątpliwość tego, co Bóg objawił nam w świetle dnia.

Księga Rut

3,7-9 Co wydarzyło się na klepisku?

Niektórzy komentatorzy tego fragmentu sugerowali, że śmiały czyn Rut owej nocy na klepisku wykraczał poza normalne granice przyzwoitości i obejmował współżycie z Boozem. Ich zdaniem czas żniw na całym świecie jest okresem świętowania rytuałów płodności. W takich momentach w starożytności ludzie pozwalali sobie na większą swobodę obyczajów niż zazwyczaj. Podczas takich właśnie uroczystości związanych ze zbiorami, gdy Booz zdążył się już upić winem, Rut zbliżyła się do niego, aby zmusić go do małżeństwa.

Inni interpretowali wzmiankę o „stopach" Booza jako eufemizm odnoszący się do męskich narządów rozrodczych. Gdyby rzeczywiście chodziło o takie znaczenie, wtedy tekst byłby dyskretnym nawiązaniem do zaspokojenia cielesnych popędów.

Takie sugestie są jednak niepotrzebne; wydaje się, że autor rozmyślnie dobierał słowa, aby uniknąć jakichkolwiek insynuacji.

Po pierwsze, jest wysoce nieprawdopodobne, że Booz był pijany po dobrym posiłku, jaki spożył. Tekst stwierdza po prostu, że „był w dobrym samopoczuciu". Był w pogodnym nastroju i pełen pozytywnego nastawienia. A dlaczegóż by nie? Tuż obok niego na klepisku leżał plon jego ciężkiej pracy. Jednak obfity posiłek wprawił go w stan senności, dlatego poszedł położyć się na brzegu stosu dopiero co wymłóconego zboża. Jest mało prawdopodobne, że Booz sam pilnował tego zboża i że w pobliżu nie było żadnych innych robotników, którzy po przebudzeniu o świcie razem z nim zabraliby się do pracy.

Później, gdy Booz zasnął, zjawiła się Rut i ostrożnie podniosła przykrycie, kładąc się w poprzek przy jego stopach. Wzmianka o jego stopach pozbawiona jest jakikolwiek podtekstów seksualnych, ponieważ zaraz potem mowa jest o tym, że Booz poderwał się[1] w środku nocy, gdy jego stopy dotknęły ciała Rut.

Rut natychmiast wyjaśniła cel swojej wizyty, prosząc: „Rozciągnij brzeg swego płaszcza nade mną". Używała przyjętego idiomu oznaczające-

[1] Za Biblią Warszawską 1975 (przyp. tłum.).

go: „wyjdź za mnie" – to samo wyrażenie pojawia się także w innych fragmentach, takich jak Ez 16,8; Pwt 23,1; 27,20 oraz Ml 2,16. Niewątpliwie idiom ten był odzwierciedleniem zwyczaju, nadal praktykowanego wśród niektórych Arabów, polegającego na tym, że mężczyzna zarzuca szatę na kobietę, którą postanowił poślubić. Gest ten symbolizuje ochronę oraz stanowi deklarację chęci mężczyzny, aby dopełnić związek poprzez współżycie seksualne z wybraną kobietą.

Booz modlił się w Rt 2,12, aby Rut otrzymała nagrodę od Boga, pod którego skrzydła przyszła się schronić. W zasadzie Rut prosiła więc Booza, aby wypełnił własną modlitwę, ponieważ w języku hebrajskim „płaszcz" i „skrzydła" mają podobny źródłosłów.

Motywacja działania Rut ujawnia się w nazwaniu Booza „powinowatym" (posiadającym względem niej „prawo wykupu"). Chodzi więc o pewien stan prawny. A zatem z punktu widzenia prawa izraelskiego, jej prośba nie była czymś niezwykłym.

O szlachetnej postawie Booza świadczy jego stwierdzenie, iż jest ktoś, kto ma pierwszeństwo wykupu Rut, ponieważ jest jej bliższym krewnym. Jeśli jednak okaże się, że człowiek ów nie chce podjąć tej odpowiedzialności (co też się stało), wtedy Booz poślubi Rut.

Rzeczą godną uwagi jest fakt, że Rut wydaje się gotowa poślubić nawet tego drugiego krewnego, podporządkowując własne szczęście poczuciu obowiązku wydania potomka swemu zmarłemu mężowi i Naomi. Postępując w ten sposób, pokazuje po raz kolejny, dlaczego księga ta wyróżnia ją jako najgodniejszy przykład osoby, którą 31 rozdział Księgi Przysłów określa mianem „dzielnej niewiasty".

Zarzuty pod adresem Rut i Booza są fałszywe i bezpodstawne. Choć ich spotkanie odbyło się w ciemności i w czasie snu, tekst nie sugeruje, aby ich zachowanie w jakiś sposób naruszało zasady moralne albo nawet specjalnie odbiegało od norm społecznych panujących w owym czasie wśród członków pobożnej reszty Izraela.

Pierwsza Księga Samuela

1,1 Czy Samuel był Lewitą czy Efraimitą?

Zobacz komentarz do 1 Krn 6,16.

1,11 Czy Anna postąpiła słusznie, zawierając umowę z Bogiem?

Czy rozpaczliwa modlitwa Anny o syna to właściwy sposób zwracania się do Boga, czy jest to raczej zły przykład postępowania, polegający na targowaniu się z Bogiem?

Modlitwa Anny ma tyle wspólnego z negatywną postawą targowania się z Bogiem, co wiele z naszych własnych modlitw. Choć prawdą jest, że można nadużywać przywileju posiadania bezpośredniego dostępu do tronu Bożego, aby składać swe prośby, jednak to Bóg decyduje o stosowności i motywacji danej prośby, a nie człowiek.

Co ciekawe, warto zauważyć bezpośredniość i prostotę, z jaką owa kobieta, należąca do grona wielu bezpłodnych kobiet opisanych w Biblii, przedstawia swoją prośbę Bogu. Nie ma tu stawiania żądań ani żadnych gróźb. Jej prośba nie ma formy ułożonej, rytualnej modlitwy. Jest jak najbardziej bezpośrednia. Gdyby tylko Bóg zechciał wejrzeć, gdyby tylko wspomniał o niej i dał jej syna, ona obiecuje Mu, że nie wbije się w dumę, nie zapomni o wdzięczności; wprost przeciwnie, odda swego syna (nigdy nie bierze pod uwagę, że może to być dziewczynka) Bogu.

Bóg nie musiał spełnić jej prośby. Jednak to, że to zrobił, wskazuje, iż uznał jej motywację za właściwą, a jej prośbę za uzasadnioną.

2,25 Czy Bóg uniemożliwił synom Helego odwrócenie się od grzechu?

W jakim sensie było wolą Bożą, aby doprowadzić synów Helego do śmierci? Czy oznacza to, iż Bóg w jakiś sposób rzeczywiście sprawił, że Hofni i Pinchas nie odwrócili się nigdy od grzechu i zostali skazani na śmierć? Czy w związku z tym można zatem powiedzieć, że obaj synowie najwyższego kapłana, Helego, mieli wolną wolę?

Pan może odwrócić los biednego i bogatego (1 Sm 2,6) i utwierdzić buntowników i grzeszników w zatwardziałości serca (1 Sm 2,25).

Nieszczęsny Heli, będąc w podeszłym wieku, nie miał już sił znosić zachowania swoich upartych synów. Do wcześniejszych przypadków bezdusznego traktowania Izraelitów przynoszących ofiary do przybytku (1 Sm 2,13-16), doszła teraz jeszcze rozwiązłość (1 Sm 2,22 por. Wj 38,8). Tego rodzaju rytualna prostytucja, praktykowana u kananejskich sąsiadów, w Izraelu była surowo zakazana (Lb 25,1-5; Pwt 23,18; Am 2,7-8).

W końcu Heli otwarcie skrytykował przewrotne i autokratyczne postępowanie swoich synów, jednak oni puścili jego upomnienie mimo uszu: obaj nadal robili to, co im się podobało (1 Sm 2,25). W konsekwencji, Bóg po raz kolejny okazał surowość swego sądu. Podobnie jak faraon w czasie niewoli Izraela butnie odrzucał wezwania do nawrócenia, pomimo tego, że Bóg w swoim miłosierdziu zsyłał na niego jedną plagę po drugiej jako znak, tak i tym razem Bóg postanowił, że zakończy życie synów Helego: był to wyrok nieodwołalny.

Czy była to decyzja niesprawiedliwa albo zaskakująca? Żadną miarą. Bóg od wielu lat musiał wzywać obu mężczyzn do nawrócenia, ale oni, podobnie jak faraon, zmarnowali wszystkie te lata łaski i wiele okazji do zmiany swego życia, aż w końcu nie zostało im więcej czasu. Poza tym, ich sytuację pogarszał fakt, że obaj pełnili służbę kapłańską, która nakładała na nich podwójną odpowiedzialność: za siebie samych oraz za ludzi, którzy słuchali ich nauki i brali z nich przykład (Jk 3,1). Zgrzeszyli zatem przeciwko Bogu. Jeśli w tym przypadku wygląda na to, że wyrok był surowszy i wykonany znacznie szybciej niż zwykle, wystarczy wziąć pod uwagę zasadę podwójnej odpowiedzialności, a słuszność Bożego działania okaże się w pełni usprawiedliwiona.

Zobacz również komentarz do Wj 9,12.

6,19 Śmierć za oglądanie Arki Przymierza?

Zobacz komentarz do 2 Sm 6,6-7.

8 - 12 Czy Bóg chciał, aby Izrael miał króla?

Tym, co sprawia, że przytoczony fragment stanowi przykład trudnych stwierdzeń, nie jest fakt, że zawiera on, jak to niesłusznie określili niektórzy komentatorzy, przydługie dywagacje rozczarowanego proroka. Chodzi o to, że aż do niedawna, większość badaczy Starego Testamentu niewywodzących się z nurtu ewangelikalnego[1] żywiło silne przekonanie, jakoby w 1 Sm 8 - 12 odkryli dwuznaczność w postawie wobec instytucji króla, w świetle noszących znamiona przymierza słów 1 Sm 11,14 - 12,25.

W przeszłości dość często rozdziały 1 Sm 8 - 12 uznawano za zbiór niezależnych opowiadań

[1] Ewangelikalizm - ruch międzywyznaniowy w łonie konserwatywnego protestantyzmu, powstały na początku XX wieku. Ewangelikalizm wyznaje pierwsze symbole chrześcijańskie (np. Apostolskie Wyznanie Wiary, Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary), akcentuje podstawowe tezy reformacyjne (Tylko Pismo, Tylko Chrystus, Tylko łaską, Tylko przez wiarę), traktując jednocześnie inne problemy dogmatyczne (w odróżnieniu m.in. od fundamentalizmu) jako drugorzędne. E. podkreśla konieczność osobistej relacji człowieka z Bogiem przez Chrystusa, wyrażającej się w odpowiedniej postawie etycznej; zachęca do lektury Pisma Świętego, modlitwy i wpływu na społeczeństwo poprzez zaangażowanie misyjne, społeczne i naukowe. Interkonfesyjność ewangelikalna (jego przedstawiciele obecni są we wszystkich Kościołach protestanckich, jak i w Kościele Rzymskokatolickim) pozwala wznosić się ponad wiele spornych kwestii chrześcijańskich. Wyznawcy ewangelikalizmu mają różne zapatrywania eklezjologiczne (wyłączające jednak tzw. sukcesję apostolską), sakramentologiczne (za wyjątkiem sakramentalnego odrodzenia i transsubstancjacji), pneumatologiczne, ekumeniczne i inne (przyp. tłum.).

lub tradycji, częściowo popierających monarchię a częściowo wyrażających wobec niej nastawienie negatywne. Ten podział miał rzekomo odzwierciedlać różne postawy i reakcje wobec instytucji monarchii i królestwa w Izraelu. Ogólnie rzecz biorąc, fragmenty 1 Sm 8,1-21; 10,17-27 oraz 12,1-25 odczytywano jako wyraz krytycyzmu wobec monarchii, natomiast w 1 Sm 9,1-10.16 i 11,1-15 dostrzegano nastawienie pro-monarchiczne. Przyjęcie takiej interpretacji tekstu stawia nas przed dylematem: czy to możliwe, że Pismo Święte równocześnie pochwala i potępia pojęcie monarchii?

Drugi problem pojawiający się w dyskusji na temat 1 Sm 8 - 12 to kwestia kolejności wydarzeń przedstawionych w tej księdze. Powszechnie twierdzi się, że obecna kolejność jest wynikiem świadomej ingerencji późniejszego redaktora, podjętej ze względu na rozwój tradycji.

Na koniec, wielu badaczy uważa, że fragmenty zawierające nastawienie przeciwne monarchii świadczą o zmianach redakcyjnych dokonanych pod wpływem tradycji deuteronomicznej; argument ten opiera się na późnym datowaniu powstania Księgi Powtórzonego Prawa w okresie powygnaniowym, tzn. w V lub IV wieku przed Chr.

Każde z tych twierdzeń wymaga wyjaśnień. Nie ulega wątpliwości, że w opowiadaniach zawartych w 1 Sm 8 - 12 rzeczywiście daje się dostrzec pewne napięcie. Perspektywa ustanowienia monarchii w Izraelu budziła liczne zastrzeżenia, które otwarcie poruszane są w 1 Sm 8,1-21; 10,17-27 oraz 12,1-25.

Jednak nie należy zapominać, że królestwo wchodziło również w zakres planu Bożego i dokonało się za Jego zgodą. Tę właśnie część swojego planu Bóg ujawnił już w czasach Mojżesza (Pwt 17,14-20). Stąd też, gdy Samuel przedstawił Saula ludowi, uczynił to w przekonaniu, że jest on człowiekiem wybranym przez Boga (1 Sm 10,24). Wybór Saula był wynikiem podwójnego pouczenia, jakie otrzymał Samuel: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie" (1 Sm 8,7.22). Co więcej, 1 Sm 12,13 wyraźnie stwierdza: „Oto Pan ustanowił nad wami króla".

Pojawia się tu jednak istotna kwestia. Owe pięć rozdziałów 1 Księgi Samuela nie da się prosto podzielić na dwa wyraźnie różne zbiory opowiadań; niejednoznaczność jest widoczna we wszystkich częściach, niezależnie od tego, do której grupy je przypisano! W rzeczywistości chodzi więc o to, aby przede wszystkim wyjaśnić istnienie owej niejednoznaczności. Skąd bierze się ta postawa łącząca w sobie zarówno pochwałę, jak i potępienie monarchii w Izraelu?

Proponowana w tym przypadku odpowiedź na to pytanie jest zbieżna z wyjaśnieniem Roberta Vannoya[2], który przyczynę widocznej dwuznaczności upatruje w relacji przymierza wyrażonej w 1 Sm 11,14 - 12,25. A zatem nie tyle chodzi tu o samą instytucję królestwa, co o *rodzaj* królestwa i *powody*, dla których miałoby ono być ustanowione.

Nie ulega wątpliwości, że królestwo było w pełni zgodne z przymierzem, jakie Jahwe zawarł z Izraelem. Tym, nad czym bolał Samuel i co nie podobało się Bogu, była przede wszystkim niewłaściwa motywacja ludu domagającego się króla: „aby byli jak wszystkie narody" (8,20) i mieli króla, który by im przewodził w czasie wojny. Było to równoznaczne ze złamaniem przymierza i odrzuceniem Jahwe jako Suwerena (8,7; 10,19). Taka postawa była puszczeniem w niepamięć troski, jaką Bóg okazywał im w przeszłości. Czyż dotychczas nie chronił ich i wielokrotnie nie szedł przed nimi w czasie bitwy?

Ponieważ lud okazał niewierność, domagając się króla właśnie z takiego powodu, konieczne było ostrzeżenie na temat „sposobu [panowania] króla" (dosłowne tłumaczenie wyrażenia *mišpat hammelek* - 8,11). Jeśli tym, czego pragnął lud, była współczesna forma monarchii, ludzie musieli się przyzwyczaić także do wszelkich

---

[2] Robert Vannoy, *Covenant Renewal at Gilgal* (Cherry Hill, N.J.: Mack Publishing, 1978), s. 288.

nadużyć i problemów z nią związanych, nie tylko do przepychu.

Fragment 1 Sm 8,11-18 wymienia pięć problemów współczesnej monarchii. O tym, że były to problemy realne świadczą pochodzące mniej więcej z tego samego okresu dokumenty z Alalach i Ugarit[3]. Była tam mowa o poborze do wojska, poddaństwie ludności, powszechnej konfiskacie prywatnego majątku, podatkach i utracie wolności osobistej.

Ten opis „sposobu [panowania] króla" określał sposób funkcjonowania królów na Bliskim Wschodzie. Potrzebne było jednak zgromadzenie w Mispa (1 Sm 10,17-27). Tam Samuel ogłosił ludowi „sposób [sprawowania] królestwa" (dosłowne tłumaczenie wyrażenia *mišpaṭ hamm^{e}lukâh* - 10,25). Czyniąc to, Samuel starał się złagodzić napięcie pomiędzy niewłaściwą motywacją, którą kierowali się Izraelici domagający się króla, ich fałszywymi wyobrażeniami na temat roli i funkcji króla, oraz celem, dla którego Jahwe pragnął ustanowić króla dla Izraela. Ogłoszona przez Samuela definicja „sposobu [sprawowania] królestwa" wyraźnie odróżnia królestwo Izraelitów od formy monarchii praktykowanej przez sąsiednie narody.

W Izraelu, zadanie króla polegało na uczestnictwie w panowaniu Jahwe nad narodem oraz przestrzeganiu praw, przepisów i obowiązków wynikających z przymierza zawartego za czasów Mojżesza. Tak więc normą dla narodu izraelskiego miał być „sposób [sprawowania] królestwa" a nie „sposób [panowania] króla".

Kwestia kolejności opowiadań nie przysparza aż tylu trudności. Biorąc pod uwagę napięcia tamtego okresu - różne postawy wobec monarchii oraz prawowitość jej ustanowienia - łatwo można zrozumieć fakt, że tekst odzwierciedla pełen zawirowań przebieg tego procesu w różnych miejscach i w różnym czasie. Każda faza konfrontacji tych sprzecznych koncepcji uwidacznia zmienne koleje losu w walce pomiędzy tymi, którzy bronili suwerenności Jahwe, a tymi, którzy pragnęli bardziej widocznej i współczesnej formy królestwa.

Najtrudniejszym problemem dotyczącym kolejności wydarzeń jest związek między 1 Sm 11,14-15 a 1 Sm 10,17-27, szczególnie jeśli chodzi o wypowiedź z 1 Sm 11,14: „Chodźcie, udamy się do Gilgal, tam *na nowo* ustalona będzie władza królewska".

Wyrażenie to stanowi najbardziej przekonujący dowód na potwierdzenie argumentacji, że w rozdziałach tych dokonano połączenia różnych opowiadań. Jednak najprostszym i najlepszym wyjaśnieniem sensu przytoczonego zdania jest uznanie, że nie odnosi się ono do Saula, ale do odnowienia wierności wobec Jahwe i Jego przymierza. Jest to wezwanie do ponownej ceremonii szczegółowo opisanej w 1 Sm 12. Takie wyjaśnienie jest najbardziej sensowne i najlepiej pasuje do równoległych relacji o wstąpieniu Saula na tron w 1 Sm 10,17-27 oraz 11,15.

Trzeci i ostatni problem dotyczy rzekomego wpływu tradycji deuteronomicznej na tak zwane fragmenty anty-monarchiczne. Trzeba przy tym pamiętać, że ci, którzy bronią tej tezy, powstanie Księgi Powtórzonego Prawa datują na V lub IV wiek przed Chr., nie uznając Mojżesza za jej autora, jak należałoby uczynić.

Ich argumentacja rodzi kilka odrębnych trudności. Już dawno temu Julius Wellhausen[4] (1844-1918) wykazał błąd tej koncepcji: pomimo całego swego rzekomego wydźwięku antymonarchicznego, Księga Powtórzonego Prawa ustanawia pozytywne „prawo króla" (Pwt 17,14-20), zanim jeszcze Izraelitom przyszedł do głowy pomysł, aby mieć króla. Poza tym, postaci

[3] Mendelson, I., *Samuel's Denunciation of Kingship in Light of Akkadian Documents from Ugarit*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 143, (1956), s. 17.

[4] Znany biblista niemiecki, autor koncepcji czterech źródeł Pięcioksięgu (przyp. tłum.).

Dawida, Ezechiasza i Jozjasza przedstawione w 1 i 2 Księdze Królewskiej (kolejne księgi, którym często przypisuje się deuteronomiczny punkt widzenia i wpływ tej tradycji) również charakteryzują się wyraźnie pozytywnym nastawieniem do monarchii[5].

Nie ma wątpliwości, że Księga Powtórzonego Prawa miała głęboki wpływ na wydarzenia opisane w 1 Sm 8-12, jednak nie da się wykazać, że któreś z nich jest wynikiem późnej redakcji opartej na rewizjonistycznym podejściu do genezy monarchii w Izraelu, podejściu ukształtowanym w czasie wygnania lub w okresie późniejszym.

Na koniec można więc stwierdzić, że żadne z zastrzeżeń wysuniętych powyżej nie stanowi dowodu na brak spójności lub jednolitego punktu widzenia. Co najważniejsze, perspektywa przymierza opisana w 1 Sm 11,14 - 12,25 stanowi najlepszą podstawę spójności i historycznej wiarygodności znanych nam dziś relacji zawartych w tej księdze.

13,13-14 Czy Bóg mógł ustanowić królestwo Saula?

Dlaczego Samuel na długo przed objęciem tronu i upadkiem Saula mógł powiedzieć, że Bóg utwierdziłby panowanie domu Saula nad Izraelem na wieki, jeśli w Rdz 49,10 przywilej ten został przyobiecany plemieniu Judy (a nie Beniamina, z którego pochodził Saul)? Oczywiście Pan zaplanował ustanowienie króla nad Izraelem, co wyraźnie stwierdza Pwt 17,14. Jeśli jednak ród, który miał dzierżyć berło władzy wywodził się z plemienia Judy, to dlaczego Bóg - z perspektywy czasu i ku rozczarowaniu Saula - mógł powiedzieć, że to Saul ma zostać królem?

Rozwiązania tego problemu nie należy szukać w niezdecydowanej postawie Samuela wobec Saula, ponieważ wyraźnie widać, że Saul od początku był także wybrańcem Boga (1 Sm 9,16; 10,1.24; 12,13).

Pan dozwolił, aby wybór ludu padł na człowieka, którego zewnętrzne cechy od razu wywarły na ludziach pozytywne wrażenie. Królestwo Saula było wyłącznie królestwem ziemskim, z całym jego przepychem i widowiskowością, które tak bardzo imponują zwykłym śmiertelnikom.

Niestety, Saul nie był skłonny rządzić w pokornej uległości wobec praw, zarządzeń i przykazań pochodzących z góry. Dając ostateczny dowód swojej postawy, postanowił nie czekać do czasu wyznaczonego przez Samuela. Gdy Saul przyjął na siebie obowiązki kapłana, łamiąc swój królewski status, Bóg uznał, że nie dotrzyma obietnicy, jaką złożył, wyznaczając go na króla.

Królestwo, jakie Samuel ustanowił pod Bożym kierownictwem było wyjątkowe. Była to teokracja; monarchia izraelska miała funkcjonować na mocy autorytetu i suwerenności samego Jahwe. Kiedy naruszone zostały warunki tego przymierza, zachwiał się cały „sposób [sprawowania] królestwa" (1 Sm 10,25).

Choć takie wyjaśnienie może być wystarczające na krótką metę, jak poradzić sobie z kwestią tego, że Bóg obiecał królestwo rodowi z plemienia Judy a nie synowi Kisza Bieniamity? Czy Bóg rzeczywiście dałby rodzinie Saula władzę nad częścią a nawet całym narodem, gdyby Saul okazał posłuszeństwo i zachował Jego przykazania? A może autor, a zatem i sam Bóg, traktowali oba południowe plemiona Judy i Beniamina jako jedno? W takim przypadku, obietnica złożona Judzie mogła się spełnić równie dobrze na Saulu, jak i na Dawidzie.

[5] Monarchia obok pewnych zalet miała także istotne wady wskazywane przez Biblię. W 1 Sm 8,7: „Mnie odrzucają jako króla nad sobą (...)" - te słowa wypowiedział Bóg wobec żądań Izraelitów, aby ustanowić króla. Monarchia nie była konieczna do doświadczania Bożego błogosławieństwa, jak dowiodła wcześniej ustanowiona w Izraelu teokracja, czyli władza Boga realizowana przez proroków, kapłanów i sędziów. Monarchiczne żądania narodu w jakimś stopniu wynikały z ludzkiej grzeszności, braku wiary i konformizmu wobec świata (przyp. red.).

Samo Pismo Święte potwierdza, że plemiona Beniamina i Judy uważano za jedno plemię: 1 Krl 11,36 mówi: „Jego zaś synowi [Salomona] dam jedno pokolenie, aby przez to zachować przed sobą ród mego sługi, Dawida, po wszystkie czasy w Jeruzalem". Jeśli te dwa plemiona mogły być później traktowane jako „jedno", nie można mieć nic przeciwko wcześniejszemu zastosowaniu podobnego zabiegu.

Ostatecznie jest to jedno z tych pytań, których nie da się do końca rozwiązać, ponieważ potrzebujemy informacji, które znajdują się w umyśle samego Boga. Wydaje się jednak rzeczą istotną, aby zaproponować przynajmniej kilka propozycji.

Innym możliwym rozwiązaniem jest uznanie, że Bóg mógł rzeczywiście pragnąć, aby to Juda, a więc w końcu Dawid, panował nad Izraelem. Istnieje jednak możliwość, że ród Saula otrzymałby 10 plemion północnych po podziale królestwa Izraela, co Bóg, w swej wszechwiedzy, mógł przewidzieć. Takie wyjaśnienie byłoby równie łatwe do przyjęcia.

Jednak najlepiej założyć, że Bóg zgodził się wyznaczyć Saula na króla, szanując wolę ludu. Choć Pan zgodził się, nie był to przejaw Jego własnej woli; po prostu dopuścił, aby tak się stało. Ostatecznie, sprawdziło się to, czego Bóg spodziewał się od początku: na charakterze Saula była skaza, która doprowadziła do jego upadku. Tym niemniej, można opisać Saula, odnosząc się do tego, kim mógł się stać w królestwie Boga i w królestwie Izraela, gdyby nie owa skaza.

Da się także połączyć oba te rozwiązania – można więc uznać, że w ramach dopustu, Bóg mógł utwierdzić na wieczność władzę Saula nad 10 północnymi plemionami, nie odmawiając domowi Judy prawa do dwóch południowych plemion, zgodnie z obietnicą w Rdz 49,10. Interesujące potwierdzenie tej możliwości zawiera 1 Krl 11,38, gdzie król Jeroboam otrzymuje obietnicę trwałej dynastii, na podobieństwo obietnicy, jaką Bóg złożył królowi Dawidowi. Skoro obietnica skierowana do Jeroboama w żaden sposób nie unieważniała tego, co Bóg wcześniej obiecał plemieniu Judy i domowi Dawida, również i w przypadku Saula Bóg mógł dotrzymać obietnicy. Tak jak Jeroboamowi, tak też i Saulowi Bóg przyrzekł 10 plemion północnych.

Ostatnia możliwość zakłada, że Saul otrzymał prawdziwą, choć hipotetyczną obietnicę trwałej dynastii nad (północnym) Izraelem. Jednak Pan z pewnością wiedział, że Saul nie sprosta wyzwaniu, które przed nim postawił. Bóg wybrał go, ponieważ chciał, aby posłużył jako negatywny przykład stanowiący przeciwieństwo Dawida, którego postępowanie było tak odmienne. Można więc uznać ten wybór za przygotowanie gruntu do ustanowienia prawowitego królestwa, jakie Bóg miał zawsze w swoich planach.

Zobacz również komentarz do 1 Sm 8–12.

15,11 Czy Bóg zmienia zdanie?

Zobacz komentarz do Rdz 6,6; 1 Sm 15,29.

15,18 Wybij do nogi grzeszników![6]

Pogląd, że Bóg Starego Testamentu jest Bogiem miłości i miłosierdzia podważa się przede wszystkim w oparciu o Boże przykazanie zabijania wszystkich mężczyzn, kobiet i dzieci należących do siedmiu lub ośmiu narodów kananejskich. Jak to możliwe, że Bóg pochwalał ludobójstwo całej grupy ludzi?

Próby osłabienia wymowy tego nakazu lub złagodzenia jego brutalnej rzeczywistości są od samego początku skazane na porażkę. Boże nakazy są zbyt jasne i zbyt wiele tekstów mówi o skazaniu całych grup ludności na zniszczenie: Wj 23,32-33; 34,11-16 oraz Pwt 7,1-5; 20,16-18.

W większości takich sytuacji pojawia się pojęcie *ḥerem*, charakterystyczne jedynie dla Stare-

[6] Za Biblią Warszawską 1975 (przyp. tłum.).

go Testamentu. Oznacza ono „klątwę", „to, co zostało obłożone klątwą" lub „to, co było przeznaczone na zniszczenie". Zasadniczym sensem tego pojęcia jest „odłączenie"; jednak stan taki nie był wynikiem pozytywnego pojęcia uświęcenia, polegającego na wyłączeniu kogoś lub czegoś z powszedniego użytku i oddanie tej osoby lub rzeczy na służbę i chwałę Boga. W tym przypadku chodziło o coś zupełnie przeciwnego: wyłączenie w celu zniszczenia.

Bóg przeznaczał takie rzeczy lub osoby na zniszczenie, ponieważ stanowczo i niewzruszenie przeszkadzały one lub sprzeciwiały się realizacji Jego planów przez dłuższy czas. Takie „przeznaczenie na zniszczenie" stosowano w Starym Testamencie raczej rzadko. Było ono zarezerwowane dla łupów w południowym Kanaanie (Lb 21,2-3) oraz miast: Jerycha (Joz 6,21), Aj (Joz 8,26), Makkedy (Joz 10,28) i Chasor (Joz 11,11).

W skierowanej do Abrama zadziwiającej przepowiedni, Bóg oznajmił mu, że jego potomkowie zostaną wygnani i będą cierpieć ucisk przez 400 lat (zaokrąglenie 430 lat), zanim Bóg wyprowadzi ich z kraju niewoli. Powodem takiego długiego oczekiwania, jak wyjaśnia Rdz 15,13-16, był fakt, że „jeszcze nie wypełniła się miara winy Amorytów [Kananejczyków]"[7]. Tak więc Bóg czekał, podczas gdy Amalekici i inne plemiona kananejskie powoli powiększały swoją winę, mnożąc grzeszne uczynki. Bóg nigdy nie śpieszył się, aby wylać na nich swój gniew; w swej łasce i miłosierdziu czekał, aż się nawrócą i przestaną pędzić ku samounicestwieniu.

Nie znaczy to bynajmniej, że Izraelici nie mieli nic na sumieniu. Pwt 9,5 stawia sprawę jasno: „Nie dzięki twojej sprawiedliwości ani prawości serca twojego ty przychodzisz wziąć ich kraj w posiadanie, lecz z powodu niegodziwości tych ludów".

Narody te zostały oddzielone, aby zapobiec zepsuciu Izraela i reszty świata (Pwt 20,16-18). Kiedy naród zaczyna składać bożkom ofiary całopalne z własnych dzieci (Kpł 18,21) i oddaje się sodomii, współżyje ze zwierzętami oraz dopuszcza się innych obrzydliwości (Kpł 18,25.27-30), nadchodzi dzień, w którym skończy się Boża cierpliwość i miłosierdzie.

Podobnie jak chirurg nie waha się amputować kończynę dotkniętą gangreną, nawet jeśli musi przy okazji odciąć kawałek zdrowej tkanki, tak samo musi postąpić Bóg. Nie jest to przykład czynienia zła, aby osiągnąć dobro; to usuwanie raka, który mógłby zarazić resztę społeczeństwa, a ostatecznie zniszczyć pozostałe dobro.

Bóg mógł równie dobrze wykorzystać w tym celu zarazę, klęski żywiołowe, głód, choroby lub cokolwiek innego. Posłużył się jednak narodem wybranym, aby ukazać swoją potęgę, jednak zarzucanie Bogu okrucieństwa jest w tym przypadku równie niesprawiedliwe, co w odniesieniu do powszechnego biegu losów świata, gdzie dochodzi do takich samych nieszczęść.

Uwzględniając działania opatrzności Bożej, uznajemy, że poszczególni ludzie mają udział w życiu swoich rodzin i narodów. Z tego powodu, każdy z nas, ma udział zarówno w nagrodach, jak i karach odnoszących się do rodzin lub narodów. Naturalnie dotyczy to także tak zwanych niewinnych ludzi; jednak nawet ten argument zakłada naszą wszechwiedzę, której przecież nie posiadamy. Gdyby w pogańskich narodach kananejskich oszczędzono kobiety i dzieci, ile czasu minęłoby, zanim pojawiłoby się kolejne pokolenie dorosłych podobne do swych przodków?

Dlaczego Bóg był tak nieustępliwy wobec Amalekitów? Kiedy Izraelici z trudem pokonywali pustynię, zmierzając do Kanaanu, Amalekici napadali na słabych, chorych oraz starszych i brutalnie ich mordowali. Mojżesz przypominał: „Pamiętaj, co ci uczynił Amalek w drodze, gdyś wyszedł z Egiptu. Zaszedł ci drogę i napadł na wszystkich osłabionych, na twoje tyły, gdyś ty był

[7] Za Biblią Poznańską 1975 (przyp. tłum.).

zmęczony i wyczerpany, on Boga się nie lękał" (Pwt 25,17-18).

Niektórzy komentatorzy zwracają uwagę, że Amalekici nie dopuszczali się jedynie grabieży czy walki o ziemię; atakowali oni naród wybrany, aby zdyskredytować żywego Boga. Niektórzy dostrzegają oznaki nieustępliwej wrogości Amalekitów w całym Starym Testamencie, łącznie z największym bestialstwem zaplanowanym z inicjatywy Hamana, aby w jednym dniu zabić wszystkich Żydów mieszkających na terenie imperium perskiego (Est 3,8-11). Wielu uważa, że i Haman był Amalekitą. Jego postępowanie byłoby zatem ostatecznym dowodem głęboko zakorzenionej w tym narodzie nienawiści do Boga, która ujawniła się wobec wybranego przez Niego narodu, wybranego po to, aby sprowadzić błogosławieństwo na cały świat.

W Lb 25,16-18 oraz 31,1-18 Izrael otrzymał również nakaz toczenia wojny, by wytępić wszystkich Madianitów z wyjątkiem małych dziewczynek, ponieważ naród ten sprowadził ich na drogę bałwochwalstwa i niemoralności. Nie tyle chodziło o sam kontakt z cudzoziemcami, co o zagrożenie, jakie stanowili dla relacji Izraela z Bogiem. Dlatego też z Bożego nakazu Izraelici mieli złamać potęgę Madianitów, zabijając wszystkie dzieci płci męskiej oraz kobiety, które obcowały już z mężczyzną i mogły jeszcze rodzić.

Teksty Pwt 2,34; 3,6; 7,1-2 oraz Ps 106,34 dostarczają kolejnych przykładów zastosowania zasady *ḥerem*, na mocy której mieszkańcy Kanaanu mieli być przeznaczeni na bezwarunkową ofiarę dla Boga.

Zobacz również komentarz do Lb 25,7-13; 2 Krl 6,21-23.

15,22 Czy Bóg znajduje upodobanie w ofiarach?

Choć niektóre teksty biblijne zawierają zalecenia dotyczące składania ofiar całopalnych lub codziennych dla Boga (np. Wj 29,18.36; Kpł 1 – 7), inne wydają się dyskredytować wszelkie ofiary, podobnie jak 1 Sm 15,22. Jak pogodzić ze sobą tę pozorną sprzeczność?

Bóg nie czerpie satysfakcji z zewnętrznego aktu ofiary. Co więcej, skarży się: „Nie chcę przyjmować cielca z twego domu ni kozłów ze stad twoich. (...) Gdybym był głodny, nie musiałbym tobie mówić, bo mój jest świat i to, co go napełnia" (Ps 50,9.12).

Dawid również otrzymał gorzką lekcję na ten temat. Po tym, jak zgrzeszył z Batszebą i otrzymał upomnienie od proroka Natana, Dawid wyznał: „Moją ofiarą, Boże, duch skruszony, nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym" (Ps 51,19). Gdy Dawid zrozumiał, że Bóg patrzy przede wszystkim na serce, mógł powiedzieć: „Wtedy będą Ci się podobać prawe ofiary, dary i całopalenia, wtedy będą składać cielce na Twoim ołtarzu" (Ps 51,21).

Wypowiedź Samuela potwierdza orędzie proroków: powierzchowne akty kultu i rytuały, wykonywane bez ducha posłuszeństwa, nie mają zasadniczo żadnej wartości w oczach Bożych ani nie przynoszą pożytku ofiarodawcy.

Dlatego też prorok Izajasz ganił naród za pusty rytualizm. Jaki sens, ubolewał prorok, mają wszystkie ofiary, święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań i wydeptywanie dziedzińców świątyni Pańskiej? Dla Boga cała ta gorliwość jest do tego stopnia bezwartościowa, że stwierdza, iż to wszystko już Mu obrzydło (Iz 1,11-15). Zamiast tego potrzeba nawrócenia serca, aby przygotować się na spotkanie z Bogiem. Izajasz nawołuje: „Obmyjcie się, czyści bądźcie! (...) Chodźcie i spór ze Mną wiedźcie! – mówi Pan. Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna" (Iz 1,16.18). Dopiero wtedy będzie można składać ofiary miłe Bogu.

Jeremiasz wypowiada tę samą skargę. „Nie podobają Mi się wasze całopalenia, a wasze krwawe ofiary nie są Mi przyjemne" (Jr 6,20). Ufność, jaką naród wybrany pokładał w pustych rytuałach, była tak złudna, że w dalszych słowach

Jeremiasz przypomina, iż Bóg wcale nie domagał się ofiar, gdy wyprowadził swój lud z Egiptu (Jr 7,22). Pragnął jedynie, aby Mu zaufali. Zawsze istniała jednak pokusa, by uczestnictwo w uroczystościach w świątyni, bezduszny rytualizm albo duma z posiadania Słowa Bożego stały się ważniejsze niż aktywna odpowiedź na to Słowo (Jr 7,9-15.21-26; 8,8-12).

Nie mniej stanowcze były napomnienia Ozeasza (Oz 6,6) i Micheasza (Mi 6,6-8). Pokusa powierzchownego przeżywania religii i odwoływanie się do niej tylko w sytuacjach wyjątkowych była czymś znanym aż za dobrze.

Upomnienie Samuela należy do tej samej grupy zarzutów. Jego treść ujęto w ramy poezji, podobnie jak niektóre z wypowiedzi przytoczonych wcześniej, nadając mu przy tym formę przysłowia. Wynikającą z niego prawdę moralną należy rozumieć w sensie względnym. Często przysłowie kryło w sobie wezwanie do ustawienia priorytetów. Dlatego też należy je odczytywać w sensie „najpierw to, a potem tamto". Oczywiście ta „lepsza" część przysłowia jest ukazana jako wyraźny priorytet. Z tego nie wynika jednak, że to, czemu się zaprzecza lub czego nie uznaje się za „lepsze", jest przez Boga odrzucane. Taka argumentacja byłaby dowodem ignorowania struktury przysłowia.

Bóg przyjmuje ofiary, ale nie pragnie ich kosztem pełnego posłuszeństwa wobec swego Słowa ani jako namiastki osobistej relacji opartej na miłości i zaufaniu. Ofiary wchodziły jednak w zakres ekonomii Starego Testamentu. Ofiary ze zwierząt nie są już dziś potrzebne, ponieważ naszą ofiarą był Chrystus, ofiarowany raz na zawsze (Hbr 10,1-18). Tym niemniej, zasada pozostaje taka sama: jaki jest sens dokonywania zewnętrznych aktów religijnych, jeśli taka religijna aktywność nie jest zakorzeniona w posłuszeństwie serca w wierze? Prawdziwa religijność ma swoje źródło w sercu, a nie w aktach kultu czy w szatach liturgicznych i obrzędach!

Zobacz również komentarz do Ps 51,18-19.21.

15,29 Czy Bóg rzeczywiście nie zmienia zdania?

W niniejszym wersecie mamy wyraźne stwierdzenie na temat prawdomówności i niezmienności Boga. Jednak w innych miejscach Starego Testamentu czytamy o tym, że Bóg czegoś żałował i że zmieniał zdanie. Czy zatem Bóg zmienia zdanie? Jeśli tak, czy to podważa Jego prawdomówność lub Jego niezmienny charakter? Jeśli nie, jak należy rozumieć takie fragmenty Starego Testamentu?

Na początek łatwo można znaleźć potwierdzenie, że istota i charakter Boga, a więc Jego zdecydowana wola karania grzechu i nagradzania cnoty, pozostają niezmienne (por. Ml 3,6). Są to absolutne i bezwarunkowe prawdy, których naucza Pismo Święte. Nie oznacza to jednak, iż wszystkie Jego obietnice i ostrzeżenia są w równym stopniu bezwarunkowe. Wiele z nich opiera się na wyraźnym albo domyślnym warunku.

Klasycznym przykładem takiego warunkowego nauczania jest Jr 18,7-10: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wyplenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciw któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać. Innym razem postanawiam, by jakiś naród lub królestwo utwierdzić i rozkrzewić. Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło, nie słuchając mojego głosu, będę żałował pomyślności, jaką postanowiłem go obdarzyć".

Ta zasada jasno wyraża warunek, stanowiący podstawę większości Bożych obietnic i gróźb, nawet wtedy, gdy nie jest on wyraźnie sformułowany, tak jak w przypadku Jonasza. Dlatego też, kiedykolwiek Bóg nie spełnia obietnicy ani nie realizuje groźby, którą zapowiedział, jest na to oczywiste wyjaśnienie: we wszystkich takich przypadkach zmiana nie dokonała się w Bogu, ale w człowieku albo w narodzie.

Oczywiście niektóre z Bożych obietnic są bezwarunkowe, ponieważ opierają się wyłącznie

na Jego miłosierdziu i łasce. Należą do nich: przymierze dotyczące żywiołów po potopie (Rdz 8,22); obietnica zbawienia w wielokrotnie powtarzanym przymierzu zawartym z Abrahamem, Izaakiem, Jakubem i Dawidem; obietnica Nowego Przymierza; oraz obietnica nowego nieba i nowej ziemi.

Jakaż więc zmiana dokonała się w Bogu, że w 1 Sm 15,11 czytamy takie oto słowa: „Żałuję tego, że Saula ustanowiłem królem, gdyż ode mnie odstąpił i nie wypełniał moich przykazań". Jeśli Bóg jest niezmienny, dlaczego „żałował", że uczynił Saula królem?

Bóg nie jest bezdusznym automatem, który nie potrafi reagować na innych; jest On żyjącą osobą, która faktycznie reaguje na innych, podobnie jak my reagujemy na siebie nawzajem, ale w znacznie bardziej autentyczny sposób. Dlatego też słowo *żałować*, występujące w tym wersecie oraz w innych miejscach Pisma Świętego, użyte jest w odniesieniu do dwóch różnych pojęć. Pierwsze, opisuje reakcję Boga na poszczególne osoby, natomiast drugie, wyraża Jego wierność samemu sobie oraz własnym myślom i planom.

Wspomniany werset stwierdza więc, że Bóg zmienił swoje postępowanie wobec Saula, aby pozostać wierny swojej istocie i charakterowi. Żal Boga nie jest, w przeciwieństwie do żalu odczuwanego przez ludzi, dowodem niezdecydowania. To raczej przejaw zmiany Bożego postępowania wobec danego człowieka, w odpowiedzi na zmianę, jaka w nim zaszła. A zatem to w Saulu dokonała się zmiana. Problemem było jego wybiórcze posłuszeństwo, jego krnąbrne serce i pożądliwość.

Twierdzenie, iż Bóg jest niezmienny, nie jest równoznaczne z uznaniem, że nie może On doświadczać żalu, smutku czy bólu. Gdyby Boża niezmienność miała oznaczać transcendentne oderwanie od ludzi i wydarzeń, byłby to stan okupiony ogromną ceną. W rzeczywistości Bóg wchodzi w relacje z ludźmi, dając tym samym dowód, iż pragnie reagować na postępowanie każdego człowieka na płaszczyźnie etycznej, gdzie człowiek okazuje swoją postawę wobec woli Bożej.

Kiedy grzech lub nawrócenie zmieniają naszą relację z Bogiem, Jego zmieniające się reakcje w stosunku do nas w żadnym stopniu nie wpływają na stan zasadniczej szczęśliwości, jakiej Bóg doświadcza w swej istocie, podobnie jak bóstwo Chrystusa nie miało wpływu na Jego zdolność rzeczywistego cierpienia na krzyżu za nasze grzechy.

Zobacz również komentarz do Rdz 6,6; Jon 4,1-2.

16,1-3 Czy Bóg aprobuje oszustwo?

Na pierwszy rzut oka, Bóg zdaje się nakłaniać Samuela do kłamstwa albo przynajmniej do podstępu. Czy oznacza to, iż w pewnych okolicznościach Bóg pochwala uciekanie się do kłamstwa, aby osiągnąć większe dobro?

Mówienie nieprawdy jest zawsze złem moralnym. Pismo Święte nigdy nie usprawiedliwia mówienia kłamstwa ani półprawdy. Wynika to z faktu, że Bóg jest prawdomówny i z natury jest samą prawdą. Jakiekolwiek odstępstwo od prawdy byłoby dla Niego zaprzeczeniem siebie samego jako Boga.

Cóż zatem powiedzieć na temat Bożej rady udzielonej Samuelowi, który czuje opory przed namaszczeniem Dawida, wiedząc, że Saul już pała zazdrością i gotów jest zabić proroka Samuela, gdyby ten ośmielił się namaścić kogoś innego zamiast niego? Czy Boża rada jest tylko „pretekstem", jak twierdzą niektórzy komentatorzy? Czy jest to raczej milcząca zgoda na mówienie nieprawdy w trudnej sytuacji?

Najważniejsze znaczenie ma w tym wypadku wyraz *jak*. Samuel nie kwestionował tego, czy powinien iść ani nawet czy powinien namaścić tego, którego wybrał Bóg; chciał jedynie wiedzieć jak miał tego dokonać. Bóg poradził mu, aby zabrał ze sobą ofiarę, co Saul, czy ktokolwiek inny,

mógł uznać za dobre uzasadnienie pobytu Samuela w tak odległej okolicy, w oczywisty sposób znajdującej się poza terenem, gdzie Samuel zwykle sprawował swoją posługę. Mógł zatem powiedzieć, że przyszedł w te strony, by złożyć ofiarę. Gdyby Saul spotkał Samuela i zapytał go, co robi w tej okolicy o tej porze, Samuel odpowiedziałby zgodnie z prawdą: „Przybywam złożyć ofiarę Panu".

Niektórzy mogą postawić zarzut, że jest to półprawda. A czy mówienie półprawdy nie jest równoznaczne z mówieniem kłamstwa lub podstępem? W tym momencie warto odwołać się do rozważań Johna Murraya[8]. Murray zwrócił uwagę na to, że Saul utracił prawo do poznania *całej* prawdy, jednak nie oznacza to, iż Samuel, lub ktokolwiek inny, kiedykolwiek miał lub ma prawo kłamać. Wszystko, co powiedział Samuel, musiało być zgodne z prawdą. Tym niemniej, w zaistniałych okolicznościach Samuel nie miał moralnego obowiązku mówić wszystkiego, co wiedział. Jedynie wtedy, gdy mamy do czynienia z ludźmi, którzy mają prawo wiedzieć i celowo ukrywamy część lub całą prawdę, postępowanie takie kwalifikuje się jako kłamstwo, a mówienie półprawdy staje się oszustwem.

Z zasady tej korzystamy w życiu codziennym, gdy małe dziecko zbyt wcześnie pyta nas o sprawy seksu albo gdy osoba chora lub w podeszłym wieku prosi lekarza o informacje na temat swej choroby, albo o rokowania na wyzdrowienie. Odpowiedź w takich wypadkach powinna być prawdziwa, jednak bez wchodzenia w szczegóły, na które dana osoba nie jest jeszcze gotowa ze względu na swój wiek albo z powodu wpływu, jaki poznanie całej prawdy mogłoby mieć na pragnienie wyzdrowienia.

Ktoś mógłby uznać, że chodzi więc tylko o to, aby nie oszukiwać w *słowach*, podczas gdy oszukiwanie w *czynach* jest dozwolone. Tak jednak wcale nie jest. Bóg miał prawo wyznaczyć Samuelowi drugą misję, tzn. złożenie ofiary, która wcale nie była oszustwem, lecz posługą, jaką zwykle pełnił. Saul nie miał prawa wiedzieć o wszystkich innych działaniach, które Samuel miał do wykonania podczas tej misji - Bóg nie „oszukuje" nas, nie wyjawiając nam wszystkiego, co wie!

Jedyne wyjątki od zasady zakazującej oszustwa występują na terenie działań wojennych i w sporcie. Na przykład: strony będące w stanie wojny biorą pod uwagę fakt, że niektóre ruchy wroga są podejmowane, aby celowo zmylić i odwrócić uwagę przeciwnika. Podobnie w futbolu amerykańskim, gdy zawodnicy gromadzą się na krótką naradę przed akcją i kapitan drużyny mówi do jednego z nich: „Ty, Kowalski, pobiegniesz prawą stroną, udając, że masz piłkę", wtedy ten nie protestuje: „Nie ma mowy. Albo biegnę z piłką albo nic z tego. Jestem chrześcijaninem i nigdy nie oszukuję". Wiadomo, że symulacja i odwracanie uwagi przeciwnika należą do przyjętych elementów tego sportu.

W każdej innej sytuacji trzeba się trzymać prawdy. Tylko wtedy, gdy ktoś traci prawo do poznania całej prawdy można ukryć część informacji; jednak pod żadnym pozorem nie wolno mówić nieprawdy. Dlatego też, gdy w czasie II wojny światowej hitlerowcy pytali, czy ktoś ukrywa Żydów, należało udzielać jak najmniej informacji, z których żadne nie mogły być kłamstwem, równocześnie ukrywając Żydów, najlepiej jak się dało.

Zobacz również komentarz do Wj 1,15-21; 3,18; Joz 2,4-6.

16,10-11 Czy Jesse miał siedmiu czy ośmiu synów?

Zobacz komentarz do 1 Krn 2,13-15.

[8] John Murray, *Principles of Conduct: Aspects of Biblical Ethics* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1957), s. 139-141.

16,14 Zły duch od Pana?

Gdy tylko prorok Samuel namaścił Dawida na następnego króla, król Saul został pozbawiony ducha Pańskiego i zaczął miewać okropne napady melancholii, które przypisywano złemu duchowi zesłanemu przez Boga.

Duch Pański opanował Saula, gdy ten został królem narodu (1 Sm 10,6.10; 11,6). Nie jest dokładnie wyjaśnione, jakie były skutki obecności ducha Pańskiego u Saula, jednak wydaje się, że obejmowały one dar przewodzenia, mądrości i rozwagi w sprawach cywilnych, oraz ducha męstwa i odwagi. Obecność tych darów można wywnioskować na podstawie faktu, że gdy tylko Saul został namaszczony na króla, natychmiast wyzbył się wcześniejszej nieśmiałości i małomówności, które wcześniej towarzyszyły mu w sytuacjach publicznych. Oczywiste jest, że Saul nie posiadał naturalnego talentu do przewodzenia, ponieważ gdyby tak było, nie chowałby się w taborze, wiedząc, jaki będzie wynik (1 Sm 10,22). Kiedy jednak duch Pański opanował Saula na wieść o zapowiadanym okaleczeniu mieszkańców Jabesz w Gileadzie (1 Sm 11) i ten rozesłał po kraju wezwanie, aby wszyscy zdolni do walki mężczyźni stawili się, wiadomość, że wezwał ich ktoś taki jak Saul wprawiła mieszkańców Izraela w takie osłupienie, iż zebrali się tłumnie. Bóg nagle obdarzył Saula „duchem Pańskim" (1 Sm 11,6) i przez 26 lat był on wielkim przywódcą (1 Sm 14,47-48).

Wszystko to jednak zniknęło równie nagle, jak się pojawiło – wraz z odebranym duchem Pańskim Saul utracił dar przewodzenia.

Kim jednak był ów zły duch, o którym jest mowa w omawianym tu wersecie oraz w 1 Sm 18,10 i 19,9? Starożytny historyk Józef Flawiusz wyjaśnił tę kwestię w następujący sposób: „Co się tyczy Saula, to jakiś dziwny, demoniczny chaos ogarnął go, przywodząc go niemalże do uduszenia" (*Antiquities.* 6.2.2.). Również Keil i Delitzsch za przyczynę przypadłości Saula uznawali opętanie przez demona. Ich zdaniem:

> (...) nie było to jedynie wewnętrzne uczucie przygnębienia wywołane odrzuceniem, o którym mu powiedziano, (...) ale wyższa siła zła, która opanowała go i nie tylko pozbawiła spokoju duszy, lecz ponadto wzbudzała taki zamęt w jego uczuciach, myślach i wyobraźni, że doprowadzało go to nawet do szaleństwa. Ów demon nazwany jest „złym duchem zesłanym przez Pana", ponieważ Bóg wysłał go w ramach kary[9].

Zdaniem innych komentatorów zły duch był posłańcem, spełniającym podobną rolę co duch opisany w 1 Krl 22,20-23. Tamten nieokreślony posłaniec działał za Bożym przyzwoleniem.

Trzecia propozycja zakłada, że ów zły duch był „duchem niezadowolenia", którego Bóg wzbudził w sercu Saula z powodu jego nieustannego braku posłuszeństwa.

Jakakolwiek była natura tej przypadłości oraz jej przyczyna, jednym ze środków, które potrafiły chwilowo uśmierzyć wywoływane przez nią cierpienia była muzyka. Gra Dawida na harfie łagodziła szaleństwo Saula, sprawiając, że na nowo odzyskiwał kontrolę nad swymi emocjami i zachowaniem (1 Sm 16,14-23).

Wszystko to stało się raczej z Bożego dopustu niż na skutek zrządzenia Bożego, ponieważ Bóg nie może być sprawcą zła. Nie da się jednak z całą pewnością określić dokładnego źródła cierpień Saula. Pan mógł posłużyć się posłańcem, a nawet równie dręczącym poczuciem niepokoju i niezadowolenia. Jeśli jednak Saul naprawdę był człowiekiem wierzącym – a sądzę, iż jest dość dowodów przemawiających za tym, że tak właśnie było – wtedy trudno zrozumieć, jak mógł być opętany przez demona. Jednak kwestia, czy osoby wierzące mogą być opętane przez złe duchy jest nadal przedmiotem dyskusji teologów.

---

[9] Johann Karl Friedrich Keil i Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Books of Samuel* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1950), s. 170.

17,12-14 Czy Jesse miał siedmiu czy ośmiu synów?

Zobacz komentarz do 1 Krn 2,13-15.

17,49 Kto zabił Goliata?

W 17 rozdziale 1 Księgi Samuela oraz w 1 Sm 21,10 jest napisane, że to Dawid zabił Goliata; jednak według 2 Sm 21,19, człowiekiem tym był Elchanan. Niemożliwe jest, aby oba te fragmenty były zgodne z prawdą. A kim był Lachmi, o którym mówi 1 Krn 20,5?

Choć niektórzy próbowali wyjaśnić tę sprzeczność, sugerując, że Elchanan mogło być imieniem tronowym Dawida, byłoby rzeczą bardzo dziwną, gdyby tekst będący podsumowaniem dokonań walecznych żołnierzy Dawida, wspominał go pod jakimś innym imieniem.

Ostateczny wniosek całej tej dyskusji jest taki, że to Dawid zabił Goliata a Elchanan zabił brata Goliata, jak wynika z 1 Krn 20,5. Problem stanowi zatem 2 Sm 21,19. Na szczęście da się odtworzyć pierwotne sformułowanie tego tekstu poprzez poprawnie zachowany tekst z 1 Krn 20,5.

Kopista przepisujący werset 2 Sm 21,19 popełnił trzy błędy: (1) Odczytał znak dopełnienia bliższego, który pojawia się tuż przed imieniem olbrzyma, którego zabił Elchanan, tzn. Lachmiego, jakby to było słowo „Bet", otrzymując wyraz „Betlejemita" przez połączenie „Bet" z „Lahmi". (2) Źle odczytał też słowo „brat" (hebrajskie *'āḥ*) jako znak dopełnienia bliższego (hebrajskie *'ēṯ*) występujący przed Goliatem, w ten sposób sugerując, że to on został zabity, ponieważ był on teraz dopełnieniem bliższym czasownika, zamiast, jak należało to rozumieć, „bratem Goliata". (3) W złym miejscu umieścił słowo „Oregim"[10] oznaczające „tkacze", otrzymując „Elchanan, syn Jair-Oregim", czyli wysoce nieprawdopodobne wyrażenie: „Elchanan, syn lasów [zamieszkanych przez] tkaczy. Wyraz „oregim" powinien jednak odnosić się, tak ma to miejsce w 1 Krn 20,5, do włóczni: „a drzewce jego włóczni były jak wał tkacki"[11].

Elchananowi przypisana jest zasługa zabicia Lahmiego, brata Goliata; jednak to Dawid pozostaje bohaterem, który zabił Goliata.

17,55-58 Dlaczego Saul pytał, kim jest Dawid?

Pytania Saula co do tożsamości Dawida w 1 Sm 17 stwarzają trudność w świetle rozdziału 16, a szczególnie 1 Sm 16,14-23. Na podstawie rozdziału 16 można by przypuszczać, że przed zabiciem Goliata przez Dawida, Saul zdążył poznać go już dość dobrze.

Tradycyjny sposób rozwiązania tego dylematu w kręgach chrześcijan spoza nurtu ewangelikalnego (por. przypis tłum. w podrozdziale nt. 1 Sm 8 - 12) opiera się na założeniu, że obie relacje powstały w ramach dwóch niezależnych tradycji. Takie wyjaśnienie usuwa przyczynę zamieszania w kwestii tego, czy pojawienie się Dawida na dworze króla nastąpiło przed podbojem Filistynów, ponieważ zakłada, że obie historie pochodzą z różnych źródeł i ich celem nie jest opisanie tego, co się naprawdę wydarzyło, a jedynie przekazanie pewnej prawdy. Jednak takie rozwiązanie problemu niezbyt odpowiada tym, którzy przyjmują twierdzenia zawarte w Biblii w sposób bardziej dosłowny. Tak więc trudność pozostaje: jak to możliwe, że Saul - podobnie jak

[10] W polskich tłumaczeniach słowo to jest umieszczone zgodnie z kolejnością występującą w 1 Krn 20,5 (przyp. tłum.).

[11] Por. Barton Payne J., *1 Chronicles* w: *The Expositor's Bible Commentary,* t. IV, red. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1988), s. 403-404. Gleason L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), s. 178-179.

Abner - nie wiedział, kim jest młodzieniec, który nosił jego zbroję i był jego nadwornym harfistą?

Niektórzy przyczynę tej sytuacji upatrują w pogarszającym się stanie psychicznym Saula. Zgodnie z tym poglądem, zły duch wysłany przez Boga sprowadził na niego rodzaj choroby psychicznej, która zaburzała działanie jego pamięci. Osoby cierpiące na pewne formy manii prześladowczej lub obłąkania często nie rozpoznają nawet najbliższych przyjaciół.

Inni komentatorzy twierdzili, że zgiełk i gwar dworskiego życia, wypełnionego towarzystwem służących i pomocników, oznaczał, iż Saul mógł z łatwością zapomnieć Dawida, szczególnie jeśli minęło wiele czasu od chwili, gdy Dawid usługiwał na dworze jako muzyk do momentu zabicia Goliata. Nie wydaje się jednak, aby te dwa wydarzenie dzielił długi okres czasu. Poza tym, Dawid był stałym członkiem dworu Saula (1 Sm 16,21).

Trzecia możliwość zakłada, że Saul nie pytał o to, kim był Dawid, ponieważ dobrze go znał. W rzeczywistości Saul chciał się dowiedzieć czegoś na temat pozycji społecznej i majętności ojca Dawida, ponieważ interesowało go, z jakiego rodu pochodzi jego przyszły zięć. (Trzeba pamiętać, że komukolwiek udałoby się zabić Goliata, miał pojąć za żonę córkę Saula, zgodnie z warunkami wyzwania, które postawił król). Choć takie wyjaśnienie może tłumaczyć zachowanie Saula, czy da się je zastosować, aby uzasadnić niewiedzę Abnera? Czy należy raczej założyć, iż także on wiedział, kim jest Dawid, ale nie miał pojęcia na temat jego pozycji społecznej i pochodzenia? Być może.

Najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem, a przy tym preferowanym przez większość komentatorów, jest uznanie, że cztery wydarzenia opisane w historii Saula i Dawida w rozdziałach 16 - 18, nie są ułożone w porządku chronologicznym. Zamiast tego, zostały przestawione w ramach figury retorycznej zwanej histerologią (tzn. uwcześnieniem), polegającej na postawieniu wydarzenia chronologicznie ostatniego jako pierwszego. Przykładowo, w rozdziale 10 Księgi Rodzaju opis rozproszenia narodów pojawia się przed podaniem jego przyczyny - pomieszania języków przy budowaniu wieży Babel opisanym w rozdziale 11.

Potwierdzenie faktu, że w rozdziałach 16 - 18 kolejność została zmieniona w określonym celu znaleźć można w Kodeksie Watykańskim, rękopisie Septuaginty, gdzie brak jest w sumie 29 wersetów (1 Sm 17,21-31 oraz 17,55 - 18,5).

E.W. Bullinger sugerował, że tekst został przestawiony po to, by uwydatnić pewne fakty, przede wszystkim dotyczące ducha Pańskiego[12]. Tak więc w 1 Sm 16,1-3 Dawid zostaje namaszczony i zstępuje na niego duch Boży. Następnie, dla podkreślenia kontrastu pomiędzy przekazaniem ducha Bożego Dawidowi i odebraniem go Saulowi, pojawia się fragment 1 Sm 16,14-23 opisujący wydarzenie, które chronologicznie miało miejsce później. Według Bullingera, zgodnie z właściwą kolejnością fragment ten powinien następować po wersecie 18,9.

Fragment 17,1 - 18,9 opisuje wcześniejsze wydarzenie z życia Dawida, które wprowadzone jest tu jakby na marginesie jako ilustracja 1 Sm 14,52. Fragment ten stanowi jedynie przykład tego, co opisuje werset 1 Sm 14,52.

Cały fragment ma zatem następującą strukturę:

A 16,1-13	Dawid namaszczony na króla. Duch zstępuje na niego.
B 16,14-23	Saul odrzucony. Duch odchodzi od niego. Zaczyna go prześladować zły duch.
A 17,1 - 18,9	Dawid - wcześniejsze wydarzenia z jego życia.
B 18,10-30	Saul - Duch odchodzi i zaczyna go prześladować zły duch.

[12] E.W. Bullinger, *Figures of Speech* (1898, wyd. wznowione, Grand Rapids, Mich.: Baker, 1968), s. 706-707.

Tak więc narracja przesuwa się od Dawida do Saula, tworząc poglądowe przeciwieństwo pomiędzy duchem Pańskim a złym duchem, który prześladuje Saula. Uwaga skupia się na duchowym stanie obu bohaterów, a nie na chronologii wydarzeń.

Zbyt często Księgi Jozuego, Samuela i Królewskie określa się jako „księgi historyczne" zamiast bardziej poprawnej nazwy „prorocy wcześniejsi"[13]. Ich celem jest raczej nauczanie będące wynikiem natchnienia profetycznego niż zwykły zapis kolejności i czasu wydarzeń historycznych.

Najlepszym wyjaśnieniem powyższej kontrowersji jest więc uznanie, że teksty te ułożone są w kolejności tematycznej, a nie chronologicznej, szczególnie biorąc pod uwagę ich wymowę teologiczną.

Zobacz również komentarz do Rdz 11,1-9; 1 Sm 8 - 12.

18,10; 19,9 Zły duch od Pana?

Zobacz komentarz do 1 Sm 16,14.

19,13 Czy w domu Dawida był bożek?

Co robił bożek w domu Dawida, monoteisty, człowieka, z którego rodu miał się narodzić Chrystus? Jak jego żona Mikal weszła w posiadanie takiego przedmiotu, niezależnie od tego, jak dobre były intencje, którymi kierowała się, chroniąc męża przed swym zazdrosnym ojcem?

Dzięki podstępowi Mikal Dawid miał dość czasu, aby uciec przed żołnierzami wysłanymi, żeby go pojmać, jednak nie o to tu chodzi. Posążek opisany jest jako jeden z *t'rāpîm*, „bożków" lub „bożków domowych". Słowo to zawsze występuje w liczbie mnogiej i zwykle posążki tego rodzaju były na tyle małe, że dało się je ukryć w siodle wielbłąda (Rdz 31,19.34-35), jednak w tym wypadku wydaje się, że posąg był wielkości człowieka, ponieważ Mikal wykorzystała go, aby upozorować obecność Dawida w łóżku.

Fakt, że bożki domowe należały do dobytku Mikal, jeśli nie Dawida, jest prawdopodobnie dowodem skłonności pogańskich albo nieświadomego ulegania wpływom ówczesnej kultury. Wydaje się, że autor specjalnie podkreślił związek między Mikal i Rachelą, która ukryła *terafim* w siodle, jak opisuje Rdz 31. Każda z kobiet posłużyła się posążkiem, aby oszukać swego ojca i tym samym dać dowód większej miłości i przywiązania do męża niż do własnego ojca. Jeśli uznamy, że w przypadku Racheli *terafim* mogły nie być znakiem potwierdzającym prawo danej osoby do dziedzictwa, ale raczej bożkami, których później trzeba się było pozbyć (Rdz 35), wtedy Mikal, a co za tym idzie również i Dawid, byliby winni tego samego grzechu i potrzebowaliby pokuty i Bożego przebaczenia.

Zobacz również komentarz do Rdz 31,34.

19,19-24 Jak to możliwe, że Saul prorokował?

Szukając naturalistycznego wyjaśnienia zjawiska proroctwa w Starym Testamencie, niektórzy komentatorzy wysunęli teorię, że takie zdolności były wynikiem doświadczeń ekstatycznych, podczas których prorok znajdował się poza sferą świadomości w chwili aktu twórczego. Jednym z fragmentów, na które powołują się zwolennicy takiej tezy jest właśnie 1 Sm 19,19-24.

Poza kwestią ekstazy czy też uniesienia prorockiego, mamy tu do czynienia z dwoma innymi zagadnieniami. Czy również król mógł być prorokiem? I czy naprawdę pod wpływem silnego doświadczenia prorockiego król rozebrał się do naga?

[13] Hebr. *Nebiim riszonim* - nazwa stosowana w tradycyjnym nazewnictwie hebrajskim w odniesieniu do zbioru ksiąg występujących po Pięcioksięgu (przyp. tłum.).

Przytoczona tutaj opowieść jest dość jasna. W przypływie szału zazdrości spowodowanego popularnością i sukcesami Dawida, Saul bardzo chciał go pojmać. Niewątpliwie w owym czasie krążyły już pogłoski o tym, że Samuel namaścił Dawida na króla w miejsce panującego jeszcze Saula.

Saul wysłał trzy grupy posłańców z zadaniem pojmania Dawida, który uciekł przed Saulem i przyłączył się do Samuela przebywającego w osiedlu prorockim w Rama. Wszystkie trzy grupy napotkały gromadę proroków w uniesieniu prorockim. I za każdym razem posłańcy również zaczynali prorokować.

W końcu Saul stracił cierpliwość i sam postanowił udać się na poszukiwanie Dawida. Gdy był jeszcze w drodze, owładnął nim „duch Boży" tak, że i on wpadł w uniesienie prorockie. Później, gdy dotarł do pozostałych, zrzucił swoje szaty i przez resztę dnia i całą noc leżał w stanie ekstazy.

Każdy z trzech problemów, o których mowa w tekście wymaga komentarza w związku ze znaczeniem pewnych słów użytych zarówno w tym, jak w innych podobnych kontekstach.

Istnieje przekonanie, zgodnie z którym Grecy uważali, iż geniuszowi artystycznemu zawsze towarzyszy pewien stopień szaleństwa; tak więc ludzie będący w stanie uniesienia prorockiego również musieli doświadczać podobnej „ekstazy" - słowo to oznacza dosłownie „stać poza sobą". Poza tym, twierdzono, że zachowanie kananejskich proroków Baala na Górze Karmel było całkiem podobne do zachowania wcześniejszych proroków izraelskich.

Jednak słowo *prorokować* użyte w tym kontekście, nie oznacza „postępować gwałtownie" ani „być szalonym". Stary Testament wyraźnie odróżnia proroków kananejskich od tych, którzy działali z natchnienia Bożego.

Na potwierdzenie tezy, że prorokowanie wiązało się z chwilowym szaleństwem i przebywaniem w innym stanie świadomości wykorzystywano tylko trzy fragmenty Starego Testamentu. Owe trzy fragmenty opisują jednak to, jak proroków postrzegali inni ludzie, a nie punkt widzenia Boga czy źródło ich natchnienia. W 2 Księdze Królewskiej 9,11 młody prorok wysłany przez Elizeusza, aby namaścić Jehu na króla, nazwany jest „szaleńcem" (*mᵉšugā'*) przez żołnierzy siedzących w baraku Jehu. To określenie z pewnością nie pochodzi od Boga i nie należy go traktować jako nauczania normatywnego. Pismo Święte przedstawia tu po prostu opinię owych ludzi o prorokach - przykład postawy nieróżniącej się zbytnio od tego, co niektórzy myślą dziś o osobach duchownych. Drugi tekst, Jr 29,26 przywołuje słowa pewnego Szemajasza, przebywającego wówczas w niewoli babilońskiej, wypowiedziane w liście, w którym stwierdza on: „każdy szaleniec [*mᵉšugā'*] uważa się za proroka" (tłumaczenie z hebrajskiego - autora). W ostatnim tekście, Oz 9,7 Ozeasz podsumowuje sposób myślenia Izraela, mówiąc: „Głupcem jest prorok, a mąż natchniony szaleje [*mᵉšugā'*].

Żaden z tych tekstów nie daje podstaw, aby w czasowniku *prorokować* doszukiwać się konotacji szaleństwa. Zamiast tego, wszystkie one pokazują po prostu, że wielu ludzi utożsamiało prorokowanie z szaleństwem, próbując zdyskredytować działalność prawdziwych proroków. Była to postawa analogiczna do postrzegania dzisiejszych duchownych przez pryzmat fikcyjnej postaci pastora Elmera Gantry'ego[14]!

Co do kwestii Saula leżącego „nago" przez cały dzień i noc, zastosowane tu określenie może równie dobrze oznaczać bycie częściowo rozebranym. Wydaje się, że w takim właśnie sensie zostało użyte w Hi 22,6; 24,7; Iz 58,7 oraz prawdopodobnie w Iz 20,2-3, gdzie mowa jest o tym, że Izajasz „chodził nago i boso trzy lata". Saul prawdopodobnie zdjął swoje wierzchnie szaty,

[14] *Elmer Gantry* - satyryczna powieść Sinclaira Lewisa, wydana w 1927, która opowiada o życiu cynicznego ewangelisty-oszusta, występującego w charakterze fałszywego proroka, którego działalność jest przyczyną wielu nieszczęść (przyp. tłum.).

pozostając jedynie w długiej tunice, jaką miał pod spodem. Chodzi tu prawdopodobnie o figurę retoryczną zwaną synekdochą, polegającą na zastąpieniu całości częścią. Słowa *nago* i *boso* oznaczają więc „skąpo odziany".

Szukając argumentów na poparcie mało przekonującej teorii o ekstazie prorockiej, niektórzy traktują 1 Sm 19,24 jako dowód na to, iż Saul znajdował się „poza sobą", w nawiązaniu do etymologii wyrazu „ekstaza". Jednak taka interpretacja się nie sprawdza, ponieważ czasownik użyty w wersecie 24 oznacza po prostu „odgarnąć" ubranie (inne znaczenie tego słowa to „rozwinąć, rozpościerać, rozciągnąć"). Nic nie wskazuje na to, że oznacza on „być poza sobą", czy coś podobnego.

Co można powiedzieć na temat owego stanu ekstazy? Czyżby Saul na chwilę stracił poczytalność? Choć trzy grupy posłańców doświadczyły silnego działania ducha Bożego, to właśnie Saul, jak można wnioskować, uległ najsilniejszemu doświadczeniu duchowemu.

Duch Boży owładnął Saulem mocniej niż miało to miejsce w przypadku posłańców, ponieważ Saul z większym uporem przeciwstawiał się woli Bożej. W ten sposób Bóg łaskawie ostrzegł Saula, że występuje przeciwko Jego woli, a nie tylko przeciwko rywalowi w postaci młodego pasterza. Przemożne działanie ducha, któremu uległ Saul miało go przekonać, że walczy z Bogiem a nie z Dawidem. Wysłanie trzech grup posłańców w celu pojmania Dawida było aktem buntu wobec samego Boga, dlatego konieczne było wyraźne ostrzeżenie. W wyniku tego, także król, nieoczekiwanie, zaczął prorokować. Wszyscy wokół byli tym tak zaskoczeni, że dało to początek przysłowiu, będącemu komentarzem na temat wydarzeń sprzecznych z normalnymi oczekiwaniami: „Czyż i Saul między prorokami?" (1 Sm, 19,24). Królowie zwykle nie zakładali, że mogą otrzymać dar proroctwa. Jednak w tym przypadku Bóg zrobił to, czego nikt się nie spodziewał, aby poruszyć uparte serce króla i ukazać mu jego złe postępowanie.

Rzeczownik *proroctwo* i czasownik *prorokować* pojawiają się w Starym Testamencie ponad 300 razy. Często wypowiedzi powstałe w przypływie radosnego uwielbienia lub głębokiego smutku wiązały się z prorokowaniem. Brak jednak wyraźnych dowodów na występowanie stanów ekstatycznych będących dzikim, niekontrolowanym wybuchem entuzjazmu, który wprowadzałby człowieka w stan chwilowego szaleństwa albo przyprawiał o utratę zmysłów. Jeśli jednak osłabimy znaczenie *ekstazy* - odcinając się od negatywnych skojarzeń, takich jak owo greckie przekonanie, że artyści tworzą jedynie w przypływie chwilowego szaleństwa - wtedy termin ten staje się tak pozbawiony wyrazistości, że traci swoje znaczenie. W takim przypadku, nas wszystkich można by uznać za proroków. Z pewnością fragment ten w żaden sposób nie wskazuje na zachowanie przypominające taniec, zachwyt i utratę świadomości, jakie można zaobserwować we współczesnych zjawiskach pozabiblijnych.

Zobacz również komentarz do Dn 12,8-10 oraz rozdz. 8: „Kiedy prorocy mówią: «Słowo Pana przyszło do mnie», co mają na myśli?"

24,5 Dlaczego Dawid przestraszył się tego, że odciął połę płaszcza Saula?

Dlaczego Dawid wyrzucał sobie, że odciął połę płaszcza należącego do Saula? Wcale nie wydaje się, aby było to coś poważnego.

Dawid przywiązywał wielkie znaczenie do faktu, że Saul był człowiekiem namaszczonym przez Boga, by pełnić rolę króla. Namaszczenie Saula było oznaką Bożego wybrania. Dlatego Dawid poprzysiągł, że nie uczyni nic, aby się bronić albo zdetronizować Saula, dopóki sam Bóg tego nie uczyni.

Najlepszym wyjaśnieniem tych nagłych wyrzutów sumienia jest uznanie, że w oczach Dawida odcięcie brzegu płaszcza Saula było równoznaczne z naruszeniem nietykalności osoby kró-

la. Ponieważ Dawid uważał, że urząd, który sprawował Saul jest czymś świętym i pochodzi od Boga, nawet taka symboliczna pamiątka – odcięta na dowód tego, że pomimo przebywania w tej samej grocie, nie chciał zabić Saula – była czymś niewłaściwym.

28,7-8.14-16 Co zrobiła wróżka z Endor?

Opowiadanie o spotkaniu Saula z kobietą z Endor zajmującą się wywołaniem duchów stwarza mnóstwo problemów! Po pierwsze, spirytyzm i nekromancja (kontaktowanie się ze zmarłymi) to praktyki wyraźnie potępiane w Piśmie Świętym. Co więcej, istnieje wiele ostrych napomnień zakazujących jakiegokolwiek udziału w takich satanistycznych rytuałach. Na przykład Pwt 18,9-12 wymienia takie praktyki na liście zawierającej 9 obrzydliwości, które sprzeciwiają się objawieniu przekazanemu przez Boga za pośrednictwem proroków. Wj 22,17 odmawia czarownicom prawa do życia. W podobnie surowym tonie utrzymane są fragmenty Kpł 19,26.31 oraz 20,6.27 zabraniające korzystania z usług osób wywołujących duchy lub wróżbitów. Ludzie praktykujący takie sztuki podlegali karze śmierci – społeczność nie miała okazywać im najmniejszej tolerancji, ponieważ takie postępowanie było czynem haniebnym, będącym absolutnym zaprzeczeniem objawienia Bożego (por. Jer 27,9-10).

Istnieją jednak także inne problemy. Czy owa kobieta z Endor naprawdę posiadała zdolności nadprzyrodzone szatańskiego pochodzenia, dzięki którym mogła wywołać ducha zmarłego Samuela? Czy może pojawienie się Samuela było jedynie wytworem wyobraźni Saula? Być może był to demon lub sam szatan, podszywający się pod Samuela. A może całe wydarzenie było mistyfikacją, której uległ Saul? Która z tych interpretacji jest właściwa? I w jaki sposób taka odpowiedź pasuje do reszty objawienia biblijnego?

Najpopularniejszym poglądem przyjmowanym przez ortodoksyjnych komentatorów jest przekonanie, że za sprawą samego Boga Saulowi naprawdę objawił się Samuel. Głównym dowodem przemawiającym za taką interpretacją jest fragment 1 Krn 10,13-14: „Tak zginął Saul z powodu swej niewierności, jakiej dopuścił się względem Jahwe, dlatego że nie był posłuszny Jego słowu oraz dlatego, że szukał rady u duchów zmarłych, a nie radził się Jahwe”[15]. Septuaginta dodaje: „Saul zasięgał rady czarownicy wywołującej duchy i Samuel jej odpowiedział”. Poza tym, jak wynika z tekstu, owa czarownica nie przywykła do tego, aby jej praktyki nawiązywania kontaktu ze zmarłymi przynosiły skutki, ponieważ na widok Samuela wydała okrzyk, po którym Saul poznał, że dzieje się coś niezwykłego. Owej nocy jej tak zwane „zdolności” okazały się skuteczne wbrew jej własnym oczekiwaniom.

Również fakt, że Saul „upadł przed nim twarzą na ziemię, i oddał mu pokłon” wskazuje na to, że prawdopodobnie rzeczywiście ukazała się postać Samuela. W każdym razie, Saula przekonał opis wyglądu Samuela, jaki przedstawiła kobieta. Powiedziała ona, że postać ma na sobie charakterystyczny „płaszcz” (*me'îl*). Był to ten sam płaszcz, który Saul chwycił i rozerwał, a wtedy Samuel oznajmił mu, że królestwo zostało wydarte z jego ręki (1 Sm 15,27-28).

Czy wypowiedź Samuela do Saula zawarta w 1 Sm 28,15 jest dowodem na to, że czarownica przywołała zmarłego Samuela? Wiadomość przekazana przez zjawę brzmi jak słowa, które mogły pochodzić albo od Samuela, albo od Boga. Dlatego jest całkiem możliwe, że widoczna postać była naprawdę Samuelem. Nic nie wskazuje natomiast na to, że Samuel zjawił się w postaci fizycznej, czyli w ciele; nie jest to zresztą zgodne z teologią chrześcijańską. Zatem z dużą dozą pewności można uznać, że pojawił się duch Sa-

[15] Za Biblią Poznańską 1975 (przyp. tłum.).

muela. Sama czarownica, w stanie przerażenia, stwierdziła, że widzi „boga" (*ʾlōhîm* 1 Sm 28,13). Najbardziej prawdopodobnym sensem wyrazu *ʾlōhîm* jest „duch" osoby zmarłej. Oznacza to autentyczne pojawienie się osoby zmarłej, ale nie na skutek czarów kobiety. Było to ostateczne ostrzeżenie od Boga skierowane do króla, który chciał dalej trwać w swoim nieposłuszeństwie.

Ci, którzy bronią tezy o tym, że cała scena była jedynie wytworem wyobraźni Saula muszą się zmierzyć z dwoma zarzutami. Po pierwsze, jak wyjaśnić okrzyk przerażenia, jaki wydała kobieta (1 Sm 28,12). Nie przestraszyłaby się, gdyby chodziło tylko o halucynacje Saula wywołane pod wpływem psychologicznego pobudzenia. Po drugie, z tekstu wynika, że zarówno kobieta, jak i Saul rozmawiali z Samuelem. Jeszcze bardziej przekonujący jest fakt, że to, co Samuel rzekomo powiedział, okazało się prawdą!

Jeśli chodzi o teorię o demonie udającym Samuela, można wysunąć te same zarzuty. Tekst wskazuje, że mamy do czynienia z prawdziwym ukazaniem się ducha zmarłego Samuela, a nie z mistyfikacją. Oczywiście, szatan podaje się za „anioła światłości" (2 Kor 11,14), nie ma jednak powodu przypuszczać, że w tym wypadku tak się stało.

Ostateczny wniosek jest taki, że to Bóg pozwolił ukazać się duchowi Samuela, aby w ten sposób udzielić Saulowi ostatniego ostrzeżenia na temat jego złego postępowania.

Jednym z powodów, dla których wierzący powinni się trzymać z daleka od spirytystów i nekromantów jest fakt, że niektórzy z nich faktycznie posiadają moce pochodzące ze świata złych duchów. W tym życiu nigdy nie dowiemy się, czy czarownica dokonała tego wyczynu mocą szatana czy dzięki mocy Bożej. Oczywiście, wszystko dzieje za przyzwoleniem albo z woli Bożej. Dlatego w ostatecznym rozrachunku pytanie brzmi, czy pojawienie się ducha Samuela było skutkiem Bożego zrządzenia czy przyzwolenia. Jeśli w grę wchodziło to drugie, czy czarownica posłużyła się mocą szatańską, czy też może była zwykłą oszustką, która otrzymała nauczkę na temat przemożnej mocy Bożej? Trudno udzielić pewnej odpowiedzi na to pytanie.

31,4 Jak zginął Saul?

Kto mówi prawdę? Narrator 1 Sm 31 czy Amalekita z 2 Sm 1,6-10? Albo stawiając pytanie w innej formie: czy Saul popełnił samobójstwo, czy został zabity przez wspomnianego Amalekitę, jak on sam stwierdził, na własną prośbę Saula?

Choć podejmowano próby pogodzenia obu relacji, wysiłki te zawsze były mało przekonujące. Przykładowo, już w pierwszym wieku, Józef Flawiusz próbował dopasować jedną wersję do drugiej. Jego zdaniem (*Antiquities*, 6, 370-372, [XIV.7]), gdy giermek Saula odmówił zabicia go, Saul próbował rzucić się na własny miecz, ale był na to za słaby. Odwrócił się więc i zobaczył Amalekitę, który spełnił prośbę króla i zabił go, widząc, że król opiera się na swoim mieczu. Potem Amalekita zabrał jego diadem i naramiennik, a następnie uciekł; na ten widok giermek Saula popełnił samobójstwo.

Choć niemal wszystko w tej wersji wydarzeń wydaje się do siebie pasować, jest jeden szczegół, który psuje całość: postać giermka. Był on na tyle pewny śmierci Saula, że zabił się (1 Sm 31,5). A zatem Flawiusz popełnił błąd, przyjmując relację Amalekity za dobrą monetę. Poza tym, jest rzeczą wysoce nieprawdopodobną, aby Amalekita znalazł Saula opierającego się na własnym mieczu na skutek nieudanej próby samobójstwa.

Moim zdaniem, Saul rzeczywiście popełnił samobójstwo, łamiąc prawo Boże, natomiast Amalekita skłamał, aby zyskać względy nowego władcy.

Druga Księga Samuela

1,6-10 Jak zginął Saul?

Zobacz komentarz do 1 Sm 31,4.

6,6-7 Dlaczego Bóg zabił Uzzę?

Od dawna wielu ludzi zarzucało Bogu, że postąpił niesprawiedliwie, zabijając Uzzę za to, że ten próbował ochronić Arkę przed zniszczeniem i zbezczeszczeniem w chwili, gdy woły szarpnęły i Arka zaczęła się zsuwać. Czyż nie zasługiwał on raczej na pochwałę za to, że rzucił się, by ratować Arkę Bożą?

Sprowadzając Arkę do Jerozolimy, Dawid niewątpliwie kierował się szlachetnymi pobudkami. Teraz, gdy jego królestwo zostało utwierdzone, nie zapomniał o swej wcześniejszej przysiędze przeniesienia Arki na należne jej honorowe miejsce. Jednak to, co zaczęło się jako dzień radości, szybko zamieniło się w dzień narodowej żałoby i wstydu. Dlaczego?

Swoistym przygotowaniem do tej tragedii jest istotne zaniedbanie w 2 Sm 6,1-3. Wcześniej, gdy Dawid potrzebował rady, na przykład wtedy, gdy został zaatakowany przez Filistynów, tekst wspomina, że „Dawid radził się Pana" (2 Sm 5,19.23). Niestety słów tych brak w 2 Sm 6,1-3. Zamiast tego, w tekście paralelnym w 1 Krn 13,1-14 dowiadujemy się, że Dawid „naradzał się z dowódcami".

Nie było jednak potrzeby szukać porady u żołnierzy. Już wcześniej w Lb 4,5-6 Bóg wydał jasne zalecenia na temat sposobu przewożenia Arki. Należało przykryć ją zasłoną, aby ochronić świętość Boga przed jakąkolwiek ingerencją, a następnie nieść ją na drążkach dźwiganych na barkach lewitów (Lb 7,9).

Bóg wyraźnie objawił swoją wolę, tymczasem Dawid miał lepszy pomysł - pomysł, który zaczerpnął od pogańskich Filistynów. Postanowił załadować Arką na „nowy wóz" (2 Sm 6,3). Bóg jednak nigdy nie mówił nic na temat korzystania z wozu. Był to wymysł ludzki sprzeczny z wolą i prawem Bożym.

Tak więc Dawid zabrał się do rzeczy w niewłaściwy sposób, idąc za własnym pomysłem albo pomysłem innych, zamiast trzymać się Bo-

żych zaleceń. Z pewnością fragment ten ostrzega nas, że podejmując służbę dla Boga, nie wystarczy kierować się dobrym celem i mieć właściwego ducha; dzieło Boże należy jeszcze wykonywać w sposób przewidziany przez Boga. Dążenie do właściwego celu nie oznacza automatycznie, że wykorzystuje się właściwe środki.

Dlaczego jednak Bóg wybuchnął gniewem przeciwko Uzzie, jeśli winny był Dawid? Bóg dał jasno do zrozumienia, że nawet Kehatytom, rodzinie lewitów przeznaczonej do dźwigania Arki, „nie wolno dotykać przedmiotów świętych; w przeciwnym razie umrą" (Lb 4,15). Nawet jeśli Uzza nie był Kehatytą, ani nawet lewitą, z pewnością znał prawo opisane w rozdziałach 4 i 7 Księgi Liczb. Bóg dotrzymuje nie tylko obietnic, ale spełnia też swoje groźby!

Kiedy Filistyni, nieposiadający dostępu do wyjątkowego objawienia Bożego, zgrzeszyli, dotykając Arki i używając nowego wozu do jej transportu, Bóg nie zapłonął gniewem przeciwko nim (1 Sm 6). Bóg jest bowiem bardziej miłosierny wobec ludzi słabiej znających Jego wolę niż wobec tych, którzy znają ją lepiej. Dlatego też Sodomie i Gomorze lżej będzie na sądzie niż tym, którzy byli świadkami wielkich dzieł Zbawiciela w Kafarnaum (Mt 11,23-24).

Motywacja Uzzy, podobnie jak Dawida, była czysta, ale zlekceważył on spisane Słowo Boże, tak samo jak Dawid. Dlatego jeden grzech spowodował kolejny. Radzenie się własnych dowódców nie zastępuje posłuszeństwa wobec Boga, który wypowiedział już swoje słowo. Dobre intencje, które rodzą się w nieuświęconych umysłach, przeszkadzają w realizacji królestwa Bożego. Dotyczy to szczególnie kultu Boga i pojęcia świętości.

Ponieważ Bóg jest święty, jest wolny od wszelkich niedoskonałości moralnych. Aby ludziom było łatwiej to zrozumieć, wytyczona została wyraźna linia oddzielająca rzeczy święte od tego, co zwykłe i świeckie. Czasownik *profanować* pochodzi od słowa oznaczającego „znajdować się przed, poza świątynią". Tak więc wszystko, co znajdowało się poza świątynią, z którą wiązała się świętość Boga, było z definicji świeckie, nieczyste. Jednak czyn Uzzy sprawił, że świętość związana z Arką została również sprofanowana, przynosząc hańbę Bogu.

Nie do pomyślenia jest, aby Bóg mógł tolerować jakąkolwiek niejasność albo rozmycie w kwestii rozdziału tego, co święte i tego, co świeckie. Zabranie rzeczy świętej i włączenie jej w sferę świecką było pomieszaniem Bożych przykazań. Dlatego w 1 Sm 6,19 Bóg pokarał śmiercią 70 mieszkańców Bet-Szemesz, którzy próbowali spoglądać na Arkę.

Sytuację Uzzy można porównać z sytuacją Filistynów w 1 Sm 6,9. Ci nieobrzezani poganie również dotykali Arki Pańskiej, wioząc ją z miasta do miasta po ziemi, która obecnie nosi nazwę Strefy Gazy. Później, też na wozie, chcieli odesłać ją z powrotem do Izraela. Jednak tam, gdzie brak było wiedzy o rzeczach świętych, odpowiedzialność za niewłaściwe postępowanie była mniejsza niż w przypadku Uzzy, który powinien wiedzieć, jak należy postępować.

Co więcej, aby sprawdzić, czy nieszczęście, które spadło na miasta, do których zawitała Arka (nieszczęściem tym była prawie na pewno zaraza) było tylko przypadkowym zrządzeniem losu niemającym związku z Bożym gniewem, Filistyni przygotowali eksperyment, który był całkowicie sprzeczny z porządkiem natury. Wzięli dwie mleczne krowy i zaprzęgli je do nowego wozu, a cielęta zamknęli w zagrodzie. Chcieli się przekonać, czy krowy, wbrew instynktowi macierzyńskiemu obowiązującemu w całym świecie zwierzęcym, skierują się z powrotem na terytorium Izraela. I rzeczywiście tak się stało. Filistyni zyskali pewność, że zaraza wybuchająca w kolejnych miastach w czasie 7-miesięcznej wędrówki Arki po ich kraju nie była dziwnym przypadkiem: było to zrządzenie Boga! I zrozumieli, że lepiej nie trwać w zatwardziałości serca, tak jak kiedyś uczynili Egipcjanie (1 Sm 6,6).

W zakresie, na jaki pozwalała im ogólna wiedza o świecie, Filistyni mieli wystarczającą świa-

domość świętości Boga, aby użyć nowego wozu i odesłać Arkę z ofiarą pokutną, jednak nie zostali osądzeni za to, czego nie wiedzieli o różnicy między tym, co święte, a tym, co świeckie.

Innym przypadkiem trywializacji tego, co święte, jest krótka wzmianka o tym, jak synowie Aarona, Nadab i Abihu, złożyli ofiarę kadzielną na ołtarzu Pańskim (Kpł 10,1-3). Nie da się stwierdzić, czy problemem był źle rozpalony ogień czy też wybór nieodpowiedniej chwili, czy może niewłaściwe miejsce złożenia ofiary. Nie da się wykluczyć alkoholu i możliwości służby w stanie nietrzeźwym, biorąc pod uwagę fakt, iż zagadnienie to poruszone zostaje w tym samym kontekście (Kpł 10,8-11). Jeśli istotnie o to chodziło, całkiem możliwe, że wino osłabiło zdolność synów Aarona do odpowiedzialnego myślenia i działania w trakcie wykonywania zadania wymagającego najwyższej uwagi, ostrożności i wrażliwości.

Takie wykroczenie nie było jednak sprawą błahą. Było ono jakby zaprzeczeniem wszystkiego, czego nauczało Pismo, a to, co miało być potraktowane jako święte, nagle zostało strywializowane i sprowadzone do poziomu zwykłej, jak najbardziej świeckiej czynności. Wj 30,9 ostrzega, że na ołtarzu Pańskim nie wolno ofiarować „kadzidła świeckiego". Z wyrażenia na końcu wersetu Kpł 10,1 – „inny, niż był im nakazany" – wynika, że to, co zrobili, było jawnym naruszeniem Bożego przykazania.

Na skutek ich błędu „od Jahwe zstąpił ogień i ogarnął ich". Także i w tym przypadku fakt, że byli to kapłani Pańscy nakłada na nich podwójną odpowiedzialność. Mojżesz wykorzystał potem to wydarzenie, aby wyciągnąć z niego pamiętną lekcję na temat świętości i kultu Boga (Kpł 10,3).

Zobacz komentarz do 1 Sm 2,25.

6,20 Czy publiczny taniec Dawida był nieprzyzwoity?

Czy Mikal właściwie oceniła taniec Dawida przed Arką Pańską, która była przenoszona do namiotu, jaki Dawid przygotował dla niej w mieście? Czy też może źle odebrała jego postępowanie, cel, który mu przyświecał?

Jeśli Dawid spodziewał się, że jego żona Mikal, córka Saula, będzie się razem z nim cieszyć z przybycia Arki Pańskiej do stolicy, czekało go duże rozczarowanie. Jak najbardziej na miejscu jest tu pytanie, czy to kiedykolwiek było szczęśliwe małżeństwo, ponieważ, jak zauważa Alter: „Z wyjątkiem momentu ostatniego spotkania Mikal z Dawidem, pomiędzy nimi ani razu nie wywiązuje się rozmowa – w Piśmie Świętym unikanie rozmowy jest szczególnie widoczne, jako że dialog odgrywa tu bardzo ważną rolę w narracji. Kiedy wreszcie dochodzi do rozmowy, przyjmuje ona charakter wybuchowy"[1].

W jednym zdaniu sarkastyczne słowa Mikal wyraźnie zdradzają jej opinię o tańcu Dawida. Jej zdaniem król poniżył się, zrzucając z siebie królewskie szaty i występując tylko w „lnianym efodzie" (2 Sm 6,14). Dawid z niepohamowaną radością tańczył przed Arką Pańską, tym razem niesioną jak należy na barkach lewitów, w pochodzie zmierzającym w kierunku Jerozolimy.

Mikal nie miała nawet zamiaru wyjść na ulice, by uczestniczyć w uroczystościach, ale patrzyła z okna (2 Sm 6,16). Najwyraźniej Mikal martwiła się czymś więcej niż tylko utratą godności Dawida podczas publicznego świętowania. Jej słowa o tym, że Dawid „się wsławił" podkreślają jeszcze pogardliwe trzykrotne stwierdzenie, że król „się obnażył". Czy ubiór Dawida, albo jego brak, jest czymś tak skandalicznym jak to wynika z reakcji Mikal? Choć niektórzy twierdzili, że w omawianym fragmencie można dostrzec elementy rytuałów orgiastycznych będących przygotowaniem do świętych obrzędów małżeńskich (np. obecność niewolnic), takie sugestie są przesadzone, jeśli mamy potraktować poważnie

[1] Por. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), s. 123.

odpowiedź Dawida udzieloną Mikal w 2 Sm 6,21-22. Dawid mówi o tym, że Bóg wybrał go i ustanowił królem Izraela. Nie pomija okazji, aby przypomnieć, że Bóg wybrał go zamiast jej ojca, Saula. Jednak Dawidowi nie chodziło o publiczne obnażenie się ani o skandaliczny ubiór, ale o okazanie pokory przed Panem. Poza tym, nie tańczył dla „niewolnic", ale dla Boga. Wspomniany już „lniany efod" był najprawdopodobniej lnianą szatą, którą nosili lewici.

10,18 Ilu było woźniców rydwanów?

Zobacz komentarz do 1 Krn 19,18.

12,7-8 Czy Dawid postąpił słusznie biorąc sobie konkubiny?

Zobacz komentarz do 2 Sm 20,3.

12,14-18 Czy dzieci powinny umierać za grzechy rodziców?

Zobacz komentarz do Pwt 24,16.

12,21-23 Jaki był los syna Dawida i Batszeby?

Co czekało zmarłych w Starym Testamencie? Co można powiedzieć na temat tych, którzy zmarli jako niemowlęta i nigdy nie słyszeli o cudownej łasce Boga? Czy ich los tonie w ciemności i smutku, bez żadnej nadziei? Oto pytania, jakie nasuwają się po przeczytaniu fragmentu opowiadającego o dziecku Dawida i Batszeby – owocu ich cudzołożnego związku.

Kilka ustępów w Starym Testamencie wskazuje na to, że śmierć nie jest absolutnym końcem życia. Na przykład, w 1 Sm 28,15-19 mowa jest o tym, że po śmierci Saula i jego synów w bitwie, jaka rozegrała się następnego dnia, mieli oni dołączyć do Samuela, który już nie żył, a jednak wywołany przez Saula miał świadomość i mógł mówić.

Podobnie Dawid miał silne przekonanie, że pewnego dnia spotka się ze swym zmarłym synem; na razie jednak jego syn nie może wrócić i być z nim na ziemi. Z pewnością oznacza to, iż dziecko nadal istniało z zachowaniem własnej świadomości, pomimo tego, że nie było w stanie przekroczyć granicy śmierci.

Jeśli Dawid miał nadzieję po śmierci ujrzeć Boga, wierzył, że jego syn także będzie przebywał w obecności Pana, choć nigdy nie miał okazji usłyszeć dobrej nowiny o Bogu ani odpowiedzieć na wypływającą z niej łaskę. Najwyraźniej Boża opatrzność przewidziała sposoby, które wykraczają poza możliwości dostępne dla ludzi potrafiących czytać i słuchać objawienia łaski Bożej w Jezusie Chrystusie.

Psalmy Dawida, w których mówi się, że umarli nie znają ani nie pamiętają Boga są niezwykle poetyckim i przenośnym sposobem wyrażenia nienaturalności i drastyczności zjawiska śmierci. Śmierć będzie zabierać poszczególnych żyjących i oddzielać ich od własnego ciała, aż do momentu, gdy Chrystus ponownie przywróci to, co zostało utracone. Wersety Ps 6,6 oraz 30,10 wskazują na zasadniczą rolę uwielbienia Boga w całości życia człowieka i wspólnoty. Jednak idąc za punktem widzenia psalmisty, wydawać by się mogło, że śmierć kładzie kres owemu strumieniowi uwielbienia. Czyż nie lepiej jest, mówi Dawid, aby ludzie żyli, by mogli chwalić Boga? „Któż Cię wychwala w Szeolu?" Zmarli nie są w stanie chwalić Boga. Wydaje się, że to właśnie martwiło Dawida.

Za argument przeciwko proponowanemu tu poglądowi nie można też uznać Koh 9,5-6. Twierdzenie, że „umarli nic nie wiedzą" nie przekreśla nadziei wykraczającej poza śmierć. Przytoczone słowa z Księgi Koheleta wyrażają jedynie to, co można dostrzec z czysto ludzkiego punktu widzenia – biorąc pod uwagę to, co się dzieje „pod

słońcem". Twierdzenie, że umarli „nie mają już więcej żadnej zapłaty" przypomina słowa Jezusa: „Potrzeba nam pełnić dzieła Tego, który Mnie posłał, dopóki jest dzień [póki żyjemy]. Nadchodzi noc, kiedy nikt nie będzie mógł działać" (J 9,4).

W 2 Sm 12,23 Dawid nie przyjmuje perspektywy wynikającej z życia doczesnego – tak, jak to ma miejsce w innych fragmentach Pisma – ale perspektywę wieczności z Bogiem. Z tego punktu widzenia, można mieć wielką nadzieję.

Dawid znajdował otuchę w nadziei, że Bóg zabierze to maleńkie dziecko do siebie. Dlatego też powierzył dziecko łasce Bożej, wyrażając nadzieję spotkania go w przyszłości. Istnieje życie po śmierci, nawet dla niemowląt, które zmarły, zanim mogły ujrzeć choćby jeden dzień.

14,27; 18,18 Czy Absalom miał trzech synów czy żadnego?

Niektórzy badacze dostrzegają niedającą się pogodzić sprzeczność pomiędzy wersetem 14,27 a 18,18, zazwyczaj uznając ten ostatni za tekst autentyczny, pierwotny i wcześniejszy. Czy takie rozwiązanie jest właściwe?

Najbardziej rozsądnym przypuszczeniem jest uznanie, że trzej synowie Absaloma nie są wymienieni z imienia, natomiast wbrew ówczesnemu zwyczajowi podane jest imię ich siostry, Tamar, ponieważ trzej bracia zmarli jeszcze w dzieciństwie. W tekście ani w źródłach zewnętrznych nie ma niczego, co potwierdzałoby tę tezę, jednak jest to jedyne wyjaśnienie, które pasuje do posiadanych informacji.

Być może to właśnie owo smutne wydarzenie skłoniło Absaloma do wzniesienia pomnika, aby upamiętnić swoje imię. Absalom zdawał sobie sprawę, że nie ma synów, stąd pomysł uwiecznienia siebie w kamieniu.

20,3 Czy Dawid postąpił słusznie biorąc sobie konkubiny?

Instytucja nałożnictwa wielu ludziom wydaje się takim samym złem moralnym jak instytucja niewolnictwa. Tak też postrzegano ją w Starym Testamencie.

Rdz 2,21-24 przedstawia przykazanie Boże dotyczące małżeństwa: jeden mężczyzna miał się połączyć z jedną kobietą, aby się stali jednym ciałem.

Poligamia po raz pierwszy pojawia się w Rdz 4,19, kiedy to Lamek stał się pierwszym bigamistą, posiadającym dwie żony, Adę i Sillę. W okresie od Sema do Teracha, ojca Abrahama, nie występuje żadna wzmianka na temat poligamii (z wyjątkiem epizodu opisanego w Rdz 6,1-7).

Czy zatem poligamia (a więc i związane z nią nałożnictwo) była kiedykolwiek dozwoloną praktyką w Starym Testamencie? Na pewno w tekście biblijnym brak wyraźnego pozwolenia na tego typu instytucję. Poparcia dla takiego punktu widzenia można by szukać jedynie w przykładzie życia dość niewielkiej grupy ludzi. Żaden z tych przykładów nie ma jednak charakteru teologii normatywnej. Biblia opisuje jedynie postępowanie niektórych ludzi; nigdy nie akceptuje praktykowanej przez nich poligamii ani nie przedstawia ich sposobu życia jako wzoru do naśladowania dla ówczesnych czy późniejszych pokoleń.

Od początku dziejów aż do roku 931 przed Chr., kiedy królestwo uległo podziałowi po panowaniu Salomona, w Starym Testamencie istnieje tylko 15 przykładów poligamii: Lamek, „synowie Boga" w Rdz 6,1-7, brat Abrahama Nachor, Abraham, Ezaw, Jakub, Gedeon, Jair, Ibsan, Abdon, Samson, Elkana, Saul, Dawid i Salomon. W okresie podzielonej monarchii bigamistami byli Roboam, Abiasz, Achab, Joram i prawdopodobnie Joasz (w zależności od tego, jak zinterpretujemy zaimek występujący w 2 Krn 24,2-3 po „Jojada dobrał (...) dwie żony": czy jako „mu",

tzn. Joaszowi, czy raczej jako „sobie" tzn. Jojadzie[2]). W sumie daje to 19 przypadków, z których 13 to byli ludzie posiadający władzę absolutną, przez co nikt poza Bogiem nie miał prawa ich osądzać.

Pismo Święte wyraża się z dezaprobatą o despotycznym zachowaniu władców opisanych w Rdz 6,1-7, którzy brali sobie tyle żon, ile im się podobało, podobnie zresztą jak względem tych, którzy dopuszczali się cudzołóstwa i poligamii przed potopem. Również prawo Mojżesza potępia ludzi naruszających Boże przykazanie małżeństwa monogamicznego. Pismo Święte nie zawsze jednak stwierdza to, co oczywiste i nie zawsze dodaje komentarz moralny do opisywanych wydarzeń.

Ci, którzy twierdzą, że Stary Testament zawierał bezpośrednie lub domyślne przyzwolenie na poligamię zwykle odwołują się do 4 fragmentów: Wj 21,7-11; Kpł 18,18; Pwt 21,15-17 oraz 2 Sm 12,7-8. Każdy z tych tekstów na przestrzeni lat bywał niewłaściwie interpretowany[3].

Fragment Wj 21,10 nie sugeruje, że chodzi o drugi związek z „prawami małżeńskimi", ponieważ słowo oddane tu jako „prawa małżeńskie"[4] (w Biblii Tysiąclecia: „wspólne mieszkanie" – przyp. red.) powinno być przetłumaczone jako „oliwa" lub „maści". Tekst mówi o tym, że mężczyzna, który kupił służącą (być może w ramach spłaty długu) musi nadal dbać o jej utrzymanie, jeśli zaproponował jej małżeństwo, a potem postanowił go nie dopełnić. Z Kpł 18,18 nie wynika, że mężczyzna może wziąć sobie drugą żonę, jeśli tylko nie jest ona siostrą jego aktualnej żony. W istocie tekst ten zakazuje małżeństwa z siostrą żony, póki żona żyje, ponieważ posiadanie siostry jako rywalki byłoby dla niej drażniące. Podobnie, Pwt 21,15-17 potwierdza prawa pierworodnego, niezależnie od tego, czy chodzi o dziecko żony kochanej czy niekochanej. Twierdzenie, wysuwane przez niektórych interpretatorów, jakoby takie zrównanie praw żon w ramach związków poligamicznych miało być cichą zgodą na poligamię jest tak samo nieuzasadnione jak twierdzenie, że Pwt 23,19 aprobuje nierząd, ponieważ zakazuje przynoszenia zarobku nierządnicy do domu Pańskiego dla dopełnienia jakiegoś ślubu!

Również 2 Sm 12,7-8 nie stanowi zachęty do poligamii, choć jest tam napisane, że to wszystko, co posiadał Saul, stało się własnością Dawida. Nigdzie w żadnym spisie żon Dawida nie są wymienione dwie żony Saula; zatem chodzi tu najprawdopodobniej o stereotypową formułę oznaczającą, że w zasadzie wszystko zostało przekazane do dyspozycji Dawida.

Księga Malachiasza 2,14 mówi, że Bóg jest świadkiem wszystkich przysiąg małżeńskich i walczy o „żonę [naszej] młodości", która zbyt często bywa pozostawiona przy ołtarzu, cała we łzach z powodu krzywdy wywołanej przez rozwód (lub jakąkolwiek inną formę naruszenia więzi małżeńskiej). Jeremiasz musiał napominać mężów swego pokolenia, którzy „rżą do żony bliźniego swego" (Jr 5,8). Gdyby istniało zwyczajowe lub choćby ciche przyzwolenie na poligamię, ten tekst Jeremiasza musiałby brzmieć „do żon bliźniego swego". Poza tym, na grzech owych mężów istniałoby przecież gotowe rozwiązanie: powinni sobie jedynie poszukać i zdobyć kilka nowych żon, zamiast interesować się tymi, które były już zajęte! Nie, w Starym Testamencie poligamia nigdy nie była Bożą receptą na małżeństwo. Dlatego Dawid popełnił grzech, posiadając wiele żon. Ale co zrobić z faktem, że Dawid umieścił pod strażą 10 nałożnic, które zostały zgwałcone przez Absaloma w czasie jego buntu (2 Sm 16,22)?

---

[2] W polskich tłumaczeniach Pisma Świętego wszędzie przyjęto pierwszą interpretację (przyp. tłum.).

[3] Więcej szczegółów można znaleźć w: Walter C. Kaiser Jr, *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983), s. 184-190.

[4] Wyrażenie pojawiające się w przekładzie angielskim; w przekładach polskich oddane jako „współżycie" (przyp. tłum.).

Można uznać, że w tym wypadku Dawid kierował się doraźnym interesem politycznym. Gdyby król nadal utrzymywał stosunki z którąkolwiek z owych 10 nałożnic i poczęłoby się dziecko, trudno byłoby stwierdzić, kto jest ojcem: Dawid czy Absalom. Dawid nie ośmielił się też wypędzić tych kobiet na ulicę, ponieważ byłoby to naruszenie zasad współczucia i mogło spowodować pojawienie się nowego pretendenta do tronu, jako że każdy, kto miał jakiś kontakt z królem, nawet jako nałożnica, mógł w przyszłości wystąpić z roszczeniami do tronu.

Tak więc Dawid wybrał jedyne wyjście, jakie pozostało mu w tych okolicznościach. Nie ulega wątpliwości, że Dawid sam zebrał to, co siał. Bóg bowiem nigdy nie zmienił zdania w kwestii stosowności jednej żony dla jednego męża, aby stali się jednym ciałem.

Zobacz również komentarz do Rdz 6,1-4; Prz 5,15-21.

21,1-9 Dlaczego zostali zabici potomkowie Saula?

Tłem tego epizodu są wydarzenia, jakie rozegrały się jeszcze za czasów Jozuego. Udając, że pochodzą z daleka, mieszkańcy miasta Gibeon w Kanaanie, znani albo jako Chiwwici (Joz 9,7) albo jako Amoryci (2 Sm 21,2), podstępnie zawarli przymierze z Jozuem i starszyzną izraelską; potem okazało się, że ludzie ci wcale nie są przybyszami z odległej krainy, ale w rzeczywistości mieszkają dokładnie na trasie trwającego podboju. Wtedy Jozue i starsi z niechęcią uznali, że muszą dotrzymać przymierza, ponieważ złożyli przysięgę przed Jahwe, że nie wyrządzą tym ludziom żadnej krzywdy. Tak więc Gibeonici pozostali nietknięci w Izraelu, choć musieli pełnić służbę jako drwale i nosiwody dla domu Bożego (por. Joz 9).

Ps 15,4 uznaje dotrzymanie przysięgi za sprawę honoru, nawet jeśli jest to niewygodne. Jednak w swojej gorliwości o Izraelitów, Saul naruszył starodawną przysięgę Jozuego i ściągnął na siebie ich krew, obciążając winą cały kraj. Najwyraźniej jakieś uchybienie ze strony Gibeonitów dało Saulowi pretekst, aby dać upust swojej niechęci wobec tych obcokrajowców, żyjących pośród jego narodu. A Bóg, który czuwa nad wszystkim, co się mówi i czyni na ziemi, dopilnował, aby sprawiedliwości stało się zadość. Tak więc już za panowania Dawida w Izraelu nastał głód, który trwał przez 3 lata. Zwróciwszy się do Boga z zapytaniem o przyczynę tej długotrwałej plagi, Dawid dowiedział się o niesprawiedliwości, jaka spotkała Gibeonitów. Tekst nie mówi, czy Dawid wiedział wcześniej o czynie, którego dopuścił się Saul.

Kiedy Dawid zwrócił się do Gibeonitów z pytaniem, jakiej rekompensaty oczekują za wyrządzoną im krzywdę, ci zażądali, aby Dawid wydał im siedmiu potomków Saula, żeby mogli ich powiesić w mieście Saula, Gibei. Król zgodził się na ich prośbę.

Co sprawiło, że Dawid przystał na tak okrutną zemstę i w jaki sposób śmierć tych mężczyzn mogła wynagrodzić krzywdę Gibeonitów? I dlaczego takie rozwiązanie spełniło wymagania Bożej sprawiedliwości (ponieważ po dopełnieniu umowy wreszcie spadły deszcze)? Czy Bóg ma upodobanie w ofiarach z ludzi?

Prawo Mojżeszowe wyraźnie zabraniało składania ofiar z ludzi (Kpł 18,21; 20,2). Jednak rozważany tekst nie opisuje zabicia potomków Saula jako ofiary złożonej komukolwiek, więc nie mamy tu do czynienia z takim przypadkiem.

Stary Testament nie przekreśla też zasady indywidualizmu, tak cenionej (i tak nadużywanej) przez ludzi Zachodu. Pwt 24,16 naucza, że „Ojcowie nie poniosą śmierci za winy synów ani synowie za winy swych ojców. Każdy umrze za swój własny grzech". Jednak czasami w świecie grzechu pojawiają się czynniki wykraczające poza sferę odpowiedzialności indywidualnej.

Stary Testament przypomina nam również o naszym udziale w życiu całej wspólnoty, w ra-

mach którego poszczególni członkowie grupy mogą ponosić pełną odpowiedzialność za jakieś działania grupy, choć oni sami mogli nie mieć nic wspólnego z danym czynem. Tak więc cała grupa może być traktowana jako jednostka lub reprezentowana przez jednego przedstawiciela. Nie oznacza to poparcia dla swoistego kolektywizmu ani odrzucenia odpowiedzialności indywidualnej. 10 sprawiedliwych mogło uratować Sodomę i Gomorę (Rdz 18). Człowiek sprawiedliwy sprowadza błogosławieństwo na swoje dzieci: „Potomstwo prawych ocaleje" (Prz 11,21). Jednak z drugiej strony, grzech niektórych może sprowadzić sąd na wielu, tak jak to miało miejsce w historii Koracha, Datana i Abirama (por. Lb 16).

Z pewnością w Izraelu zbiorowa kara była przewidziana w przypadku, gdy całe miasto, pod wpływem kilku przewrotnych mieszkańców, oddało się bałwochwalczemu kultowi (Pwt 13,12-16). Współudział w zbrodni popełnionej przeciwko Nabotowi, któremu król zabrał ziemię i życie, doprowadził do sądu na rodzinie królewskiej, ponieważ w międzyczasie nie okazała nawrócenia (1 Krl 21,2; 2 Krl 10,1-10).

Dawid zgodził się na prośbę Gibeonitów, ponieważ, zgodnie z Prawem Mojżeszowym, „Krew bezcześci ziemię i nie ma innego zadośćuczynienia za krew przelaną, jak tylko krew tego, który ją przelał" (Lb 35,33). Jeśli tak jest, członkowie domu Saula musieli zostać oddani w ręce Gibeonitów. Nie było innej nadziei ratunku dla kraju przed karą Bożą. Co więcej, 2 Sm 21,3 wyraźnie wspomina „zadośćuczynienie" (Biblia Poznańska) lub „przebłaganie" (Biblia Warszawsko-Praska) (hebr. *kipper*). Gibeonici nie byli zainteresowani przyjęciem „srebra ani złota" w zamian. Ciężar zbrodni wymagał czegoś więcej, jak naucza Lb 35,31.33.

Dawid nie omieszkał oszczędzić Meribbaala, krótko wcześniej odkrytego syna Jonatana, ze względu na przysięgę zawartą z Jonatanem (1 Sm 18,3; 20,8.16). Jednak wydał w ręce Gibeonitów dwóch synów Rispy, nałożnicy Saula oraz pięciu synów starszej córki Saula, Merab.

Po ich straceniu, Gibeonici nabili ciała na pale i pozostawili na widok publiczny w rodzinnym mieście Saula, Gibei, jako przestrogę dla wszystkich, którzy chcieliby dopuścić się ludobójstwa, tak jak Saul. Według Pwt 21,22-23 ciała ludzi skazanych na śmierć, nie powinny pozostawać na palu przez noc, ale należało je pochować tego samego wieczoru. Jednak w tym wypadku prawo to nie miało zastosowania, ponieważ chodziło o odpokutowanie winy całego kraju i sprawa dotyczyła nie-Izraelitów. Wydaje się, że ciała były wystawione na widok publiczny aż do momentu zakończenia głodu; zostały zdjęte dopiero, gdy nadeszły pierwsze deszcze.

Choć Dawid spełnił życzenie Gibeonitów, nic nie wskazuje na to, że zaaranżował całą sytuacje, aby pozbyć się potencjalnych rywali z rodu Saula. Tekst podkreśla natomiast, jak ważną rzeczą jest dotrzymywanie ślubów złożonych przed Bogiem. W tzw. drugiej modlitwie o oddalenie zarazy ułożonej przez hetyckiego króla Mursilisa II (XIV wiek przed Chr.), winą za 20-letnią klęskę głodu w kraju obarczony jest poprzedni władca, który złamał przymierze pomiędzy Hetytami a Egipcjanami. O ileż większą odpowiedzialność za podobne wykroczenie musiał ponosić przed Jahwe jego naród wybrany!

Jeden zdrajca może przeważyć losy całej bitwy i narazić na niebezpieczeństwo całą armię. Podobnie czyny tych, którzy sprawują rządy w imieniu całego narodu, mogą mieć wpływ na cały naród, czy to na dobre, czy na złe. Krew pozostająca na kraju, czy to w wyniku zerwania przymierza zawartego przed Bogiem, czy z powodu nieukarania zabójców niewinnych ludzi, musi być pomszczona na tych, którzy ponoszą winę. W przeciwnym wypadku, kraj nadal będzie odczuwał skutki kary Bożej.

Zobacz również komentarz do Rdz 9,6; Lb 35,31; Pwt 24,16; Joz 7,1.10-11.

24,1 Dlaczego spis powszechny był grzechem?

Zobacz komentarz do 1 Krn 21,1-2.8.

24,9 Ilu mieszkańców liczył Izrael?

Problem przedstawia się następująco: według 2 Sm 24,9 w północnej części Izraela było o 300 000 mniej mężczyzn zdolnych do walki niż to wynika z 1 Krn 21,5. Według 2 Księgi Samuela liczba wojowników Judy wynosiła 500 000, podczas gdy w 1 Księdze Kronik mowa jest tylko o 470 000. Skąd się biorą te statystyczne nieścisłości?

Jakby tego było mało, zarówno Józef Flawiusz, jak i Lucjan z Antiochii (teksty zawierające krytyczną recenzję greckiej Septuaginty) podają liczbę 900 000 wojowników w Izraelu i 400 000 w Judzie.

Najbardziej przekonujące wydaje się rozwiązanie zaproponowane przez J. Bartona Payne'a[5]. Jego zdaniem 2 Sm 24,9 odnosi się po prostu do „Izraela" (tzn. 10 plemion północnych), podczas gdy 1 Krn 21,5 dotyczy „całego Izraela", łącznie z regularną armią składającą się z 288 000 wojowników (1 Krn 27,1-15), co w zaokrągleniu daje wspomnianą różnicę 300 000.

Rozbieżność między liczbą 470 000 występującą w 1 Księdze Kronik a 500 000 z 2 Księgi Samuela da się wytłumaczyć w podobny sposób: jest ona wynikiem zaokrąglenia.

Nadal pozostaje jednak problem, skąd wzięły się tak wielkie liczby? Jeśli uznać te liczby za prawdziwe, oznaczałoby to, że Izrael i Juda razem liczyły sobie w owym czasie od 3 do 6 milionów mieszkańców. Jednak wszelkie próby zmniejszenia tych liczb stwarzają dalsze problemy. Na przykład, twierdzenie, że słowo będące odpowiednikiem „tysiąca" (hebr. *'eleph*) w tym przypadku oznacza „jednostkę plemienną, kontyngent" (co zdarza się czasami w innych kontekstach), a nawet, że w słowie *'eleph* między spółgłoskami występowały inne samogłoski (przez co należy je odczytywać jako *'allûph,* tzn. „specjalnie wyszkoleni wojownicy"), stawia nas wobec pytania, dlaczego przeprowadzenie spisu 1570 specjalnych wojowników zajęło aż 300 dni. Albo ktoś miał wyjątkowe problemy z liczeniem, albo był niezwykle leniwy, albo też należy pozostawić te liczby takimi, jakimi są.

Zobacz również - rozdz. 5 „Czy liczby w Starym Testamencie są zapisane poprawnie?"

24,24 Ile syklów kosztowało miejsce na wybudowanie ołtarza?

Zobacz komentarz do 1 Krn 21,25.

[5] J. Barton Payne, *The Validity of Numbers in Chronicles* w: „Near Eastern Archaeological Society Bulletin" 11 (1978), s. 5-58.

Pierwsza Księga Królewska

2,10 Co oznacza wyrażenie „spoczął ze swymi przodkami”?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

2,23-25 Co było złego w prośbie Adoniasza?

Dlaczego prośba Adoniasza o rękę Abiszag tak rozzłościła Salomona? Czy było to aż tak poważne naruszenie przyjętego zwyczaju, że zasługiwało na karę śmierci? Czy może Salomon postąpił całkiem niesłusznie, domagając się śmierci Adoniasza?

Posiadanie jednej lub wszystkich żon panującego króla było w praktyce podstawą ubiegania się o tron. Zwyczaj ten widać nie tylko w 2 Sm 12,8, gdzie mowa jest o tym, że żony Saula zostały przekazane Dawidowi, ale także w buncie Absaloma, który wszedł do haremu ojca, aby pokazać, że to on jest teraz królem (2 Sm 16,21-22). Według Herodota (3,68), ten sam zwyczaj panował u Persów i u Arabów.

Adoniasz prawdopodobnie nie kierował się w tym przypadku żadnymi uczuciami. Pomyślał sobie jedynie, że może maksymalnie wykorzystać matkę Salomona, Batszebę. Ponieważ Adoniasz przegrał walkę o tron na rzecz Salomona dzięki szybkiemu działaniu Batszeby i Natana, Adoniasz pomyślał, że pozostała mu jeszcze jedna szansa odzyskania tronu: zwróci się z pozoru niewinną prośbą do Batszeby, która może w swojej naiwności zgodzi się albo przynajmniej wpłynie na Salomona, aby ten wyraził zgodę.

Batszeba, zdając sobie wprawdzie sprawę z tego, że Abiszag była blisko króla Dawida u kresu jego życia, najwyraźniej nie widziała nic złego w takiej prośbie. Salomon przejrzał jednak natychmiast całą intrygę i nie czekał, aż dojdzie do przewrotu i narodowej rewolucji. Działał szybko i sprawnie.

A zatem czasami pozory bywają zwodnicze. To, co wyglądało na uprzejmą prośbę rywala, który potrafił z godnością przyjąć przegraną walkę o tron, okazało się podstępną próbą zagrożenia pozycji króla. To właśnie z tego powodu Salomon podjął natychmiastowe działanie. Gdyby

tego nie zrobił, historia Izraela mogłaby się potoczyć całkiem inaczej.

11,1-2 Dlaczego Salomon sprowadził sobie tak wiele żon obcej narodowości?

Jak Salomon mógł sprowadzać sobie tak wiele żon obcej narodowości, pomimo że prawo wyraźnie tego zakazywało? Aż trudno w to uwierzyć. Czy jest jakieś wyjaśnienie, które można by uznać za okoliczności łagodzące w przypadku czegoś, co zakrawa na jawne nieposłuszeństwo – szczególnie ze strony człowieka, który otrzymał od Boga dar mądrości?

Faktem jest, że zgodnie z postanowieniem Mojżesza, królom, jakich Bóg miał dać Izraelowi, nie wolno było naśladować zwyczaju narodów sąsiednich polegającego na posiadaniu wielu żon, aby ich serce nie odwróciło się od Boga pod ich wpływem (Pwt 17,17).

Rzeczą szczególnie zauważalną w Piśmie Świętym jest niezwykły upadek moralny Kananejczyków (Rdz 19; Kpł 18,24-30; Pwt 9,5; 12,29-31). To właśnie z tego powodu Izraelici otrzymali ostrzeżenie, że małżeństwa mieszane doprowadzą ich do przyzwolenia na kananejskie praktyki religijne (Wj 34,12-17; Pwt 7,1-5).

Choć w przypadku króla, który powinien świecić przykładem, można by oczekiwać wyższych standardów moralnych, Salomon zaczął uważać się za osobę stojącą ponad obawami tego rodzaju. Co prawda, tekst wyraźnie zwraca uwagę na to, że owe 700 żon pochodziło z rodów królewskich, ponieważ zgodnie z ówczesnym zwyczajem, małżeństwo z córką króla innego narodu stanowiło formę zawierania sojuszów dyplomatycznych. W przypadku niedotrzymywania przez jakiegoś króla warunków traktatu, wystarczało, aby Salomon zasugerował temu królowi, że jego córka z niepokojem czeka na wiadomość, że jej ojciec jednak zrobi to, co obiecał – po to, aby ta córka nadal mogła się cieszyć dobrym zdrowiem. Istniała jednak także druga strona medalu: córka mogła napisać list do swego ojca, skarżąc się, że Salomonowi wcale nie zależy na jej religii, ponieważ nigdy nie chodzi na uroczystości ku czci jej bożków. W ten sposób Salomon wpadał w pułapkę, niezależnie od tego, jakich politycznych korzyści spodziewał się po takich małżeństwach. Doprowadziło to niestety do duchowej katastrofy.

Zobacz również komentarz do Rdz 29,25-28; 2 Sm 20,3.

12,24 Czy te wydarzenia zostały zrządzone przez Boga?

Zobacz komentarz do 2 Krn 11,2-4.

18,40 Dlaczego Eliasz pozabijał wszystkich czterystu pięćdziesięciu proroków Baala?

Dlaczego konieczne było zabicie proroków Baala, kiedy okazało się, że nie potrafią sprowadzić ognia z nieba, tak jak zrobił to Eliasz? Czy nie wystarczyło udowodnić, że są fałszywymi prorokami bez żadnej mocy? A jeśli niektórzy z proroków Baala musieli umrzeć, po co zabijać wszystkich czterystu pięćdziesięciu?

Eliasz przystąpił do działania po tym, jak prorocy Baala od 6 rano do 3 po południu bezskutecznie błagali swego boga, aby zesłał ogień. W ciągu niespełna minuty od wypowiedzenia prośby do Boga wszechmogącego, z nieba spadł ogień Boży. Tłum był pod wrażeniem i padł na twarz, krzycząc: „Naprawdę Jahwe jest Bogiem! Naprawdę Pan jest Bogiem!" (1 Krl 18,39).

Ogień Boży mógł równie dobrze pochłonąć owych czterystu pięćdziesięciu proroków Baala w tym samym momencie (oraz czterystu proroków Aszery). Jednak tym razem nie był to ogień sądu, ale ogień oznaczający, że cielec, którego Eliasz umieścił na ołtarzu, został przyjęty jako ofiara. Po trzech i pół roku, w czasie których pro-

gnoza pogody na każdy kolejny dzień brzmiała: „słonecznie, bezchmurnie i coraz cieplej", można by przypuszczać, że Bóg, który odpowie na modlitwę, zsyłając deszcz, udowodni, iż jest prawdziwym Panem. Jednak nie - zanim miało nadejść Boże zmiłowanie, najpierw musiała zostać złożona ofiara przygotowująca drogę dla miłosierdzia i łask.

Eliasz natychmiast rozkazał, aby schwytano wszystkich proroków Baala i zaprowadzono do potoku Kiszon, gdzie zostali zabici. Zgromadzony lud nie okazał ani cienia wahania; w tym momencie rozkaz Pana trafił do uszu ludu ciągle oniemiałego z wrażenia i spotkał się z ich pozytywną i szybką reakcją. Kiedy już schwytali wszystkich proroków Baala, samo zabijanie mogło się dokonać rękami ludu, jako że z językowego punktu widzenia twierdzenie, że Eliasz „wytracił" proroków może równie dobrze oznaczać, że kazał on ich pozabijać (jak tłumaczy Biblia Warszawska). Po raz kolejny mamy tu do czynienia z sytuacją, gdzie przyczyny drugorzędne zostały pominięte jako nieistotne, ponieważ przypisanie działania przyczynie sprawczej dopuszcza przecież udział czynników drugorzędnych.

Trudno wyjaśnić, dlaczego Eliasz wybrał potok Kiszon zamiast Góry Karmel. Być może nie chciał kalać miejsca złożenia ofiary, gdzie Bóg okazał swoją świętość, dokonując cudu.

Niegodziwe występki proroków Baala zasługiwały na karę śmierci (Pwt 13,13-15; 17,2-5). Dla współczesnej mentalności taka postawa może się wydawać przesadną i niepotrzebną surowością, jednak kiedy się weźmie pod uwagę, że z powodu owych proroków wielu ludzi weszło do wieczności na zawsze oddzielonych od Bożej obecności, taka kara jest jak najbardziej uzasadniona.

Jeśli wydarzenie to rozpatrywać w tym świetle, wtedy nie tylko zrozumiała staje się reakcja ludu i rozkaz Eliasza; widać ponadto, że były one zgodne z prawem Bożym. Igranie ze świętością Boga i z prawdą to poważna sprawa.

Zobacz również komentarz do Lb 25,7-13.

22,20-22 Czy Bóg jest sprawcą kłamstwa?

Czy to możliwe, aby Bóg prawdy był winny zachęcania do kłamstwa i tolerowania podstępu? W związku z tym fragmentem niektórzy wysuwali takie właśnie zarzuty. Na poparcie tego oskarżenia powoływano się również na inne fragmenty: 2 Krn 18,18-22; Jr 4,10; 20,7 oraz Ez 14,9.

Taki zarzut da się utrzymać tylko wtedy, gdy zapomina się o tym, że wielu autorów biblijnych pomija przyczyny wtórne i przypisuje wszystkie wydarzenia bezpośrednio Bogu, ponieważ On panuje nad wszystkim. Dlatego też wyrażenia w formie trybu rozkazującego w rzeczywistości często oznaczają jedynie to, co Bóg dopuszcza. Przykładowo, gdy złe duchy prosiły Jezusa, aby pozwolił im wejść w świnie, Jezus odrzekł: „Idźcie!" (Mt 8,31-32). To nie uczyniło z Jezusa aktywnego pomocnika zła; pozwolił On jedynie, aby złe duchy zrobiły to, co chciały. Podobnie, Jezus polecił Judaszowi: „Co chcesz czynić, czyń prędzej!" (J 13,27). Jednak to nie Jezus stał się inicjatorem zła, jakie Mu wyrządzono.

Bóg może być przedstawiony jako ten, który zwodzi Achaba tylko dlatego, że autor biblijny nie czyni rozróżnienia między tym, co ktoś czyni a tym, na co pozwala. To prawda, że w 1 Krl 22 wydaje się, że Bóg czyni więcej niż tylko pozwala na oszustwo. Nie twierdząc, że Bóg czyni zło, aby osiągnąć dobro, można uznać, że Bóg wykorzystuje zamysły złego w taki sposób, aby zło realizowało odwieczny plan Boży, wbrew swoim zamysłom i celom.

Ponieważ Achab porzucił Boga i zatwardził swoje serce, Bóg dopuścił, aby jego upadek dokonał się za pomocą tego samego narzędzia, które Achab próbował wykorzystać dla własnych celów, a mianowicie proroctwa. Bóg posłużył się fałszywymi wypowiedziami fałszywych proroków, których Achab tak chętnie się radził, jako narzędziem swojego sądu.

To, że Bóg potrafi wykorzystać zamysły zła, nie zwalnia z winy ani proroków, ani ich naiwne-

go słuchacza. Choć duch kłamliwy działał za Bożym przyzwoleniem, nie zwalnia to z odpowiedzialności proroków, którzy nadużywali swojego daru. Karmili króla dokładnie tym, co chciał usłyszeć. Ich słowa były jedynie echem pragnień króla. W ten sposób fałszywi prorocy, król i cały Izrael ponoszą równą winę w oczach Boga. Odpowiedzialność spoczywała na wszystkich. Owi prorocy mówili „od siebie".

Zasada, o której tu mowa znajduje dalsze potwierdzenie, jeśli zauważymy, że omawiany fragment jest wizją, którą prorok Micheasz ujawnia Achabowi. Poprzez nią Bóg mówi Achabowi: „Zmądrzej. Pozwalam, aby prorocy cię okłamywali". W pewnym sensie Bóg nie tylko nie okłamuje Achaba, ale wręcz ujawnia mu nową prawdę. Gdyby Bóg naprawdę próbował zwieść Achaba i wciągnąć go w niebezpieczną sytuację, z pewnością nie zdradziłby mu swego planu! Mimo wszystko, Achab nie chce słuchać prawdy Bożej i idzie za radą swoich proroków.

Znacznie łatwiej wyjaśnić dwa inne fragmenty również wykorzystywane, aby oskarżać Boga o kłamstwo. W Ez 14,9 mamy do czynienia z innych przypadkiem, gdzie Bóg dopuszcza skutki duchowej ślepoty. Autor biblijny przedstawia jedynie cały proces postępującej zatwardziałości serca i następującej kary jako rzecz, która dzieje się w ramach Bożego przyzwolenia. Dobitna wypowiedź Jr 20,7 zawiera skargę proroka, który mylnie odczytał Bożą obietnicę obecności jako zapewnienie, że jego samego ani jego posługę nie spotka żadne zło ani szyderstwo. Jednak słów tych nie można cytować na poparcie zarzutu, że Bóg jest zwodniczy.

Innym przykładem, gdzie Bóg posyła złego ducha jest Sdz 9,23. W opisanym tam epizodzie jeden z synów Gedeona, Abimelek, przez trzy lata pełnił obowiązki króla nad miastem Sychem. Jednak po upływie tego czasu, Bóg posłał złego ducha, aby poróżnił Abimeleka i mieszkańców Sychem, w wyniku czego „zbuntowali się przeciwko Abimelekowi".

W tym przypadku, „zły duch" objawił się jako wybuch niezgody i zdrady przeciwko Abimelekowi. Po raz kolejny, za przyzwoleniem opatrzności Bożej, ale nie w wyniku czynnego zrządzenia, Bóg pozwolił, aby do głosu doszła zazdrość, która zrodziła stronnictwa, które z kolei doprowadziły do buntu, niezadowolenia społecznego, a w końcu do rozlewu krwi. Bóg pozostał panem sytuacji pośród szalejącego zła, które w dużym stopniu zasłużenie spotkało ludzi świadomie odrzucających prawdę i wybierających własną wizję rzeczywistości.

Zobacz również komentarz do 1 Sm 16,14; Hi 1,6-12.

Druga Księga Królewska

2,11 Co się stało z Eliaszem?

Zobacz komentarz do Rdz 5,23-24.

2,23-24 Okrutna kara za dziecięce figle?

Wielu dostrzegało w tym fragmencie jedynie opis typowych dziecięcych docinek, które zostały potraktowane ze śmiertelną powagą przez starego, zrzędliwego proroka, w równym stopniu pozbawionego włosów co poczucia humoru. Nie owijając w bawełnę, podnoszono następujący zarzut: jak można wierzyć w Boga, który zsyła niedźwiedzie, aby pożarły dzieci wyśmiewające się ze starca, którego wygląd był dość dziwaczny nawet jak na owe czasy?

Na pierwszy rzut oka, wydaje się, że prorok natknął się na grupkę prostodusznych dzieci wesoło bawiących się na przedmieściu Betel. Widząc dziwnie wyglądającego mężczyznę, chłopcy zaczęli skandować: „Przyjdź no, łysku! Przyjdź no, łysku!" Zamiast potraktować całe zdarzenie jako dziecięce wygłupy, stary prorok wpadł w złość (jak można by powiedzieć), odwrócił się z gniewem w oczach i przeklął ich w imię Pańskie.

Jednak taka rekonstrukcja sytuacji jest błędna. Cały problem opiera się na dwóch hebrajskich słowach przetłumaczonych jako „mali chłopcy". Jeśli mamy wyjaśnić ten zagadkowy incydent, trzeba przede wszystkim rozważyć kwestię wieku i poziomu odpowiedzialności. „Mali chłopcy", odpowiednik hebrajskiego wyrażenia *n^{e}'ûrîm qᵉṭannîm*, da się równie dobrze przetłumaczyć jako „młodzieńcy". Na podstawie licznych przykładów w Starym Testamencie, gdzie podany jest wiek, wiadomo, że owi „chłopcy" mogli mieć od 12 do 30 lat. Jedno z tych słów użyte zostało do opisu Izaaka w czasie, gdy miał zostać złożony w ofierze (Rdz 22,12), a więc gdy miał już z pewnością ukończone 20 lat. To samo słowo zastosowano w odniesieniu do Józefa w Rdz 37,2, gdy miał 17 lat. Co więcej, tym samym słowem określono wojowników w 1 Krl 20,14-15.

Ktoś może zaoponować, mówiąc: owszem, jednak w tym przypadku wszystko zmienia wy-

raz *qᵉṭannîm* (przetłumaczony jako „mały"); moim zdaniem, słowo to należy raczej przetłumaczyć jako „młody" a nie „mały". Poza tym, oba słowa mają dość szeroki zakres znaczeniowy. Na przykład, Samuel zapytał Jessego: „Czy to już wszyscy młodzieńcy [*nᵉ'ûrîm*]?". Na co Jesse odrzekł: „Pozostał jeszcze najmniejszy [*qāṭān*]". Jednak w tym czasie Dawid był już na tyle duży, aby pilnować owiec i wkrótce potem walczyć z olbrzymem (1 Sm 16,11-12).

A zatem określenie „mali chłopcy" nie oznacza przedszkolaków ani nawet chłopców w wieku szkoły podstawowej; owi „chłopcy" mogli mieć od 12 do 30 lat!

Czy jednak Elizeusz był starcem, któremu brakowało cierpliwości i poczucia humoru? Również ten zarzut jest niesłuszny, ponieważ Elizeusz nie mógł mieć więcej niż 25 lat, kiedy doszło do całej tej sytuacji. Po tym wydarzeniu żył jeszcze 60 lat, ponieważ wszystko wskazuje na to, że nastąpiło ono krótko po tym, jak Eliasz wstąpił do nieba. Według niektórych wstąpienie Eliasza do nieba miało miejsce ok. 860 przed Chr., a śmierć Elizeusza nastąpiła ok. roku 795 przed Chr. Choć posługa Eliasza zakończyła się przed upływem 10 lat, działalność Elizeusza trwała przynajmniej 55 lat, rozciągając się na okres panowania Jorama, Jehu, Joachaza i Joasza.

Czy Elizeusz stracił panowanie nad sobą? Co było złego w tym, że został nazwany „łyskiem", choć w rzeczywistości całkiem możliwe, że wcale nie był łysy, mając przecież niespełna 30 lat?

W Starym Testamencie aluzje do łysienia były synonimem pogardy (Iz 3,17.24). Na Bliskim Wschodzie naturalny brak włosów należał do rzadkości. Było to zjawisko tak niespotykane, że wiązało się z podejrzeniem o trąd.

Niezależnie od tego, czy Elizeusz przedwcześnie wyłysiał czy nie, jasne jest, że użyty epitet był wyrazem całkowitej pogardy, sposobem ubliżenia mu.

Ponieważ jednak jest rzeczą mało prawdopodobną, że Elizeusz faktycznie przedwcześnie stracił włosy, obelga była nie tyle skierowana do proroka co do Boga, który go posłał. Widać to wyraźnie w poprzedzającym zwrocie: „Wstąp!"[1] Nie było to nawiązanie do nachylenia drogi wiodącej w górę do miasta Betel, ale wyraźna aluzja do faktu wstąpienia Eliasza do nieba. Wynika z tego, że owi młodzieńcy nie wierzyli w to i nie dostrzegali w tym działania Boga pośród nich. Mówiąc językiem współczesnym, naśmiewali się z niego: „Startuj! Ty też! Wynocha! Startuj! Mamy was obu dość!" Ci chuligani z Betel użyli tego samego czasownika, który występuje na początku 2 Księgi Królewskiej w opisie wstąpienia Eliasza do nieba. Trudno nie dostrzec aluzji.

Najwyraźniej wieści o wniebowstąpieniu Eliasza dotarły do najdalszych zakątków kraju, ale spotkały się z pogardliwym niedowierzaniem u wielu Izraelitów, łącznie z gromadą miejscowych wyrostków. Był to atak na Boga a nie na proroka.

Elizeusz nie posługuje się przekleństwem, rzucając klątwę na młodzieńców. Po prostu cytuje prawo Boże, dobrze znane mieszkańcom Betel. Mojżesz nauczał: „Jeżeli [nadal] będziecie postępować Mnie na przekór i nie zechcecie Mnie słuchać, (...) ześlę na was dzikie zwierzęta, które pożrą wasze dzieci (...)" (Kpł 26,21-22).

Elizeusz nie ubliżał młodzieńcom, którzy się z niego wyśmiewali ani im nie wymyślał; kwestię kary pozostawił Bogu. Ogłosił jedynie wyrok i poprosił Boga, aby spełnił to, co obiecał uczynić, jeżeli ktoś będzie obrażał Jego imię, sprzeciwiał się Jego sprawie lub buntował się przeciwko Jego słowu. Niewątpliwie ci młodzi ludzie powtarzali tylko to, czego słuchali podczas wieczornych rozmów przy posiłku, w miarę jak ludność miasta coraz bardziej oddalała się od Boga.

Gwałtowność dzikich zwierząt była z pewnością wystarczająco brutalna, jednak nie tak

[1] Spośród polskich tłumaczeń, tylko Biblia Poznańska zawiera sens „w górę", tłumacząc te słowa jako „wstąp" (przyp. tłum.).

straszna jak legendarne wręcz okrucieństwo Asyryjczyków, którzy mieli dopełnić sądu Bożego w roku 722 przed Chr. Katastrofalny upadek Samarii nie doszedłby do skutku, gdyby jej mieszkańcy się nawrócili po ataku niedźwiedzi i coraz surowszych karach Bożych, które przyszły potem. Zamiast jednak zwrócić się do Boga, Izrael, podobnie jak Juda w okresie późniejszym, „szydził z Bożych wysłanników, lekceważył ich słowa i wyśmiewał się z Jego proroków, aż wzmógł się gniew Pana na swój naród do tego stopnia, iż nie było już ocalenia" (2 Krn 36,16).

Atak niedźwiedzi nie jest zatem przykładem niepohamowanego okrucieństwa, ale kolejną Bożą próbą nawrócenia ludzi do siebie poprzez małe kary, zanim ich grzech stanie się zbyt wielki i nadejdzie pełnia sądu Bożego.

Zobacz również komentarz do Mk 10,35.

3,27 Czy ofiara z dziecka okazała się skuteczna?

Czyż ofiara, którą król Moabu złożył ze swojego syna, mającego zostać następcą tronu, nie okazała się skuteczna w tym sensie, że Izrael zaprzestał oblężenia miasta Kir-Chareszet w Moabie? Czy można fakt ten uznać za dowód, iż bóg Moabitów wstawił się za nimi?

Gdy Mesza, król Moabu, odmówił wysłania Izraelowi corocznej daniny w postaci wełny, król Joram zwołał wojsko, przekonawszy również króla Judy, Jozafata, aby wyruszył z nim na wyprawę wojenną w celu wyegzekwowania zaległej daniny.

Niewiele brakowało, a cała kampania zakończyłaby się katastrofą zarówno dla Izraela, jak i dla Judy, ponieważ postanowili oni zaatakować Moab od strony pustyni; na szczęście zjawił się prorok Elizeusz, który pokierował działaniami wojennymi zgodnie z wolą Bożą. W cudowny sposób losy kampanii odwróciły się i wkrótce wojsko Moabu zaczęło wycofywać się w kierunku miasta Kir-Chareszet.

Król Mesza, widząc, że szala zwycięstwa przechyliła się na stronę wroga, w akcie desperacji wziął swego syna i złożył go w ofierze na murach miasta, najwidoczniej mając nadzieję, że tym przebłaga swego boga, aby ich wybawił od klęski. Izraelici faktycznie przerwali oblężenie i wrócili do siebie.

Czy z tego wynika, że to bóg Moabitów wybawił ich z opresji? Żadną miarą, biorąc pod uwagę, że taki bóg nie istniał. Po prostu nie było sensu kontynuować wojny, skoro cel kampanii został osiągnięty: siła Moabu została złamana i bunt został stłumiony. Kraj ponownie dostał się pod panowanie Izraela. Czegóż więcej można było oczekiwać? Wojsku Izraela i Judy w zupełności wystarczyło zwycięstwo, wraz z odrażającym widowiskiem.

Nie był to jedyny przypadek na terenie starożytnego Bliskiego Wschodu, gdy podejmowano tak desperackie działania. Również „oburzenie", o którym wspomina tekst, nie było gniewem Boga przeciwko Izraelowi za zbytnie naciskanie króla Moabu, jak uważał C.F. Keil[2]. Raczej należy przyjąć, że to Izrael odczuwał „oburzenie" i wstręt w obliczu tak makabrycznego czynu i bezsensownego niszczenia życia. Winę za to, co się stało, ponosi wyłącznie król Moabu, jak mówi Ps 106,38: „I krew niewinną przelali: krew synów swoich i córek, które złożyli w ofierze posągom kananejskim. I ziemia krwią się skalała".

Powodem, dla którego ofiara ta wzbudzała w Izraelitach tak wielkie uczucie obrzydzenia i wstrętu była świadomość, że z jej powodu cały ich kraj stał się nieczysty, przeklęty i naznaczony piętnem krwi.

Zobacz również komentarz do Rdz 22,2; 2 Sm 21,1-9.

[2] Podobnie jak Biblia Warszawska: „Wskutek tego powstało wielkie wzburzenie przeciwko Izraelitom" (przyp. tłum.).

6,19 Czy Elizeusz okłamał Aramejczyków?

Czy Elizeusz trzymał się prawdy, gdy powiedział chwilowo oślepionym Aramejczykom, wysłanym, aby go schwytać, że nie są na właściwej drodze ani we właściwym mieście? Czy może należy to wyjaśnić jako przykład wyboru „większego dobra" czy też „mniejszego zła"?

Niektórzy komentatorzy, tacy jak Keil i Delitzsch, twierdzą, że Elizeusz powiedział nieprawdę, oświadczając, że to zła droga. Według nich, była to typowa strategia wojskowa, której celem jest zmylenie wroga. Inny punkt widzenia przedstawił W. G. Sumner. Swoją tezę uzasadnił w następujący sposób: „W słowach Elizeusza nie było kłamstwa, ponieważ jego dom nie znajdował się w Dotan, gdzie przebywał jedynie tymczasowo, ale w Samarii; także słowa „zaprowadzę was do człowieka" mogą równie dobrze oznaczać: „do jego domu". W dalszej części swej argumentacji Sumner pisze:

> Józef Flawiusz rozumiał ten fragment właściwie; pisze on: „Elizeusz zapytał ich, kogo szukają. Kiedy odrzekli: - Proroka Elizeusza. Gdzie można go znaleźć? - [prorok] z pewnością użył formy, którą Aramejczycy mogli zrozumieć inaczej niż miał to na myśli Elizeusz, jednak w żaden sposób nie starał się udawać, że jest kimś innym. Fakt, że Aramejczycy go nie rozpoznali było zrządzeniem Bożej opatrzności, a nie skutkiem kłamstwa. Czyż «mąż Boży», który wielokrotnie zwracał się do Jahwe w modlitwie, mógł sobie pozwolić na jawne kłamstwo i próbować tym sposobem uchronić się przed niebezpieczeństwem? Jeśli widział wokół siebie, podobnie jak jego towarzysze, rumaki i rydwany z ognia, i jeśli w ten sposób zyskał pewność co do Bożej opieki, nie potrzebował uciekać się ani do kłamstwa, ani do wybiegu"[3].

[3] W. G. Sumner, The Book of Kings, Lange Commentary, Book II (New York: Scribner, Armstrong & Co. 1872), s. 69.

Zobacz również komentarz do Wj 1,15-21; 3,18; Joz 2,4-6; 1 Sm 16,1-3.

6,21-23 Dlaczego Aramejczycy zostali zachowani przy życiu?

Dlaczego Elizeusz darował życie owej grupie zwiadowców, podczas gdy zwykle mówi się, że w Starym Testamencie Izraelici nie okazują litości swoim wrogom? Czy to przykład niekonsekwencji narodu wybranego i samego Pisma Świętego?

W tym przypadku problem polega na tym, iż nie wolno generalizować przykazania podanego w Pwt 20,13, w którym mowa jest o zasadzie *ḥerem*, tzn. wymuszonego aktu poświęcenia wybranych przez Boga rzeczy lub osób na całkowite zniszczenie. Zasada całkowitego zniszczenia wszelkich istot żyjących i dobytku (z wyjątkiem tego, czego nie dało się spalić, a więc złota, srebra i żelaza, które należało złożyć w przybytku lub świątyni) odnosiła się tylko do narodu kananejskiego. Jedynym innym narodem, który obłożony był klątwą *ḥerem* byli Amalekici, z powodów wymienionych w Piśmie Świętym (1 Sm 15,2-3).

Wszystkie pozostałe narody miały być traktowane inaczej, nawet wtedy, gdy Bóg pozwalał, aby Izrael czy Juda prowadziły z nimi wojnę. Boże pozwolenie nie upoważniało Izraela do uciskania ludności cywilnej ani deptania ich praw lub naruszania ich godności. Takie postępowanie ściągnęłoby na Izrael gniew Boży.

Zamiast eksterminacji, Izraelici mieli zaoferować swoim wrogom warunki pokoju. Dlatego Elizeusz przygotował ucztę dla Aramejczyków. Poza tym, ich ataki w końcu ustały, czyż bowiem można walczyć przeciwko Bogu, który wie nawet, o czym się mówi za drzwiami sypialni? Przed takim Bogiem nic się nie ukryje i nikt nie może się z Nim równać. Nic dziwnego, że Elizeusz nie czuł się w żaden sposób zastraszony całą potęgą Aramu. Czego miałby się obawiać?

Zobacz również komentarz do 1 Sm 15,18.

9,6-10 Czy Jehu został ukarany za zrobienie tego, co mu kazano?

Dlaczego Jehu najpierw otrzymuje polecenie zniszczenia domu Achaba, a później słyszy z ust proroka Ozeasza, że będzie ukarany za to, że wykonał polecenie (Oz 1,4)?

Jehu otrzymał podwójne zlecenie od Boga: (1) miał zniszczyć dotknięty grzechem i apostazją dom Achaba oraz (2) pomścić krew proroków Jahwe przelaną przez Izebel. Bożym narzędziem przeznaczonym do tej misji był jeden z wodzów armii, Jehu. Oba zadania wykonał do samego końca.

Dlaczego więc Bóg był niezadowolony z Jehu, jak wynika ze słów Ozeasza? Ponieważ bycie narzędziem wybranym przez Boga, żeby ukarać jakąś inną osobę (lub grupę ludzi albo nawet cały naród) to jedna sprawa, natomiast czymś całkiem innym jest zyskanie Bożej aprobaty po ukończeniu zadania za sposób, w jaki zostało ono wykonane. Na przykład, Asyria została wezwana do rozpoczęcia wojny z Izraelem, jednak Bogu nie podobał się sposób, w jaki Asyria prowadziła działania wojenne (Iz 10,5-19). Podobne upoważnienie do wystąpienia przeciwko Judzie otrzymał Babilon, ale również naraził się na gniew Boży z powodu swego okrucieństwa (Ha 1,6; 3,13-16).

Dlatego, choć Jehu posłusznie wypełnił nakaz Boży (2 Krl 9,7), popełnił wielki błąd, zabijając więcej ludzi, niż Bóg mu polecił i uczynił to z okrucieństwem, które nie spodobało się Bogu. Z postępowania Jehu jasno wynika, że nie kierował się on pragnieniem bycia posłusznym Bogu, ale zwykłą ambicją osobistą - tym samym jego akt posłuszeństwa stał się niegodziwy. Ten sam duch, w jeszcze większym stopniu, ujawnił się w jego potomkach.

Jehu okazał nadmierne okrucieństwo, zabijając nie tylko rodzinę Achaba w Jizreel, ale również przebywającego tam z wizytą króla Judy, Ochozjasza, oraz prawie wszystkich członków rodziny Dawida (2 Krl 9,27; 10,13-14). Poza tym, Jehu wymordował wszystkich przyjaciół panującego rodu (2 Krl 10,11).

Płynie z tego wyraźny wniosek: otrzymanie Bożej aprobaty dla jakiegoś czynu nie oznacza, że Bogu obojętne jest, jak ów czyn zostanie wykonany i jakie inne czyny za sobą pociągnie.

14,6 Czy dzieci powinny umierać za grzechy rodziców?

Zobacz komentarz do Pwt 24,16.

22,20 Przyłączę cię do twoich przodków?

Zobacz komentarz do Rdz 25,8.

23,26 Dlaczego Bóg nie zaniechał swego gniewu?

Czy można przezwyciężyć skutki wielu lat nikczemności i zła, dokonując diametralnej reformy i odnowy? Czy 30-letnie panowanie pobożnego wnuka może stanowić rekompensatę za bezlitosne rządy jego dziadka i ojca, którzy nadużywali Bożej cierpliwości przez 60 lat? Innymi słowy, czy zło narasta i wpływa na ogół społeczeństwa, czy też obowiązuje zasada, że każdy odpowiada za siebie?

Pomimo tego, że prawdopodobnie Manasses z Judei został królem lub współregentem około 10 lat przed śmiercią swego ojca, Ezechiasza, jego pobożny ojciec nie miał żadnego wpływu na 50-letnie panowanie swego syna. Jest to tym większym zaskoczeniem, jeśli się weźmie pod uwagę wielką odnowę podjętą przez Ezechiasza.

Przykład Manassesa jest dobrą ilustracją powiedzenia „Bóg ma dzieci, ale nie ma wnuków"[4].

[4] Komentarz, którego autorstwo przypisuje się Billy'emu Grahamowi, amerykańskiemu kaznodziei ewangelikalnemu, jednemu z najbardziej znanych ewangelistów na świecie (przyp. tłum.).

W jego przypadku, pobożna rodzina nie stanowiła gwarancji, że i on pójdzie Bożą drogą.

Przez pół wieku Manasses naśladował nieprawości Kananejczyków. Wymordował wielu uczciwych mężczyzn i gdy zaszła potrzeba obrony Jerozolimy, brakowało ludzi do walki (2 Krl 21,10-15); jego poddani znosili to wszystko w milczeniu. Bezwzględny monarcha rozkazał, aby Izajasza „przecięto piłą" (Hbr 11,37). Bałwochwalstwo i nieprawość Manassesa doprowadziły w nieunikniony sposób do tego, że Izrael i Juda zostały odrzucone przez Boga (2 Krl 24,3; Jr 15,4).

Co prawda, Manasses doświadczył czegoś, co można by nazwać nawróceniem na łożu śmierci. Za zniewagę króla asyryjskiego, Aszurbanipala, Manasses został uprowadzony do więzienia w Babilonie, gdzie „w ucisku przebłagał Pana, Boga swego, i upokorzył się bardzo przed Bogiem swych przodków. Prosił Go, a On go wysłuchał. Usłyszał jego prośbę i pozwolił mu wrócić do Jerozolimy, do swego królestwa.W ten sposób Manasses zrozumiał, że tylko sam Pan jest Bogiem" (2 Krn 33,12-13). Stało się to pod koniec jego panowania.

Było już jednak za późno na odwrócenie zmian, jakie zaszły w społeczeństwie i w jego własnej rodzinie. Po Manassesie na tron wstąpił jego występny syn Amon, który sam został zamordowany przez spiskowców. 2 Księga Kronik 33,23 podkreśla, że król Amon „nie upokorzył się wobec Pana".

W swoim miłosierdziu Bóg przygotował 8-letniego syna Amona, Jozjasza, aby przejął rządy po ojcu. Od samego początku Jozjasz poszedł w ślady Dawida a nie swego dziadka Manassesa lub ojca Amona. Za jego zasługę uznać należy zainicjowanie jednego z najbardziej intensywnych okresów odnowy religijnej w historii Judy. Wydaje się jednak, że odrodzenie to nie przeniknęło zbyt głęboko ówczesnej kultury, ponieważ nie przyniosło trwałych efektów i było zbyt słabe, aby przezwyciężyć lata zła nagromadzonego za panowania Manassesa. Dzieło Jozjasza było więc niewystarczające, żeby zrekompensować zło, jakiego dopuścili się wcześniej jego ojciec i dziadek.

Choć Jozjasz położył kres zewnętrznym i rażącym przejawom bałwochwalstwa, kierując się szczerym pragnieniem poświęcenia siebie samego i swego ludu Bogu, sami ludzie nie nawrócili się do Pana. Spełniali zarządzenia swego króla ze strachu, lecz ich serca i umysły najwyraźniej pozostawały zasadniczo nieporuszone.

Jeśli pierwsze rozdziały Księgi Jeremiasza odzwierciedlają sytuację za rządów Jozjasza, widać w nich głęboką wewnętrzną apostazję panującą w ludzkich sercach, nie tylko przed odnową zapoczątkowaną przez Jozjasza i przed odnalezieniem księgi Prawa, ale również w czasie jej trwania i w okresie późniejszym.

Święty Bóg Izraela nie mógł już dłużej wybaczać i okazywać miłosierdzia; nadszedł czas, aby wykonać karę zapowiedzianą Manassesowi w 2 Krl 21,12-15. Tak więc, pomimo to, że Bóg jest cierpliwy w swoim miłosierdziu, sąd i kara muszą w końcu nadejść, nawet jeśli nagle pojawi się ktoś, kto swoim postępowaniem wydaje się spłacać dług ciążący na wszystkich ludziach (2 Krl 22,15-20).

24,6 Niespełniona przepowiednia?

Zobacz komentarz do Jr 36,30.

Pierwsza Księga Kronik

1,1 - 9,44 Dlaczego tyle genealogii?

Wydaje się rzeczą bezcelową, jeśli nie wręcz nudną, żeby poświęcać tyle rozdziałów Pisma Świętego czemuś, co jest odpowiednikiem biblijnej książki telefonicznej zawierającej spis imion. Po co aż tyle miejsca przeznaczać na coś, co nie wydaje się przynosić żadnych korzyści duchowych ani żadnego pożytku dla przyszłych pokoleń?

Księga Kronik zaczyna się od dziewięciu rozdziałów wypełnionych genealogiami. Cel tego zabiegu jest dość złożony. Naturalnie, gdyby chodziło o własną rodzinę, cała sprawa miałaby dużo bardziej bezpośrednie znaczenie osobiste, ponieważ z pewnością każdy chciałby sprawdzić, czy na liście figurują imiona krewnych. Biorąc jednak pod uwagę całą historię zbawienia, nasze osobiste zainteresowania nie są znowu aż tak odległe - można nawet powiedzieć, że są jeszcze bliższe. Prawda bowiem jest taka, że to właśnie poprzez rodzinę Adama, Ewy, Sema i Abrahama wszystkie inne rodziny na ziemi miały dostąpić błogosławieństwa.

Po pierwsze, 1 Krn 1 - 9 jest próbą przedstawienia historii Izraela w zarysie. Po drugie, stanowi ona literacki łącznik miedzy śmiercią Saula (opisaną w 1 Krn 10), a listą ludzi powracających z wygnania (1 Krn 9). Niewątpliwie, niektóre imiona są wymienione jedynie dla porządku albo przynajmniej w celu zapewnienia ciągłości. Jednak najważniejszym celem genealogii jest pokazanie, że w historii daje się zaobserwować bieg wydarzeń zmierzający ku przewidzianemu przez Boga celowi. Pomimo tego, że na przestrzeni wieków zebrani są tu Izraelici cieszący się zarówno dobrą, jak i złą sławą, zarówno z północy, jak i z południa, nie tylko bogaci, ale i biedni, podstawową rzeczą, która ich łączy jest fakt, że to właśnie Bóg Izraela aż do tej chwili zachowywał i prowadził swój lud do zamierzonego przez siebie celu; to On jest Tym, który doprowadzi całą tę historię do końca.

Autor 1 Księgi Kronik wychodzi zatem od Adama (1 Krn 1,1), aby dotrzeć do dekretu Cyrusa pozwalającego Izraelitom powrócić do ojczyzny, aby odbudować świątynię (2 Krn 36,22-23).

Wszystko to było częścią jednego planu, którego realizacja dokonywała się zasadniczo z udziałem zwykłych ludzi pochodzących z Izraela, których powołał Bóg.

Zobacz również – rozdz. 4: „Dlaczego biblijne rodowody nie zawsze się ze sobą zgadzają?"

2,13-15 Czy Jesse miał siedmiu czy ośmiu synów?

Czy Jesse spłodził siedmiu czy ośmiu synów? Księgi Kronik mówią, że było ich siedmiu, natomiast Księga Samuela, że ośmiu (1 Sm 16,10-11; 17,12-14). Która informacja jest właściwa?

1 Sm 16 podaje tylko imiona 4 synów Jessego: Eliaba, Abinadaba, Szammy i Dawida. 1 Księga Kronik wymienia imiona trzech innych synów: Netaneela, Raddaja, Osema, ale stwierdza, że Dawid był siódmym. Nie wiadomo, co stało się z ósmym synem, niewymienionym z imienia, którego drugi rozdział 1 Księgi Kronik całkowicie pomija. Niektórzy komentatorzy sugerują, że ten nieznany syn mógł umrzeć bezpotomnie i dlatego jego imię nie zostało ujęte w genealogii.

W syryjskim przekładzie Pisma Świętego[1] w 1 Krn 2,15 jako siódmy syn wymieniony jest Elihu, po którym następuje Dawid, dzięki czemu obie listy: z Księgi Samuela i Kronik, są ze sobą zgodne.

Przekład syryjski opiera się na hebrajskim fragmencie 1 Krn 27,18, gdzie Septuaginta zamiast Elihu wymienia Eliaba (najwyraźniej zachowując imię znane z listy umieszczonej w 1 Sm). Jeśli przekaz zawarty w Biblii Hebrajskiej i syryjskiej jest właściwy, wtedy to właśnie Elihu jest owym brakującym synem z listy w 1 Krn 2,15.

3,1-9 Dlaczego tak wiele żon?

Zobacz komentarz do 2 Sm 20,3; 1 Krl 11,1-2.

6,12-13.18-19 Czy Samuel pochodził z pokolenia Lewiego czy Efraima?

Z którego pokolenia pochodził Samuel? Dlaczego w 1 Sm 1,1 zaliczony jest do pokolenia Efraima, podczas gdy w 1 Księdze Kronik określa się go jako Lewitę?

Krytyczni komentatorzy przypuszczają, że ojciec Samuela, Elkana, był przedstawiony jako Lewita, choć z opowiadania o Samuelu wcale nic takiego nie wynika; autor Kronik zauważył jedynie, że człowiek imieniem Elkana występuje zarówno w rodzie Kehata, jak i w rodzie Samuela. Dlatego pomyłkowo, albo i celowo, dodał imię Samuela do rodu Kehata.

W opowiadaniu o Samuelu istnieje jednak wskazówka potwierdzająca jego pochodzenie z rodu Lewiego: fakt, że został przyjęty przez Helego jako uczeń. Później, gdy Samuel osiągnął wiek dorosły, pełnił funkcję kapłana i składał ofiary w różnych miastach Izraela.

Co zatem począć z 1 Sm 1,1? Werset ten po prostu stwierdza, że Elkana pochodził „z Ramataim, Sufita z górskiej okolicy Efraima". Zwykle Lewici byli przydzielani do miast lewickich rozsianych po całym Izraelu. Lb 35,6 wymienia 48 miast należących do tej grupy, jednak nie wiadomo, czy Ramataim było jednym z nich.

Można zatem wyciągnąć wniosek, że Elkana był Lewitą przydzielonym lub mieszkającym na terenie Efraima. Nawet pochodzenie wymienione w 1 Sm zgadza się z genealogią podaną w 1 Księdze Kronik. Nie trzeba zatem zakładać istnienia żadnych sprzeczności.

[1] Peszitta (dosł. „prosty, powszechny") jest przekładem Biblii na język syryjski – nie tylko z języka hebrajskiego (np. Pięcioksiąg), ale także z greckiego (np. księgi deuterokanoniczne oraz Nowy Testament). Przekładu dokonano między II a IV wiekiem po Chr. (przyp. tłum.).

13,9-10 Dlaczego Bóg zabił Uzzę?

Zobacz komentarz do 2 Sm 6,6-7.

15,29 Czy publiczny taniec Dawida był nieprzyzwoity?

Zobacz komentarz do 2 Sm 6,20.

19,18 Ilu było woźniców rydwanów?

Zgodnie z opisem w 1 Księdze Kronik, Dawid zabił siedem tysięcy woźniców rydwanów, natomiast według 2 Sm 10,18, tylko siedemset. Niektórzy twierdzą, że jest to dowód na skłonność autora Kronik do wyolbrzymiania rangi i charakteru Dawida. Czy to właściwa ocena maniery kronikarza, czy też istnieje inne wyjaśnienie tej rozbieżności?

1 Krn 18,4-5 stanowi najpełniejszy i najlepszy opis tego wydarzenia. Jeśli relacja ta jest prawdziwa, wymieniona w Księdze Kronik liczba siedmiu tysięcy koni zaprzęgowych albo jeźdźców, jest niewątpliwie liczbą właściwą; w wyniku błędu podczas przepisywania została ona zmieniona na siedemset w 2 Księdze Samuela. Rzeczą godną uwagi jest fakt, że niektóre wersje 2 Sm 10,18 w przekładzie greckim są zgodne z tekstem Księgi Kronik. Poza tym, w Księdze Kronik pojawia się też wzmianka o 40 000 pieszych, a nie „jeźdźców" jak w Księdze Samuela; liczba ta odpowiada w zaokrągleniu sumie 20 000 oraz 22 000 pieszych wymienionych w 1 Krn 18,4-5. Wydaje się, że jest to najlepsze wyjaśnienie tego problemu.

Istniejące rękopisy hebrajskie 1 i 2 Księgi Samuela zawierają więcej błędów transkrypcji niż jakakolwiek inna księga lub zbiory ksiąg Starego Testamentu. Na podstawie wstępnych analiz dokonanych w oparciu o rękopisy Ksiąg Samuela znalezionych w grotach nad Morzem Martwym, wydaje się, że greckie tłumaczenie Septuaginty stanowi znacznie lepsze odzwierciedlenie pierwotnej wersji hebrajskiej[2].

Kolejną próbą rozwiązania tego problemu jest sugestia, że gdy Samuel mówił o „koniach zaprzęgowych" lub „oddziałach rydwanów" (do których prawdopodobnie należało owych siedmiuset), miał na myśli oddzielną grupę wojska, różną od (siedmiu tysięcy) „woźniców", jednak brak dowodów na poparcie tej tezy.

Istniejąca tu rozbieżność to zatem kwestia poprawnej wersji tekstu Księgi Samuela, a nie dowód potwierdzający skłonność autora Kronik do wyolbrzymiania liczb w celu gloryfikacji Dawida.

21,1-2.8 Dlaczego przeprowadzenie spisu ludności było grzechem?

Bóg dwa razy zlecił Mojżeszowi przeprowadzenie spisu ludności, co opisuje Księga Liczb w rozdziale 1 i 26, tymczasem w 2 Księdze Samuela Dawid postanowił policzyć Izrael, ponieważ Bóg, rozgniewany na swój lud, nakłonił Dawida, aby to uczynił; 1 Krn przypisuje tą decyzję króla wpływowi szatana. Czy te sprzeczne fragmenty to przykład błędów, jakie zakradły się do Pisma Świętego?

Na początku należy ustalić, dlaczego spis ludności miałby być grzechem. W gruncie rzeczy, spis ludności stanowił zapowiedź poboru do wojska. Niektórzy wyciągają z tego wniosek, opierając się na 1 Krn 27,23-24, że Dawid zgrzeszył, obejmując spisem ludzi poniżej 21 roku ży-

[2] Niektóre wstępne, ale na razie niepublikowane doniesienia na temat rękopisów z Qumran wskazują, że przynajmniej pewne wersje kopii Księgi Samuela znalezione nad Morzem Martwym są zgodne z wersjami wcześniej występującymi jedynie w Księgach Kronik. Por. Frank M. Cross Jr., *The Ancient Library of Qumran,* wyd. popr. (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961), s. 188-191 oraz Ralph W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament,* (Philadelphia: Fortress, 1974), s. 42-50.

cia, co było aktem bezprawnym. Inni uważają, że liczenie ludności było wyrazem zwątpienia w Bożą obietnicę, w której Bóg zapowiedział, że potomkowie Dawida będą tak liczni jak ziarnka piasku i gwiazdy na niebie. Najlepszym wyjaśnieniem jest sugestia, iż grzech polegał na arogancji. Bóg nie dał Dawidowi żadnego powodu, aby wyruszył na wojnę. Do takiego działania mogła popchnąć Dawida jedynie pycha i ambicja.

Wyraz *wtedy* (Biblia Warszawska) lub *jednak* (Biblia Poznańska) pojawiający się na początku 1 Krn 21,1 w niektórych tłumaczeniach stanowi zachętę, aby spojrzeć na zakończenie poprzedniego rozdziału. 1 Krn 20,8 wspomina, że pośród ludzi, których pokonał Dawid i jego żołnierze był jeden z potomków Refaitów, narodu olbrzymów. Związek między tymi faktami mógłby polegać na tym, że Dawid, zachłyśnięty własnymi sukcesami, za bardzo wbił się w pychę, przez co otwarł drzwi szatanowi i pozwolił, aby ten go skusił.

To prowadzi nas do kolejnej trudności: czy to Bóg czy szatan przywiódł Dawida do grzechu? W Starym Testamencie postać szatana pojawia się dość rzadko. Występuje w pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Hioba oraz w okresie postwygnaniowym w Księdze Zachariasza 3,1. Jednak w obu tych przypadkach przed imieniem pojawia się rodzajnik określony; natomiast w 1 Krn 21,1 rodzajnik nie występuje. Choć doktryna dotycząca nadprzyrodzonej istoty zwanej szatanem nie była jeszcze rozwinięta w Starym Testamencie, występowania szatana nie da się sprowadzić do wpływów perskiego dualizmu lub traktować jako przeciwnika jedynie w sensie ogólnym. Nawet w ogrodzie w Edenie istnieje wroga istota zwana „wężem". Nowym elementem w omawianym fragmencie jest nadanie tej istocie formalnej nazwy „przeciwnika"[3]. Jednak działania węża i szatana wyraźnie wskazują na to, że mamy tu do czynienia z tą samą osobą.

Jak to zatem możliwe, że ta dość nieokreślona, ale zawsze obecna postać odgrywa kluczową rolę w jednej wersji opowiadania o grzechu Dawida, podczas gdy w drugiej wersji ta niechlubna zasługa przypisana zostaje Bogu?

Sama myśl o tym, że Bóg kusi lub zmusza ludzi do grzechu jest fałszywa. Jest rzeczą absolutnie niemożliwą, aby Bóg był autorem czegoś, czego sam nie toleruje i czemu sprzeciwia się całe Jego królestwo. Jak zatem należy rozumieć 2 Sm 24,1, gdzie Bóg wydaje się kusić do czegoś, co sam niedługo potem uzna za grzech?

Bóg może i czasami faktycznie zmusza grzeszników do ujawnienia przewrotności kryjącej się w ich sercach poprzez czyny. Bóg stwarza jedynie okazję, aby złe pragnienia serca wyszły na jaw. W ten sposób, grzesznik może szybciej dostrzec uśpione w jego sercu zło, które pobudza go do działania sprzecznego z wolą Bożą.

Zgodnie z myślą hebrajską, prawdą jest również to, iż cokolwiek Bóg dopuszcza, to faktycznie czyni. Pozwalając na przeprowadzenie spisu ludności, Bóg niejako sam spowodował, aby do tego doszło. Hebrajczycy nie zwracali uwagi na przyczyny drugorzędne i właściwie przypisywali je przyczynie sprawczej. W ramach koncepcji opatrzności Bożej, ostatecznie wszystko zostaje przypisane Bogu; dlaczego więc od razu nie powiedzieć, że to Bóg to sprawił?

Liczba różnic pomiędzy wersją w Księdze Samuela a wersją w Księdze Kronik jest większa niż zwykle i brak podstaw, by uznać którąś z nich za bardziej prawdopodobną. Badacze jednak postawili tezę, że Kroniki mogą stanowić lepszą i bardziej wiarygodną tradycję tekstową hebrajskiego oryginału niż obecnie odzwierciedlona wersja w tłumaczeniach anglojęzycznych z Księgi Samuela.

Choć nie należy przeceniać znaczenia wariantów tekstualnych występujących w obu księgach, niektóre rękopisy z Qumran wskazują, że zachowane tam pewne wersje Księgi Samu-

[3] Słowo występujące w niektórych tłumaczeniach angielskich (przyp. tłum.).

ela są zgodne z odczytaniem znanym wcześniej jedynie w Księdze Kronik. Byłoby to rozwiązanie kwestii zgodności pomiędzy oboma tekstami.

Prawie wszyscy badacze Pisma Świętego uznają, że Księgi Kronik powstały w czasie wygnania albo niedługo po nim. Dlatego najprawdopodobniej były one oparte na wcześniejszej formie opowiadania z Księgi Samuela, niewątpliwie dobrze znanego i będącego w powszechnym użyciu. Warto zwrócić uwagę na to, jak autor Kronik dokonał połączenia różnych źródeł; widać to wyraźnie w 2 Sm 24,1. Autor Księgi Samuela pisze w tym wersecie: „Jeszcze raz Pan zapłonął gniewem przeciw Izraelitom", nawiązując do 2 Sm 21,1-14, który także miał związek z pokutą za grzech. Podobnie, choć autor Kronik pominął materiał zawarty w 2 Sm 23 – 24, umieścił fragment zachowujący łączność pomiędzy tekstem 1 Sm 21 i 1 Sm 24. Wybór miejsca na świątynię w Jerozolimie stanowił odpowiedni punkt kulminacyjny tej fazy działalności Dawida.

Udowodniwszy, że Dawid faktycznie zgrzeszył oraz że winę za to ponosi szatan, a nie Bóg, nadal stoimy w obliczu faktu zarazy, jaką Bóg zesłał, aby ukarać cały naród izraelski. Trzeba jednak zauważyć, że, według 2 Sm 24,1, poddani Dawida byli tak samo winni jak ich król. W ten sposób Bóg odniósł się do winy całego Izraela poprzez czyn króla, który uosabiał narodowego ducha pychy.

21,5 Ilu mieszkańców liczył Izrael?

Zobacz komentarz do 2 Sm 24,9.

21,25 Ile syklów kosztowało miejsce na wybudowanie ołtarza?

Oto kolejny przykład rzekomej tendencji kronikarza do przesady, tym razem chcącego podkreślić znaczenie świątyni poprzez wyolbrzymienie ceny, jaką Dawid zapłacił za miejsce pod ołtarz (gdzie w końcu miała zostać wzniesiona świątynia): z 50 syklów w srebrze (2 Sm 24,24) do 600 syklów w złocie.

Jednak tekst w 1 Księdze Kronik wyraźnie wspomina, że Dawid zakupił „miejsce" (hebr. *hammāqôm*), obejmujące cały teren otaczający górę Moria. Przyjmując współczesną cenę jednej uncji złota wynoszącą 400 dolarów, Dawid zapłacił za ziemię około 100 000 dolarów. Tymczasem w Księdze Samuela podana została cena za woły i klepisko, stanowiące jedynie niewielką część całego terenu. Za te rzeczy Dawid zapłacił 50 syklów w *srebrze*. Niektórzy zwrócili uwagę na to, że 600 to 12 razy 50, co mogło służyć jako świadome podkreślenie ogólnonarodowego znaczenia transakcji. Do zakupu tego większego terenu mogło dojść później, a więc już po zakupieniu klepiska i wołów, które Dawid złożył wtedy w ofierze.

Rozróżnienie tych dwóch transakcji pomaga także wyjaśnić, dlaczego Ornan (Arauna w 2 Sm) na początku chciał dać Dawidowi klepisko za darmo. Trudno sobie wyobrazić, żeby Ornan mógł sobie pozwolić na ofiarowanie całej góry Moria, natomiast jest całkiem prawdopodobne, iż chciał dać jedynie klepisko.

22,14 Zbyt dużo złota i srebra?

Podana ilość złota i srebra, jaką Dawid zebrał na budowę świątyni wydaje się tak duża, że aż trudno uznać ją za wiarygodną. Poza tym, nie bardzo pasuje do innych liczb wymienionych w 1 Krn 29,4.7 oraz 2 Krn 9,13. Jak najlepiej wyjaśnić ten problem?

Całkowita ilość złota i srebra daje łącznie 40 000 ton – sumę, która przyprawiłaby o zawrót głowy samego cezara albo faraona.

Tym niemniej C. F. Keil bronił prawdziwości sum podanych w 1 Krn, twierdząc, że „w stolicach azjatyckich królestw starożytnych, zgromadzono ogromne ilości drogocennego kruszcu", na po-

twierdzenie czego przytoczył cytaty ze starożytnych dokumentów, z których wynika, że Cyrus zdobył 500 000 talentów w złocie w czasie samych tylko wypraw azjatyckich[4]. Swoje omówienie kwestii sum Keil zakończył słowami: „Nie można zatem uważać ilości wymienionych w tekście ani jako niewiarygodnych ani zbyt przesadzonych, ani tym bardziej zakładać z całą pewnością, że zaokrąglone sumy odpowiadające retorycznemu charakterowi tekstu są jedynie pomyłką"[5].

Nie można posłużyć się liczbami podanymi w 1 Krn 29,4.7 jako sposobem potwierdzenia dokładności liczb wymienionych w analizowanym fragmencie. W 1 Krn 22 Dawid złożył główną ofiarę na prace związane z budową świątyni, zachęcając potem innych, aby wsparli swoimi datkami całe przedsięwzięcie. Były to więc ofiary dodatkowe, składane oprócz głównej kwoty przekazanej przez Dawida.

Nie bez znaczenia dla całej kwestii jest fakt, że Salomon otrzymywał rocznie 666 talentów w złocie, czyli około 25 ton. Jednak suma wymieniona w 2 Krn 9,13 nie obejmowała pieniędzy przynoszonych przez kupców i handlarzy oraz królów arabskich i namiestników krajowych (2 Krn 9,14). Dlatego zakładając ilość znacznie przekraczającą 25 ton, jest możliwe, że w przeciągu 40 lat rządów Dawid zdołał zebrać pokaźną ilość złota, ponieważ podbijał i łupił okoliczne królestwa, natomiast Salomon mógł jedynie liczyć na dochód pochodzący z podatków i handlu.

Dlatego też jest całkiem możliwe, że mamy tu do czynienia z kolejnym błędem powstałym w trakcie kopiowania tekstu, co w przypadku przepisywania liczb zdarzało się w starożytnych tekstach dość często. Jednak na razie nie ma sposobu, aby udowodnić, która wersja jest poprawna. Kwestia nadal pozostaje otwarta.

---

[4] C. F. Keil, *The Books of Chronicles*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1950), s. 247-248.

[5] Tamże, s. 248-249. Por. także: Alan R. Millard, *Does the Bible Exaggerate King Solomon's Golden Wealth?* w: „Biblical Archaeology Review" 15, nr 3 (1989): 21-29, 31, 34 oraz Kenneth A. Kitchen, *Where Did Solomon's Wealth Go,* w: „Biblical Archaeology Review" 15, nr 3 (1989): 30, 32-33.

Druga Księga Kronik

11,2-4 Czy te wydarzenia zostały zrządzone przez Boga?

Po tym, jak dziesięć północnych plemion wypowiedziało wierność królowi Roboamowi, synowi Salomona, Roboam postanowił zmusić buntowników do uznania jego suwerenności i płacenia podatków, które były przyczyną podziału. Doprowadziłoby to do bratobójczej walki i otwartej wojny domowej.

Jednak Bóg posłał proroka Szemajasza, aby powstrzymał Roboama. Król otrzymał w imieniu Boga polecenie porzucenia swoich planów militarnego rozwiązania konfliktu. Zaskakujące przesłanie Szemajasza wydawało się stać w sprzeczności z wcześniejszymi obietnicami Bożymi. Zapewnienie proroka, że to Bóg dopuścił, aby doszło do buntu, stawia nas przed dylematem: jak to możliwe, że rozłam w narodzie był wynikiem zrządzenia Bożego, jeśli wcześniej Bóg obiecał coś wprost przeciwnego?

Dopuszczenie do podziału wspaniałego królestwa Dawida na dziesięć plemion północnych i 2 plemiona południowe wydaje się być zaprzeczeniem Bożej obietnicy, którą Bóg w swej wielkiej łaskawości wielokrotnie potwierdzał od czasu patriarchów. Jak to możliwe, że Bóg najwyraźniej sprzyjał sprawie, która przekreślała Jego plan dla Izraela?

Pan dopuścił do buntu nie jako sprawca zła lub prowokator rebelii, ale jako ten, który musiał skarcić dom Dawida za to, że przestał przestrzegać Bożych napomnień. Salomon sprzeciwiał się woli Bożej i złamał Boże prawo, poślubiając wielką liczbę żon z innych krain. Żony te odciągały go od Boga i ściągnęły na niego gniew Boży.

Roboam tylko powiększył ciężar winy domu Dawida. Pokolenia Izraela były już przygniecione podatkami i rozgoryczone obojętnością, z jaką spotykały się ich skargi. Ludzie domagali się, aby obciążenia, jakie nałożył na nich Salomon zostały zmniejszone, a nie zwiększone. Zamiast tego, Roboam pogorszył ich sytuację, nakładając kolejne podatki.

Dziesięć plemion północnych od dawna odczuwało niechęć i okazywało opór przeciwko teokratycznym rządom rodu Dawida. Wyrażając słuszny sprzeciw wobec sposobu, w jaki Roboam

spełniał obowiązki władcy, nie mieli jednak racji, wybierając bunt jako odpowiedź na ucisk ze strony króla. Ich bunt był głównie skierowany przeciwko Bogu, który wybrał dynastię Dawida i pokolenie Judy jako pokolenie królewskie. Najwyraźniej czuli, że takie rządy nie reprezentują w wystarczającym stopniu interesów pokoleń północnych; kwestia podatku była jedynie pretekstem do secesji (por. 1 Krl 12,19-24).

Mamy tu do czynienia z kolejnym przykładem konfliktu między wolnością osobistą a boską suwerennością. Zjawisko to jest szczególnie widoczne w Księdze Kronik. Po raz kolejny trzeba zauważyć, że autorzy biblijni nie zawsze zwracali uwagę na przyczyny drugorzędne; ich zdaniem, to, co Bóg dopuszcza, należy w istocie traktować jako coś, co Bóg czyni sam, ponieważ w ostatecznym rozrachunku to On wszystkim rządzi. Tak więc to, co w zamyśle Północy było buntem skierowanym przeciwko dominacji Południa, tzn. przeciwko woli Bożej, zostaje przez Boga wykorzystane, po pierwsze, jako kara dla domu Dawida za jego grzechy, a po drugie, w celu ujawnienia grzesznych skłonności plemion północnych oraz ich duchowego upadku. Ten ostatni fakt znajduje potwierdzenie w rzeszy kapłanów i Lewitów z plemion północnych, którzy porzucili swoje pastwiska i posiadłości, aby przybyć do Judy i Jerozolimy. Panujący na Północy król Jeroboam odsunął ich bowiem od służby kapłańskiej! Wraz z nimi przybyli wszyscy ci, którzy „oddawali swe serce szukaniu Pana, Boga Izraela" (2 Krn 11,16).

Zobacz również komentarz do Rdz 50,19-21.

11,20 Kim była córka Absaloma?

W 2 Sm 14,27 o Tamar mówi się jako o jedynej córce Absaloma. Dlaczego zatem również Maaka nazwana jest córką Absaloma?

Tamar została nazwana imieniem siostry Absaloma, którą zgwałcił jego przyrodni brat Amnon, zabity przez Absaloma w akcie zemsty. Później Tamar wyszła za Uriela z Gibea. Ich córka, imieniem Maaka, została żoną króla Roboama i wydała na świat jego następcę, Abijjama. Tak więc żona Roboama, Maaka, była w rzeczywistości wnuczką Absaloma, poprzez jego córkę Tamar.

W języku hebrajskim użycie słowa *córka* na znaczenie wnuczki nie jest zjawiskiem niespotykanym. Podobne zastosowanie można znaleźć w Rdz 46,15, gdzie wyrażenie „synowie" Lei obejmuje również wnuków.

18,18-22 Czy Bóg jest sprawcą kłamstwa?

Zobacz komentarz do 1 Krl 22,20-22.

35,22 Czy faraon Neko przemawiał na polecenie Boga?

W historii Izraela i Judy niewiele jest tak smutnych wydarzeń jak niniejszy epizod. Rzadko który władca Izraela starał się tak szczerze służyć Bogu. Nawet wtedy, gdy Jozjasz rozpoczął rządy w młodym wieku ośmiu lat, starał się naśladować postępowanie Dawida, a nie uczynki swego ojca Amona czy dziadka Manassesa.

To Jozjasz zapoczątkował wielką odnowę religijną Judy. Później odnaleziono księgę Prawa przy okazji oczyszczenia świątyni w 18 roku jego panowania, tzn. w roku 621 przed Chr. Kiedy mając lat 26, Jozjasz po raz pierwszy słuchał prawa Bożego, w przypływie żalu rozerwał swoje szaty na znak prawdziwej skruchy wobec Boga. Oto jeden z wielkich mężów historii. Jego serce było otwarte na Boga, a on sam nie wahał się ukorzyć przed Bogiem (2 Krn 34,27).

Jednak w roku 609 przed Chr., kiedy król Jozjasz, pełen zapału, by szerzyć królestwo Boże, miał tylko 38 lat, spotkał go smutny koniec będący wynikiem jednego wielkiego aktu głupiego nieposłuszeństwa.

2 Krl 23,25-37 częściowo wyjaśnia dramat sytuacji: pomimo to, że Jozjasz był posłuszny Bogu z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił i przestrzegał prawa Mojżeszowego do tego stopnia, że nie było króla, który mógłby się z nim równać, Bóg nie odwrócił swego gniewu przeciwko Judzie i postanowił zniszczyć kraj z powodu grzechów Manassesa oraz powierzchownego nawrócenia ludu. Takie wyjaśnienie łagodzi nieco ból nadchodzącej tragedii.

Tymczasem w opowiadaniu przedstawionym w 2 Księdze Kronik jest brak tego typu dydaktycznego związku. Zamiast tego, fakt posłuszeństwa Jozjasza względem Boga stanowi jedyny początek tragicznego epizodu: „Po tym wszystkim, co Jozjasz uczynił dla odnowienia świątyni (...)" (2 Krn 35,20). Z tego wynikałoby, że Jozjasz był oddany świątyni aż do końca swego życia.

Po tym następuje przedstawienie splotu wydarzeń, które doprowadziły do śmierci Jozjasza. W roku 610 król asyryjski, Aszuruballit, założył nową stolicę w Karkemisz. Egipcjanie byli zainteresowani udzieleniem pomocy Asyryjczykom, obawiając się, że rosnąca potęga Babilonu naruszy równowagę sił na Bliskim Wschodzie. Tak więc latem 609 roku przed Chr. wielka armia egipska ruszyła w górę wybrzeża Palestyny, aby połączyć się z Asyryjczykami w wielkiej kontrofensywie.

Występujące w niektórych tłumaczeniach wersetu 2 Krl 23,29 wyrażenie „wyruszył faraon Neko, król egipski, *przeciwko* królowi asyryjskiemu (...)" (Biblia Warszawska), należałoby raczej tłumaczyć jako „wyruszył faraon Neko, król egipski, *w imieniu* króla asyryjskiego, nad rzekę Eufrat"[1]. W takiej formie werset ten wyraźnie wyjaśnia powód, dla którego Jozjasz postanowił walczyć z faraonem.

Jozjasz traktował pochód Neko jako zagrożenie dla swoich własnych planów zjednoczenia państwa izraelskiego. Uważał on, że każdy przyjaciel znienawidzonych Asyryjczyków musi być jego wrogiem. Dlatego śmiało zignorował prorocze ostrzeżenie sugerujące coś wprost przeciwnego i podjął bezpośrednią próbę zablokowania egipskiej armii, aby uniemożliwić jej połączenie się z wojskami asyryjskimi.

Co zadziwiające, w tym przypadku prorocze ostrzeżenie nie pochodzi od jednego z proroków izraelskich, ale od pogańskiego faraona, który ostrzega Jozjasza, aby powstrzymał się od mieszania się do jego misji. Neko powiedział: „(...) Bóg mi rzekł, abym się pośpieszył. Nie sprzeciwiaj się więc Bogu, który jest ze mną, aby cię nie zniszczył" (2 Krn 35,21).

Potem padają smutne, a jednak zaskakujące słowa autora natchnionego: „Jozjasz jednak nie odwrócił się od niego i postanowił z nim walczyć. Nie usłuchał słów Neko, pochodzących z ust Bożych, i wystąpił do walki na równinie Megiddo. Wtedy to łucznicy trafili strzałami króla Jozjasza (...) i (...) umarł" (2 Krn 35,22-24).

Jest to rzeczywiście jedno z najdziwniejszych stwierdzeń w Piśmie Świętym, które można by uznać jedynie za egipską propagandę, gdyby nie fakt, że autor natchniony potwierdził, iż to Bóg posłużył się władcą egipskim, aby ostrzec Jozjasza i pomóc Asyryjczykom.

Bóg już wcześniej przemawiał do królów pogańskich, co nie oznaczało, że przez to stawali się prorokami Izraela lub nawracali się na wiarę w jednego prawdziwego Boga (por. Rdz 12,17-20; 20,3-7; Dn 4,1-2). Narzędzie nigdy nie było głównym elementem proroctwa; najważniejsza była treść. Kiedyś Bóg przemówił głosem osła (Lb 22,28-31), a potem posłużył się bluźnierczym najwyższym kapłanem (J 11,51). Jednak król Jozjasz nie wziął pod uwagę, że Bóg mógłby wykorzystać jako narzędzie kogoś takiego jak faraon.

Wykorzystując podstęp przypominający czyn Achaba, Jozjasz przebrał się i wyruszył do

[1] W Biblii Tysiąclecia werset ten brzmi: „Faraon Neko, król egipski, wyruszył do króla asyryjskiego nad rzekę Eufrat (...)" (przyp. tłum.).

walki, w której miał nie brać udziału. Strzała łucznika dosięgła jednak celu i Jozjasz został odwieziony do Jerozolimy, by tam umrzeć.

Jednak plan Boży nadal się realizował. Jozjasz, jak zapowiedziała w swojej wyroczni prorokini Chulda, miał zostać przyłączony do swoich przodków i „pochowany spokojnie w swoim grobie" (2 Krn 34,28). Jego oczy miały „nie ujrzeć całej zagłady, jaką [Bóg zamierzał] sprowadzić na to miejsce i na jego mieszkańców".

Wydarzenie to było tak tragiczne, że prorok Jeremiasz ułożył tren na cześć Jozjasza. Pomimo odczuwanego żalu, ludzie nieustannie zmierzali ku zagładzie, która miała się rozegrać w ciągu 23 lat od śmierci Jozjasza. Już trzy lata po jego śmierci, w roku 606 przed Chr., Babilończycy, których Jozjasz zdawał się darzyć względami, wzięli do niewoli pierwszych jeńców izraelskich, łącznie z prorokiem Danielem oraz jego trzema przyjaciółmi. W roku 597 przed Chr. do niewoli trafił Ezechiel. W końcu, w roku 586 przed Chr. upadła i została spalona Jerozolima, wraz ze świątynią.

Z powodu jednej wielkiej pomyłki, w niwecz obróciło się całe dzieło króla. Jednak historia okazała się łaskawa i nie skupiła się na tym jednym grzechu. Zamiast tego, większą część winy za to, co nastąpiło, przypisano jego dziadkowi Manassesowi. Poza tym, opowiadanie o życiu Jozjasza wspaniałomyślnie nie kończy się podkreśleniem ostatniej słabości króla ani jego nieposłuszeństwa, ale wspomnieniem jego „czynów pobożnych" albo „dobrych" (2 Krn 35,26). Usłyszał pochwałę Pana: „Dobrze, sługo dobry i wierny!". Tak więc, nawet z tragedii Bóg potrafił wyprowadzić spełnienie swoich zamierzeń. To, co jawiło się jako tragiczny kres życia króla – wiernego sługi Boga – okazało się w istocie nagrodą. Bóg oszczędził mu strasznego widoku upadku tego wszystkiego, co Bóg i naród wybrany stworzyli w Judzie podczas minionego półtora tysiąclecia.

36,22-23 Czy król pogański Cyrus wierzył w Boga Izraela?

Zobacz komentarz do Ezd 1,1-2.

Księga Ezdrasza

1,1-2 Czy król pogański Cyrus wierzył w Boga Izraela?

Czy z wersetu Ezd 1,1 wynika, że Cyrus użył tytułów odnoszących się do Boga Jahwe, angażując się w dzieło odbudowy świątyni w Jerozolimie i podejmując decyzję uwolnienia tych, którzy chcieli wrócić z wygnania do ojczyzny, ponieważ uwierzył w Boga Izraela?

Ustna proklamacja (zachowana także na piśmie), o której tu mowa to słynny „Edykt Cyrusa". Podobne zarządzenie wydane przez tego samego władcę, zwane jako „Cylinder Cyrusa", odnaleziono podczas prac wykopaliskowych prowadzonych w Babilonie pod kierownictwem Hormuzda Rassama w latach 1879-1882. Ten gliniany przedmiot w kształcie beczki stanowi dowód na to, że Cyrus wydawał podobne zarządzenia w odniesieniu do bogów innych narodów, dlatego z faktu, że król posłużył się takimi słowami jak „Jahwe", „Bóg niebios" lub nawet, że „Pan pobudził [jego] ducha" wynika jedynie tyle, że władca ten wiedział jak zachowywać poprawność polityczną na długo przed powstaniem tego pojęcia.

Z punktu widzenia autora księgi, to Jahwe pobudził serce Cyrusa do zainicjowania polityki repatriacyjnej i wznoszenia świątyń dla narodów, którym pomagał w powrocie do ojczyzny. Serce króla, niezależnie od jego osobistych przekonań religijnych, jest w rękach Pana (Prz 21,1).

Jeremiasz przepowiedział, że Juda spędzi 70 lat w niewoli babilońskiej (Jr 25,1-12; 29,10). Mniej więcej 200 lat przed panowaniem Cyrusa, Izajasz wypowiedział proroctwo, że człowiek imieniem Cyrus wyda edykt repatriacyjny i pomoże w odbudowie świątyni; co więcej, Cyrus będzie „pasterzem" Pańskim (Iz 44,28; 45,1).

Plemię Judy nie było jedynym narodem, jaki skorzystał ze wspaniałomyślnej polityki Cyrusa; sądząc na podstawie zachowanych informacji archeologicznych, jego hojność była skierowana do wszystkich jego poddanych. Cyrus, tak jak pozostali władcy z dynastii Achemenidów, był prawdopodobnie wyznawcą zaratusztrianizmu. W każdym razie brak dowodów na to, że kiedy-

kolwiek nawrócił się na wiarę w Pana Boga, który objawił się Izraelowi i Judzie[1].

3,8 Dlaczego są rozbieżności w wieku lewitów?

Zobacz komentarz do Lb 4,3.

4,2-3 Dlaczego została odrzucona pomoc w budowie świątyni?

Czym kierowali się powracający wygnańcy, odrzucając szczerą ofertę pomocy w budowie świątyni, szczególnie, że pochodziła ona od ludzi uważających się za wyznawców prawdziwego Boga? Taka stanowcza odmowa jakiejkolwiek pomocy wydaje się zbytnią przesadą i zachowaniem co najmniej dziwnym. Jaki był powód takiej decyzji?

Osoby, które zaoferowały pomoc pochodziły prawdopodobnie z terenu Samarii, choć w tekście nie jest to wyraźnie powiedziane. Po upadku Jerozolimy w roku 722 przed Chr. Asyryjczycy sprowadzili do Samarii i północnego Izraela znaczną ilość nowych osadników z całego imperium, w ramach polityki rozbijania miejscowej kultury w celu zminimalizowania możliwości zorganizowania powstania. Ten napływ ludzi w jeszcze większym stopniu przyczynił się do osłabienia i tak już kruchej wiary w królestwie północnym, wraz z pojawianiem się różnych grup etnicznych posiadających swoich własnych bogów i odmienne praktyki religijne. Tam, gdzie napływowe grupy etniczne nie kierowały się polityką izolacjonizmu, zwykle panował synkretyzm religijny.

Oferta pomocy w budowie świątyni ze strony tych ludzi nie była więc tak niewinna, jak by się to mogło wydawać. Nie mieli oni tych samych przekonań religijnych, nie kierowali się taką samą wiernością wobec Słowa Bożego, ani też nie czcili samego Jahwe. Choć twierdzili, że czczą tego samego Boga, w którego wierzyli Żydzi, ich kult miał jedynie charakter nominalny, ponieważ jednocześnie czcili innych bogów (2 Krl 17,33). Taki synkretyzm był nie do pogodzenia z wyłącznymi wymaganiami, jakie Jahwe stawiał swojemu ludowi.

Nie należy zatem traktować odmowy przyjęcia pomocy przez Zorobabela jako grzesznej formy separatyzmu albo zwyczajnego błędu. Niewątpliwie dla przywódców prowincji Samaria pojawienie się nowej, aktywnej grupy w Judzie, cieszącej się względami władzy w Persji, stanowiło zagrożenie. Dlatego też udział w kosztach i pracy przy budowie świątyni dałby tym przywódcom pewną kontrolę nad samą świątynią. Wygląda na to, że ta propozycja miała więcej wspólnego z ukrytym dążeniem do władzy politycznej niż z czystą pomocą dobrosąsiedzką. Z tego powodu Zorobabel odrzucił pomoc oferowaną przez tych, którzy zasadniczo byli wrogami.

10,2-3 „Odprawimy wszystkie te żony nasze obcoplemienne i to, co z nich się narodziło!"

Kwestia rozwodu nigdy nie jest czymś przyjemnym, ani dla tych, których ten problem dotyczy ani dla tych, którzy muszą interpretować naukę biblijną na ten temat. Niniejszy fragment rodzi pytanie co do tego, czy rozwód jest moralnie dopuszczalny w przypadku apostazji. Jeśli tak, jak to pogodzić z wyraźną deklaracją w Ml 2,16, że Bóg nienawidzi rozwodu?

[1] Jednakże, dla uzyskania jak najbardziej obiektywnego obrazu duchowego stanu Cyrusa, trzeba zauważyć, że wersety biblijne takie jak: 2 Krn 36,23; Ezd 1,2 oraz Iz 45,1.3-4, w których Cyrus świadomie wyznaje wiarę w Pana, Boga niebios, zaś Bóg mówi do Cyrusa: „Ja jestem Pan, który cię wołam po imieniu" przemawiają za osobową relacją wiary (przyp. red.).

Problemy małżeńskie przedstawione w rozdziałach 9 – 10 Księgi Ezdrasza zaczęły się w sposób następujący. W siódmym roku panowania Artakserksesa (458 przed Chr.), Ezdrasz poprowadził drugą grupę wygnańców z Babilonu do Jerozolimy; po przybyciu odkrył, że w powstałej pod przewodnictwem Zorobabela społeczności zrodził się poważny problem. Pod wpływem przywódców nowej gminy, kapłani i lewici oraz inni mieszkańcy Jerozolimy zawierali małżeństwa z członkami ludności pogańskiej mieszkającej na tym terenie. Kiedy Ezdrasz dowiedział się o tym, rozdarł swoje szaty i zaczął rwać sobie włosy z głowy, wstrząśnięty i ogarnięty smutkiem. Nie wiedział, co ma począć.

W czasie wieczornej ofiary, Ezdrasz padł na kolana przed Bogiem, modląc się i wyznając swój wstyd i winę w imieniu całego zgromadzenia. Podczas gdy on się modlił, inni przyłączyli się do niego, płacząc i zanosząc swoje modlitwy. Nagle Szekaniasz, jeden z synów Elama, zaproponował rozwiązanie: ludzie mieli uznać swój grzech i zobowiązać się przed Bogiem, że oddalą wszystkie swoje żony obcoplemienne. Najwyraźniej Ezdrasz uznał, że było to zgodne z wolą Bożą, ponieważ ogłoszono, że akt oddalenia nastąpi za trzy dni.

Trzeciego dnia, lud zgromadził się, stojąc w deszczu, podczas gdy Ezdrasz zaintonował następujące słowa: „Wyście popełnili przestępstwo, żeście za żony wzięli kobiety cudzoziemskie, powiększając przez to winę Izraela. A teraz wyznajcie wykroczenie swoje wobec Pana, Boga ojców waszych, i spełnijcie wolę Jego, mianowicie: odłączcie się od tych narodów obcych i od kobiet cudzoziemskich!" (Ezd 10,10-11).

Według listy przedstawionej w Ezd 10, jedynie 113 osób poślubiło kobiety cudzoziemskie (17 kapłanów, 6 lewitów, 1 śpiewak, 3 odźwiernych oraz 86 innych Izraelitów). Ponieważ w sumie liczba przesiedleńców wynosiła około 29 000, przy dokładniejszej analizie problem kurczy się do rozmiaru 0,4 procenta. Tym niemniej, nie chodziło o liczbę, ale o zerwanie małżeńskiego przymierza Izraela z Bogiem, które zakazywało narodowi wybranemu zawierania małżeństw z osobami spoza przymierza.

Jeszcze zanim Izrael wszedł do Ziemi Obiecanej, otrzymał ostrzeżenie, aby nie zawierać małżeństw mieszanych (Wj 34,11-16; Pwt 7,1-5). Takie związki miały nieuchronnie prowadzić do bałwochwalstwa. Choć w historii Izraela było wiele przypadków takich małżeństw, wszystko wskazuje na to, że wiele z nich dotyczyło prozelitek. Do wyróżniających się przykładów należą oczywiście Rut, Rahab i Kuszytka, żona Mojżesza. Jednak wiele innych nie da się uznać za konwertytki; często wydaje się, że były one tolerowane i pozostawiane pośród ludu Izraela. Ostatecznie był to jeden z powodów, które doprowadziły do kary Bożej i niewoli babilońskiej.

Co zrobił Ezdrasz z owymi żonami? Wyraz występujący w Ezd 10,3 i przetłumaczony jako „odprawić" nie jest typowym słowem używanym na określenie rozwodu. Mimo to, wszystko wskazuje na to, że tak właśnie się stało. Co dziwniejsze, tekst sugeruje, że takie rozwiązanie było zgodne z prawem.

Pwt 24,1-4 opisuje pewne okoliczności, w których rozwód był dopuszczalny. Czy to możliwe, że Ezdrasz dokonał interpretacji znaczenia występującego w tym fragmencie tajemniczego wyrażenia „coś odrażającego" albo, jak tłumaczy jeden z angielskich przekładów[2], „coś nieprzyzwoitego"? Słowa te nie mogły się odnosić do cudzołóstwa, ponieważ w takim przypadku prawo przewidywało karę śmierci (Pwt 22,22). Dlatego musiał istnieć inny powód, który okrywał hańbą lud Boży. A cóż mogło być przyczyną większej hańby niż złamanie przymierza i ostateczny Sąd Boży nad całym ludem? Być może Ezdrasz miał na myśli właśnie ten fragment Pisma Świętego, kiedy dopuścił rozwód w stosunku do niewierzących żon.

[2] New International Version (przyp. tłum.).

Nadal pozostaje jednak wiele pytań. Czy przewidziano jakąś formę utrzymania dla wyłączonych żon i ich dzieci? Czy podejmowano jakieś próby nawrócenia ich na wiarę w jednego, prawdziwego Boga? Nie znajdujemy odpowiedzi na żadne z tych pytań, być może dlatego, że kwestie te nie miały związku z głównym przekazem objawienia.

Komentatorzy próbujący udowodnić, że Ezdrasz podjął dyskusyjną decyzję, twierdzą, że z powodu swego postanowienia stracił prestiż i wpływy w tamtejszej społeczności. Kiedy jednak zostaje ustalona właściwa chronologia Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza, zgodnie ze wskazówkami zawartymi w tekście i najnowszymi badaniami historycznymi, Ezdrasz po raz kolejny pojawia się w życiu publicznym w czasie odrodzenia pod kierownictwem Nehemiasza opisanego w 8 rozdziale Księgi Nehemiasza.

Czy zatem można wyciągnąć wniosek, że fragment ten stanowi argument za rozwodem z niewierzącymi żonami w dzisiejszych czasach? Ależ nie! Co więcej, 1 Kor 7,12-16 wyraźnie stwierdza, że jeśli niewierzący chce żyć w związku z osobą wierzącą, wtedy nie wolno im się rozwodzić, ponieważ osoba niewierząca jest uświęcona przez związek z osobą wierzącą! Gdyby jednak osoba niewierząca ostatecznie i nieodwołalnie porzuciła swojego wierzącego współmałżonka, „nie jest skrępowany ani «brat», ani «siostra» w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg" (1 Kor 7,15). Celem tej zasady jest pozyskanie niewierzącego współmałżonka dla Chrystusa. Kiedy jednak niewierzący postanawia odejść i zerwać ślub, wtedy wierzący współmałżonek może, choć z niechęcią, pozwolić mu odejść, tzn. ze smutkiem zgodzić się na rozwód, zachowując prawo ponownego zawarcia małżeństwa.

Zobacz również komentarz do Pwt 24,1-4; Ml 2,16; Mk 10,11-12.

KSIĘGA NEHEMIASZA

8,8 Wyjaśnienie księgi Prawa?

Kwestia kryjąca się w tym wersecie dotyczy słowa (*mᵉpōrāš*), przetłumaczonego tu jako „z dodaniem objaśnień" („wyjaśniając" – Biblia Poznańska). Niektórzy oddają to słowo jako „tłumaczyć". Oznaczałoby to, że uchodźcy, którzy powrócili z niewoli babilońskiej zdążyli biegle opanować język aramejski, tracąc przy tym umiejętność rozumienia tekstu Prawa odczytywanego po hebrajsku.

Jeśli jednak owi żydowscy przesiedleńcy faktycznie utracili znajomość języka hebrajskiego, dlaczego księgi powstałe w okresie powygnaniowym, a więc 1 i 2 Księga Kronik, Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza, Księga Estery, Księga Aggeusza, Księga Zachariasza i Księga Malachiasza zostały napisane po hebrajsku? Jeśli ich autorzy chcieli trafić ze swoim przesłaniem do Żydów żyjących w V i IV wieku przed Chr., dlaczego wybrali archaiczny język, którego ludzie już od dawna nie rozumieli?

Mniej więcej tydzień po ukończeniu odbudowy murów Jerozolimy (Ne 6,15; 7,11), ludzie zebrali się na placu przed Bramą Wodną (Ne 3,26). Tam, pisarz Ezdrasz zaczął publiczną lekturę Tory, czyli Prawa Mojżeszowego (Ne 8,1).

Choć postać Ezdrasza nie jest wymieniona w kontekście 52-dniowej odbudowy murów Jerozolimy, wkracza on w tym momencie na scenę jako duchowy przywódca i lektor księgi Prawa. Wcześniej, w roku 458 przed Chr., Ezdrasz poprowadził grupę ok. 50 000 przesiedleńców z Babilonu. Nehemiasz przybył trzy lata później jako przywódca cywilny, który zmobilizował pełen entuzjazmu lud do szybkiego odbudowania murów wokół świętego miasta.

Był to pierwszy dzień miesiąca Tiszri, dzień wyznaczony na Święto Trąb (Kpł 23,24; Lb 29,1). Jak przewidziano w Prawie, był to dzień szabatu i modlitwy. W tym czasie przygotowywano się do najważniejszego dnia w żydowskim kalendarzu religijnym, Dnia Przebłagania, obchodzonego w dziesiątym dniu miesiąca Tiszri (przełom września i października).

Zgromadzenie składało się z mężczyzn, kobiet i dzieci zdolnych słuchać (Ne 8,2). Obchody rozpoczęły się wczesnym rankiem, o świcie,

a Ezdrasz czytał do południa – przez około 6 godzin! Przemawiał z drewnianego podestu, na którym znajdowała się nie tylko jego ambona, ale także 13 lewitów, którzy mu pomagali. Nie jest zupełnie jasne, jaką rolę pełniło owych 13 mężczyzn. Być może pomagali w czytaniu księgi Prawa, a może od czasu do czasu rozdzielali zgromadzonych na mniejsze grupy, aby pomóc im w rozumieniu tego, co było czytane.

Gdy została otwarta księga Prawa, ludzie wstali na znak szacunku dla Słowa Bożego. Przed rozpoczęciem czytania Ezdrasz poprowadził modlitwę uwielbienia Pana Boga. Podnosząc ramiona i oddając Bogu pokłon, ludzie odpowiedzieli „Amen! Amen!" (Ne 8,6).

W tym momencie pojawia się problematyczny werset. Co oznacza słowo *mᵉpōrāš*? Czy znaczy ono „tłumaczyć" – w tym przypadku z hebrajskiego na pokrewny mu język aramejski – czy może chodzi o objaśnianie sensu danego fragmentu?

Źródłosłowem tego wyrazu jest wyraz *pārāš*, którego podstawowy sens to „oddzielać". W tym wypadku mogło chodzić o wyraźną artykulację słów, albo, co bardziej prawdopodobne, o odczytywanie i wyjaśnianie Prawa fragment po fragmencie. Słowo pochodne *pārāšā* było używane przez masoreckich skrybów hebrajskich w odniesieniu do podziału Pięcioksięgu na akapity lub ustępy przeznaczone do jednorazowego odczytania. Dlatego nie można się zgodzić z tezą, że lewici pełnili jedynie rolę tłumaczy dla zgromadzonego ludu. Ich zadaniem było „rozdzielanie" normalnych ustępów Tory i uzupełnianie ich komentarzem, „wyjaśniając znaczenie, tak że lud rozumiał to, co mu odczytywano"[1].

Tym razem powodem obchodzenia Święta Trąb (lub Rosz Haszana, żydowskiego Nowego Roku) było złożenie dziękczynienia za łaskawą Bożą pomoc w odbudowie murów. Ta Boża dobroć sprawiła, że lud poczuł instynktowną potrzebę dalszego słuchania Słowa Bożego. Stali tam przez wiele godzin, aby z uwagą słuchać tego Słowa i związanych z nim objaśnień.

Nie ma się co dziwić, że tak wiele powygnaniowych ksiąg Starego Testamentu zostało napisanych po hebrajsku. Jedynym rzekomym dowodem przemawiającym za tym, że repatrianci żydowscy nie znali hebrajskiego jest właśnie to pojedyncze słowo w Ne 8,8 i nie ma podstaw językowych, aby sądzić, że słowo to oznacza „tłumaczenie" językowe.

[1] Za Biblią Poznańską 1975 (przyp. tłum.).

Księga Estery

4,13-14 Estera - „czy nie ze względu na tę właśnie chwilę dostąpiłaś godności królowej?"

Dlaczego Księga Estery, która stanowi tak wspaniałą ilustrację doktryny na temat opatrzności Bożej, ani razu nie wspomina imienia Boga? I co właściwie oznacza to dziwne wyrażenie w wersecie 4,14? Zdanie to zawiera figurę retoryczną zwaną niedomówieniem, polegającą na nagłym urwaniu wypowiadanej lub napisanej myśli, tak aby wywrzeć większe wrażenie przez to, co nie zostało powiedziane, a co jest zbyt wspaniałe, zbyt wzniosłe albo zbyt przerażające, by można to wyrazić.

Zaczynając od ostatniego problemu, trzeba zauważyć, że ostatnie zdanie w wersecie 4,14 zwykle tłumaczy się jako „kto wie, czy nie ze względu na tę właśnie chwilę dostąpiłaś godności królowej?" Brzmi to całkiem sensownie, ale takiego tłumaczenia nie da się uzasadnić na gruncie lingwistycznym. Zdanie zawiera niedomówienie, ponieważ brak w nim dopełnienia słów „kto wie". Tłumaczenie tego wersetu za pomocą zdania „czy nie" jest niepoprawne; zamiast tego, należałoby raczej użyć „gdyby nie". Pominięte w niedomówieniu zdanie mogło by brzmieć „czego być może nie udało by się zrobić". Ostateczne tłumaczenie, wraz z przemilczanym zdaniem, powinno mieć zatem następującą formę: „Kto wie, czego być może nie udało by się zrobić, gdybyś nie dostąpiła godności królowej ze względu na tę właśnie chwilę?"

„Kto wie" można także przetłumaczyć jako „być może". Przyjmując taką wersje, Mardocheusz powiedziałby: „Być może dostąpiłaś godności królowej ze względu na tę właśnie chwilę [aby wykorzystać tę okazję, by uratować swój lud]". A zatem przemowa Mardocheusza zawiera usilną prośbę skierowaną do Estery, by wykorzystała swoje wysokie stanowisko, żeby wybawić swoich rodaków od zagłady.

Kolejną kwestią, której trzeba stawić czoła jest widoczny w całej księdze brak odwołania do Boga. Wielu interpretatorów słusznie skupia się na wyrażeniu „z innego miejsca" występującym w Est 4,14 („jeśli ty zachowasz milczenie w tym czasie, uwolnienie i ratunek dla Żydów przyjdzie

z innego miejsca"). Jest to fragment najbardziej kontrowersyjny, a przy tym najistotniejszy.

Czy Mardocheusz miał na myśli kogoś innego? A może myślał, że powstanie jakaś inna ziemska potęga, która przyjdzie Żydom na ratunek?

Z pewnością Kodeks Aleksandryjski[1], Józef Flawiusz oraz targumy[2] słusznie traktują wyrażenie „z innego miejsca" jako ukrytą aluzję do Boga, podobnie jak w Nowym Testamencie pojęcie „królestwo niebieskie" stanowi parafrazę „królestwa Bożego", a w 1 Mch 16,3 słowo „miłosierdzie" użyte jest jako ukryte nawiązanie do Boga. W literaturze talmudycznej wyraz „miejsce" (*māqôm)* często zastępował imię Boga.

Poza tym, fakt, że Estera poprosiła członków wspólnoty żydowskiej, aby w jej intencji pościli (Est 4,16) wskazuje, że zarówno ona, jak i jej rodacy szukali Bożej pomocy. Co więcej, cała ta księga stanowi ilustrację wiary w Bożą opatrzność i Boże działanie w historii. W postaci Estery wspaniałe dzieła Boże głoszą Jego imię; nie ma potrzeby, aby wspominać to imię, gdy wszędzie można dostrzec Jego działanie i obecność.

8,11 Pochwała rzezi?

Niektórzy wysuwają zarzut pod adresem tego fragmentu historii Estery, twierdząc, że żaden władca nie wydałby dekretu zezwalającego na rzeź ogromnej rzeszy własnych poddanych, w tym wielu niewinnych obywateli. Jednak taki zarzut z pewnością nie opiera się na historii; ci, którym trudno zaakceptować ten fakt, najwyraźniej nie czytali zbyt wiele na temat ekscesów, jakich dopuszczali się władcy absolutni.

Tak naprawdę nie chodzi tu o pozorną niesprawiedliwość, jakiej domagali się Żydzi. Problem stanowiła tu raczej ogromna niesprawiedliwość królewskiej umowy z Hamanem, która przewidywała eksterminację całego narodu. Dlatego, jeśli już szukać winnego, powinien nim być król Kserkses.

Niektórzy próbowali argumentować, że Haman był potomkiem Amalekitów, których Saul miał zniszczyć ze względu na spoczywającą na nich Bożą „klątwę". Nie istnieją jednak żadne pewne dowody, które przemawiałyby za taką tezą.

Niezależnie od tego, jakie były motywy działania Hamana, udało mu się uzyskać od króla absurdalny dekret: „Potem wysłano listy przez gońców do wszystkich państw króla, aby wygubić i wybić, i wyniszczyć wszystkich Żydów od chłopca do starca, dzieci i kobiety w tym samym dniu, to jest w dniu trzynastym miesiąca dwunastego, to jest w miesiącu Adar, a majątek ich skonfiskować" (Est 3,13). Najwyraźniej, według praw Medów i Persów, gdy królewski dekret został podpisany, nie można go już było cofnąć.

Jedynym wyjściem, jakie pozostało Kserksesowi, było odwołanie poprzedniego zarządzenia poprzez rozszerzenie tego samego przywileju walki na Żydów. Co więcej, większość badaczy zwróciła uwagę na to, że tekst dekretu w Est 8,11 jest niemal dokładnym powtórzeniem pierwszego zarządzenia opisanego w Est 3,13.

Żydzi przyjęli postawę samoobrony. Ich wrogowie atakowali ich z całą zaciekłością, czego dowodem jest śmierć pięciuset mieszkańców na zamku w Suzie, zabitych mieczami broniących się Żydów. Choć nie jest to wcale dużo, biorąc pod uwagę, że Suza liczyła ok. pół miliona mieszkańców, z pewnością fakt ten daje wyobrażenie o niebezpieczeństwie, na jakie narażeni byli Żydzi na skutek klimatu nienawiści, jaki Ha-

---

[1] *Codex Alexandrinus*, oznaczany symbolem A, jest manuskryptem greckiego Starego Testamentu, tj. Septuaginty oraz Nowego Testamentu w języku greckim. Sporządzony został w latach 400-440 w Egipcie (przyp. tłum.).

[2] Targumy (aram.) – przekłady Biblii Hebrajskiej na język aramejski z komentarzem (dosłowne lub zawierające materiał midraszowy); używane pocz. (od V–IV w. przed Chr.) w liturgii w formie przekazu ustnego; targumy zachowane w formie pisanej pochodzą z IV–VII w. po Chr. (fragmenty z I w. po Chr.) (przyp. tłum.).

man zdołał rozpętać. Gdyby Żydom nie wolno się było bronić, byliby w bardzo ciężkiej sytuacji.

Tekst konsekwentnie pokazuje, że Żydzi mają przewagę moralną nad swoimi prześladowcami. Autor trzy razy wspomina, że Żydzi nie wykorzystali możliwości grabieży majątku, jaką dawał im królewski dekret (Est 9,10.15-16). Można przypuszczać, iż wolno im było zabijać nie tylko żołnierzy, którzy ich atakowali, ale także kobiety i dzieci (Est 3,13). Nie czynili tego jednak, zgodnie z prawem Bożym. Tekst wyraźnie podkreśla, że zabijali tylko mężczyzn (Est 9,6.12.15). Jako broniący się, Żydzi nie atakowali celów cywilnych. To oni sami byli celem ataków.

We wszystkich prowincjach, w których łączna liczba ludności wynosiła sto milionów, zabito 75 000 napastników. Nie wspomina się natomiast o śmierci nawet jednego Żyda (według greckiej wersji tego samego tekstu liczba zabitych wynosiła 15 000).

Jeśli ktoś twierdzi, że Estera była żądna krwi, prosząc króla o wydłużenie okresu rzezi i przemocy o kolejny dzień (Est 9,13), odpowiedzi dostarcza werset poprzedni (9,12), z którego wynika, że samemu Kserksesowi zależało na tym, aby Żydzi mogli podjąć dodatkowe działania w celu samoobrony.

To prawda, że Estera była twardą kobietą, jednak trudno uznać, że kierowała się chęcią zemsty. Poprosiła jedynie o dodatkowy dzień samoobrony, a nie o kolejne dni w celu przesunięcia walki na teren wroga.

Księga Hioba

1,1 Czy Hiob był doskonały?

Zobacz komentarz do Rdz 6,9.

1,6-12 Szatan w niebie?

Podczas lektury tej dobrze znanej historii o doświadczeniach Hioba naszą uwagę zwraca kilka zagadnień. Kim są owi aniołowie („synowie Boży"), którzy pojawiają się przed Bogiem w Hi 1,6? A kim jest „szatan"? Czy to ta sama postać, która pojawia się pod tym imieniem w Nowym Testamencie? Jeśli tak, co robi przed obliczem Boga? Na koniec, dlaczego Bóg pozwala, aby Hiob został poddany próbie, choć autor Listu Jakuba wyraźnie stwierdza, że Bóg nikogo nie wodzi na pokuszenie?

Czytając ten fragment stajemy się świadkami niezwykłej sceny rozgrywającej się w świecie, który dla nas pozostaje niewidzialny. Tym, co dziwi najbardziej, jest obecność szatana, znanego również jako władca ciemności. Niezwykłość tego faktu jest tak zaskakująca, że skłania nas do wniosku, iż szatan, o którym mowa w Księdze Hioba nie może być tą samą postacią, którą znamy z Nowego Testamentu. Jak to możliwe, aby szatan miał jakikolwiek związek ze światłem i obecnością Boga?

Jednak po chwili zastanowienia przekonamy się, że nie ma różnicy między szatanem w Starym i Nowym Testamencie. W scenie pojawienia się szatana przed Bogiem kryje się głęboki sens, ponieważ jest on tam przedstawiony jako istota podlegająca Bożej władzy. Nie może działać na własną rękę ani bez żadnych ograniczeń. Musi otrzymać pozwolenie od suwerennego Pana.

Kiedyś wśród badaczy panowało przekonanie, że szatan w Księdze Hioba jest wytworem wyobraźni autora, wynikającym z małej liczby odniesień do szatana w Starym Testamencie. Inni z kolei, genezy pojęcia osobowego zła szukali w tradycji perskiej, być może w postaci Arymana[1].

[1] Aryman (Ahriman, Ariman, Ahraman, Dahak, Angra Mainju) - „Zły Duch", perski demon wąż (przyp. tłum.).

Brak jednak wyraźnych podobieństw między szatanem a Arymanem, nie ma też podstaw, aby łączyć ze sobą te dwie postacie.

Szatan nie jest wytworem wyobraźni jakiegoś autora ani zapożyczeniem z kultury Bliskiego Wschodu. Nie jest także bezstronnym wykonawcą kary ani stróżem moralności, ponieważ stanowi zaprzeczenie tego wszystkiego, co uosabia Bóg. Nie kocha Boga i jego celem jest zniszczenie wszelkich przejawów miłości, jakie dostrzega, z wyjątkiem miłości własnej. Jest kimś więcej niż tylko kosmicznym szpiegiem. Jest oskarżycielem ludu Bożego, niszczycielem wszelkiego dobra, sprawiedliwości i moralności. Tak właśnie jest on opisywany w Nowym Testamencie.

Kim zatem są „synowie Boży", nazywani w niektórych angielskich tłumaczeniach[2] „aniołami"? To samo określenie pojawia się w Rdz 6,2 (choć w innym znaczeniu); Ps 29,1; Ps 89,7 i Dn 3,25.

Są oni nazwani „synami", a więc istotami stworzonymi przez Boga i na Jego podobieństwo. Pojawiają się, aby służyć Bogu jako pomocnicy lub wykonawcy Jego woli. Jedna z tych istot porzuciła sferę Bożej miłości i stała się przeciwnikiem Boga oraz wszystkiego, co święte, prawe i dobre. Jest ona nazywana szatanem, ponieważ „sprzeciwia się", „stawia opór" i „działa jako przeciwnik" woli Bożej.

Jest to zgodne z 1 Krl 22,19-22; Za 3,1-2 oraz Ap 12,7-8, gdzie szatan przedstawiany jest jako występujący pośród dobrych aniołów. Tak więc cała historia odkupienia opisana w Piśmie Świętym obejmuje ten sam czas, w którym szatan ujawnia swoją wrogość w stosunku do Boga i w czasie której dokonuje się jego ostateczne potępienie. Inni „synowie Boży" są aniołami Boga, którzy pełnią Jego wolę i dlatego stanowią zupełną przeciwwagę dla szatana i jego dzieł.

Jeśli chodzi o kwestię poddania Hioba próbie, oczywiście można powiedzieć, że Bóg nikogo nie wodzi na pokuszenie. Jednak kusiciel, szatan, musi otrzymać Boże pozwolenie nawet po to, by móc pełnić swoje dzieło prześladowania.

Księga Hioba jest nie tylko opowieścią o próbie, jakiej zostaje poddany Hiob, ale i sam Bóg. To Bóg zwrócił uwagę szatana na Hioba. Jednak szatan zasugerował z drwiną, że przecież Hiob służy Bogu wiernie, bo ma w tym interes. Hiob był przecież przedmiotem wyjątkowej miłości i troski Boga – to właśnie dlatego służył Bogu, twierdził oskarżyciel.

Choć Bóg dał szatanowi okazję, aby dotknął Hioba cierpieniem, Hiob nie zaczął przeklinać Boga, jak przewidywał szatan. Pod tym względem szatan poniósł dotkliwą porażkę, a zarzut skierowany przeciwko Bogu okazał się bezpodstawny. Hiob rzeczywiście żył w bojaźni Bożej i czcił Boga „za darmo". Nie został przez Boga przekupiony ani nie otrzymał obietnicy zdrowia, bogactwa i pomyślności pod warunkiem, że będzie doskonale służył Bogu, jak twierdził szatan. Jest możliwe, aby ludzie kochali Boga i byli mu posłuszni bez względu na jakiekolwiek korzyści, a nawet wtedy, gdy okoliczności, w których przyszło im żyć, nie sprzyjają wierze. Swoją postawą Hiob dowiódł tego ponad wszelką wątpliwość.

2,1-6 Czy Bóg oddaje ludzi w ręce szatana?

Czy Bóg naprawdę oddaje ludzi w ręce szatana tylko po to, by udowodnić, że ma rację? A co z cierpieniem danego człowieka?

To, na co Bóg jedynie zezwala, czasami jest Mu przypisywane bezpośrednio. Nie oznacza to, że Bóg jest sprawcą zła albo że je popiera. Winy za zło, jakie dotknęło Hioba, nie można zrzucić na Boga tylko dlatego, że dał szatanowi pozwolenie na działanie. Szatan ponosi pełną odpowiedzialność za to, co się stało z Hiobem. Bóg wyty-

[2] New International Version (przyp. tłum.).

czył mu jednak pewne granice, co oznacza, że to On miał pełną kontrolę nad całą sytuacją.

Szatan miał powód swojego działania; chodziło mu o zdyskredytowanie Boga i doprowadzenie Hioba do upadku. Jednak Bóg miał inny plan. Chciał mianowicie, aby Hiob urósł jako człowiek poprzez to doświadczenie. Trudno winić Boga za to, że szatan nie uwierzył w to, co Bóg powiedział o Hiobie i jego postawie wiary; winę za to ponosi szatan. Bóg nie potrzebował udowadniać sobie, że ma rację, ani też Hiob nie potrzebował dowodu od Boga; potrzebował go tylko zły duch.

Zobacz komentarz do Iz 45,7; Lm 3,38-39.

13,15 Hiob - zbuntowany czy pełen zaufania?

Przytoczona tu wersja tekstu w przekładzie Biblii Tysiąclecia to jeden z najbardziej znanych fragmentów Starego Testamentu: „Choćby mnie zabił Wszechmocny - ufam, i dróg moich przed Nim chcę bronić" (Biblia Tysiąclecia). Jednak to piękne wyznanie wiary, choć zachowane w tradycyjnych tłumaczeniach, zostało zarzucone w wielu nowszych przekładach angielskich. Na gruncie języka polskiego podobne podejście znaleźć można w Biblii Warszawskiej (1975), gdzie werset ten brzmi: „Tak czy owak On mnie zabije, już nie mam nadziei". Takie tłumaczenie zmienia pełną determinacji obronę Hioba w postawę, którą jeden z komentatorów nazwał „daremnym gestem buntu, który i tak zakończy się tragicznie".

Ta odpowiedź Hioba następuje pod koniec pierwszej serii mów i stanowi wprowadzenie do drugiej serii, w której kolejno głos zabierają Elifaz, Bildad i Sofar. Te trudne słowa pojawiają się w środku mowy (Hi 12 - 14), której długość ustępuje jedynie ostatniej przemowie Hioba w Hi 29 - 31. Wersety sąsiednie wyrażają ufność, że Hiob zostanie uniewinniony (Hi 13,18). Jest on gotowy bronić siebie i swojego postępowania, jeśli zajdzie taka potrzeba, nawet przed samym Bogiem (Hi 13,15). U Boga obowiązuje zasada, wyrażona w Hi 13,16: „Nieprawy do Niego nie dojdzie!" Ale, jak twierdzi Hiob, on sam nie jest „nieprawy".

Mając jeszcze w uszach wyrazy sprzeciwu Hioba, możemy zacząć rozumieć werset 13,15. Hiob nie twierdzi, jak czyni wielu ludzi współczesnych, że zamierza dochodzić swoich praw i wypowiedzieć swoje zdanie - nawet gdyby to miało go zabić! Taki punkt widzenia zakłada, że Hiobowi mniej zależy na życiu, a bardziej na zakończeniu swojego cierpienia i odzyskaniu dobrobytu.

Jednak taka teza stoi w sprzeczności z kontekstem. Hiob faktycznie spodziewa się, przynajmniej w tym momencie, że zostanie uniewinniony. Nie pasuje tu zatem współczesny pesymizm ani druga wersja tłumaczenia prezentowana w Biblii Warszawskiej.

Głównym problemem w przekładzie tego wersetu jest czasownik, który można przetłumaczyć jako „ufać", „czekać", „wahać się" lub „drżeć". Jednak wymowa całego kontekstu powinna pomóc w wyborze. To, czy pewność Hioba wyraża się w czekaniu, zaufaniu czy nadziei nie jest aż tak ważne jak fakt, że jest on pewny siebie i oczekuje uniewinnienia.

Jak zatem przetłumaczyć tę pozornie negatywną wypowiedź „już nie mam nadziei"? Najlepiej potraktować ją jako twierdzące *lō'*, które można by oddać jako „z pewnością" zamiast typowego podkreślenia hebrajskiego *lᵉ*. Z tego wynika wniosek, że bardziej uzasadnione jest tłumaczenie Biblii Tysiąclecia. Przyjęcie wersji Biblii Warszawskiej oznaczałoby uznanie, że Hiob demonstrował rodzaj zuchwalstwa przypominającego wcześniejszą radę żony: „Złorzecz Bogu i umieraj!"

Co ma na myśli Hiob mówiąc: „Choćby mnie zabił Wszechmocny"? Jest to przenośnia oznaczająca: „Niezależnie od tego, co się ze mną stanie, jestem pewien, że zostanę oczyszczony z zarzutów, ponieważ wiem, że jestem niewinny i znam naturę Boga".

14,7-14 Zmartwychwstanie ciała?

Zobacz również komentarz do Hi 19,23-27.

19,23-27 Zmartwychwstanie ciała?

Oto fragment, który powszechnie uznawany jest za trudny do przetłumaczenia, mimo że cieszy się wielką popularnością jako mocne potwierdzenie wiary w zmartwychwstanie ciała. W tym przypadku chodzi głównie o autentyczność i sens zasadniczego wyrażenia „Wybawca mój żyje".

Kwestią, co do której wszyscy się zgadzają jest fakt, że Hiob spodziewał się „zobaczyć Boga", ponieważ stwierdza to aż trzy razy. Poza tym, jego nadzieja oglądania Boga nie dotyczy jakiegoś bezcielesnego cienia ani ducha. Wskazuje na to wyraźnie fragment, gdzie mowa jest o skórze, ciele i oczach. Jakby na podkreślenie tego faktu Hiob trzykrotnie używa emfatycznych zaimków *ja* i *moje* w wersecie 19,27. Nie ma wątpliwości, że Hiob spodziewał się ujrzeć Boga osobiście. Ale kiedy?

Hiob był tak pewny swej niewinności, że gotów był postawić na szali swoją reputację i zapisać na wieki własne słowa obrony. Chciał, aby wyryto je w najtwardszej skale, a następnie zalano ołowiem, żeby zapobiec zatarciu się tekstu wraz z upływem czasu albo jego usunięciu przez wandali.

Jedna rzecz była pewna: Hiob „wiedział, że jego Wybawca żyje". Ten, który miał stanąć w obronie Hioba jest określany jako *gō'ēl*, jego „krewny-odkupiciel" lub „obrońca". Ów „krewny-odkupiciel" zasadniczo występował w charakterze mściciela krwi osoby niewinnie zabitej (2 Sm 14,11). Miał on prawo pierwszeństwa wykupu dobytku pozostawionego przez swego krewnego (Rt 4,4-6). On także przyjmował zwrot skradzionych rzeczy (Lb 5,8) lub bronił praw pokrzywdzonych (Prz 23,10-11). Był tym, który dokonywał wykupu, ratował i wyzwalał.

W Psalmach rolę „krewnego-odkupiciela" pełni Bóg (Ps 19,15). A więc także dla Hioba to Bóg był owym obrońcą albo odkupicielem.

Zachodzi jednak pytanie, kiedy Hiob spodziewał się, że zostanie przez Boga oczyszczony z zarzutów - przed śmiercią czy po niej? Wygląda na to, że w miarę dyskusji z przyjaciółmi Hiob stopniowo tracił nadzieję na uniewinnienie za życia (Hi 17,1.11-16). Jednak ciągle żywił przekonanie, że to uniewinnie w końcu nastąpi. Stąd potrzeba sporządzenia pisemnego świadectwa jego skargi. Hiob wierzył, że nawet gdyby człowiek został ścięty za życia jak drzewo, mógłby mieć taką samą nadzieję jak drzewo: że z martwego pnia wyrośnie „świeży pęd" (Hi 14,14). Nawet gdyby miało upłynąć wiele czasu (zob. „potem" w Hi 19,25-26), pozostawała nadzieja, że w końcu dojdzie do uniewinnienia przed Bogiem.

W jakim stanie miał się wtedy znajdować Hiob? Czy miał mieć ciało czy raczej istnieć jedynie jako duch, albo może pozostać jedynie wspomnieniem? Hiob wierzył, że będzie posiadał ciało, ponieważ jedynie w ciele (Hi 19,26) i własnymi oczyma (Hi 19,27) ujrzy Boga. Podkreśla, że owo doświadczenie zostanie zarejestrowane bezpośrednio jego własnymi oczyma, a nie oczami kogoś innego. Wynika z tego, że Hiob spodziewał się zmartwychwstania ciała! To właśnie owo oczekiwanie stanowiło podstawę nadziei, jaką pokładał w Bogu, licząc na uniewinnienie.

Jeśli ktoś wysuwa zarzut, tak jak z pewnością czyni to wielu, że jest to zbyt zaawansowana doktryna jak na tak prymitywne czasy (prawdopodobne sięgające okresu patriarchów), można mu odpowiedzieć, że na długo przedtem do nieba zabrany został Henoch (Rdz 5,24). Fakt, że jego śmiertelne ciało mogło zamieszkiwać królestwo nieśmiertelności powinien raz na zawsze rozwiać wątpliwości w tym względzie. Co więcej, cała gospodarka Egiptu wiązała się z przekonaniem, że zmartwychwstanie ciała jest nie tylko możliwe, ale wręcz prawdopodobne. To przeko-

nanie funkcjonowało przez półtora tysiąca lat przed pojawieniem się Abrahama w Egipcie. Dlatego też nasze współczesne obiekcje względem zmartwychwstania ciała więcej mówią o naszych współczesnych problemach niż o kulturze starożytnej.

Zobacz również komentarz do Rdz 5,23-24; 25,8; Ps 49,12.20; Koh 3,19-21.

25,4-6 Czy człowiek jest jedynie robakiem?

Te słowa kłują jak żądło: „śmiertelny [człowiek], który jest jak czerw, i syn człowieczy, który jest jak robak?"[3] Są to jednak słowa Bildada, a nie natchnionego autora księgi Hioba. Bildad nie wykazał się tu zbyt wielką oryginalnością, szczególnie w ostatniej serii mów wygłoszonych przez „przyjaciół" Hioba. Wiele z najlepszych kwestii Bildada to plagiat wypowiedzi pochodzących albo od Hioba, albo od Elifaza.

Pierwszym problemem, który trzeba tu rozważyć jest kwestia tego, czy cokolwiek w tych mowach wyraża Boży punkt widzenia. Czy należy to do objawienia czy jest raczej dokładnym opisem tego, co zaszło, bez żadnej wartości normatywnej? Po drugie, trzeba się zastanowić, czy skrajne stanowisko Bildada zaprzecza prawdzie, że człowiek został stworzony na obraz Boży.

Co do pierwszego pytania, większość komentatorów jest zgodna, że wspomniane słowa są jedynie zapisem tego, co powiedział Bildad, a nie normatywną nauką o człowieku. Takie wyjaśnienie jest do przyjęcia, dopóki Bildad nie zaczyna mówić o sprawach, które autor księgi albo Bóg potwierdza w jej innych częściach. Wtedy możemy być pewni, że chodzi o rzeczy, które stanowią wskazania dla wierzących.

Bildad porównuje niedoskonałość człowieka z majestatem Boga. Aby podkreślić swoją myśl, dokonuje modyfikacji argumentów Elifaza z Hi 4,17-19 oraz Hi 15,14-16. Co więcej, słowa „Jakże więc człowiek może być sprawiedliwy w obliczu Boga?" (Hi 25,4) są dosłownym powtórzeniem pytania Hioba z Hi 9,2. Druga część wersetu 4 jest również zapożyczona od Hioba z Hi 15,14: „Czymże jest człowiek, że miałby być czysty, czymże zrodzony z niewiasty, że miałby być sprawiedliwy?" A zatem początkowe pytanie było uprawnione, stawiając porównanie człowieka do robaka w odpowiedniej perspektywie.

Nie należy więc posługiwać się tym tekstem, aby dewaluować godność lub wartość tego, co Bóg złożył w ludziach. Człowiek rzeczywiście został stworzony na obraz Boży. Nic jednak lepiej nie obrazuje jego pozycji jako śmiertelnika względem majestatu Boga niż porównanie go do robaka. Stwierdzenie to nie wyraża prawdy absolutnej, ale ma wartość względną jako porównanie. Nic tak dobitnie nie ukazuje ludzkiej marności niż słowa Bildada. Psalmista podzielał ten punkt widzenia, wyrażając w imieniu cierpiącego sługi głęboki smutek: „Ale ja jestem robakiem, nie człowiekiem" (Ps 22,7).

W myśleniu Bildada, podobnie jak w Hi 4,19 oraz 15,16, zaakcentowana jest ludzka kruchość i podatność na zło. Podkreśla to dobór słów, jakimi Bildad określa człowieka. Słowa te zwracają uwagę na jego słabość i związek z ziemią.

Kontrast ten jest jeszcze bardziej uderzający w obliczu świadomości tego, że Bóg zasiada na wysokościach. Tę samą myśl można nawet odnaleźć w starożytnym tekście mezopotamskim, który również zmagał się z problemem teodycei. Jego autor pytał: „Czy kiedykolwiek narodził się śmiertelnik bez grzechu?"

Hiob odpowiedział na to pytanie z mocą boskiego autorytetu: „Nie, szczególnie jeśli postawi się śmiertelnego człowieka obok jaśniejącego majestatu i czystości żyjącego Boga!"

---

[3] Cytaty w tym haśle za Biblią Warszawską, 1975 (przyp. tłum.).

31,1 Nowo- czy starotestamentowa moralność?

Powszechnie uważa się, że Jezus rozszerzył albo pogłębił moralność Starego Testamentu. Przykładem tego może być Kazanie na Górze, gdzie padły m.in. takie słowa: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa" (Mt 5,27-28).

Czyż jednak takie rozumienie wypowiedzi Jezusa może być słuszne, biorąc pod uwagę stwierdzenie Hioba z Hi 31,1? Zauważmy, że Jezus wcale nie przeciwstawia własnych słów temu, co nauczał Stary Testament. Jeśli wczytamy się uważnie w tekst Mateusza, zauważymy, że porównuje on to, co „słyszeliście" z tym, co powiedział Jezus.

Ponieważ nasz Pan jest autorem zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, nie można dopatrywać się w obu tekstach jakiejś sprzeczności, chyba że założymy, iż Bóg może zaprzeczać samemu sobie. Zamiast tego, należy zwrócić uwagę, że przeciwstawiona zostaje tu tradycja ustna żydowskiej społeczności ówczesnego okresu ze spisanym i osobistym objawieniem Jezusa. A więc, na przykład, w Mt 5,43 mowa jest o tym, że zgodnie z powszechną zasadą, należy „kochać bliźniego, a wroga nienawidzić". Nigdzie w Starym Testamencie nie znajdziemy ani jednego wersetu potwierdzającego drugą część tego wskazania. Widać zatem jasno, że Jezus porównywał to, co w powszechnym przekonaniu uchodziło za prawdę (z czego część była słuszna a część ewidentnie fałszywa) z tym, co Bóg chce, abyśmy wiedzieli i czynili.

Ale co z twierdzeniem Hioba? Niektórzy uważają, przytaczając na to wiele przekonujących dowodów, że Hiob żył w okresie patriarchalnym. Czy jest jednak możliwe, aby człowiek żyjący w okresie między 2000 a 1750 r. przed Chr. prezentował tak wysokie standardy moralne, jakich przykład daje tutaj Hiob?

Hiobowi najwyraźniej bardziej chodziło o zachowania zewnętrzne. Składał codzienne ofiary w imieniu wszystkich swoich dzieci, ponieważ obawiał się, że mogły popełnić w sercu jakiś grzech (Hi 1,5). Mamy tu oto do czynienia z człowiekiem, który myślał o intencjach własnych i ludzi wokół siebie. Czy może nas zatem dziwić wiadomość, że postanowił unikać nie tylko aktów cudzołóstwa, ale wszelkich złych pragnień, które biorą się z patrzenia i przenikają do serca?

W życiu tego człowieka pragnienia wynikające z chciwości, podstępu czy pożądliwości ciała stanowiły sferę tabu. Pożądliwe patrzenie na kobietę było tak samo grzeszne jak sam akt cudzołóstwa. Zarówno pragnienie, jak i czyn były czymś karygodnym w oczach Bożych i dlatego Hiob odrzucał je jako mąż „bogobojny i unikający zła" (Hi 1,1.8; 2,3).

Myśl wyrażona w Hi 31,1 zostaje powtórzona w Hi 31,9-12. Hiob po raz kolejny zaprzecza zarzutowi cudzołówstwa; nie dopuścił się żadnych grzesznych czynów tego rodzaju, a nawet poskramiał wszelkie pragnienia, które mogły do nich prowadzić. Stanowczo odrzucał wszelkie pokusy cudzołóstwa.

Ograniczenie, jakie Hiob nałożył na swój wzrok jest zgodne z ostrzeżeniami zawartymi w literaturze mądrościowej, gdzie „oko" jest traktowane jako źródło złych skłonności (Prz 6,17; 10,10; 30,17). Oko jest także uważane za siedlisko pychy (Prz 30,13) oraz, jak wynika z mądrościowych ksiąg deuterokanonicznych, jako źródło pożądliwości (Syr 9,8; 26,9).

Twierdzenie Hioba, że zawarł przymierze z oczami oraz postanowienie, że nie będzie spoglądał ani nawet myślał o pannie ani o żonie innego mężczyzny nawiązuje do nauk Syracha (Syr 9,5). Poza tym, Hi 31,3-4 wyraźnie stwierdza, że Hiob spodziewał się kary Bożej, gdyby nie postępował jak należy i za wszelkie uchybienia moralne musiałby odpowiadać przed Bogiem, a nie przed społeczeństwem.

Jego przymierze nie jest z jego strony przejawem moralnego heroizmu, ale decyzją podjętą

w zgodzie ze Słowem Bożym. Co więcej, według Hi 31,4, Hiob ma świadomość, że Bóg widzi wszystko; wszystkie drogi ludzkie są dla Niego jawne. I w tym przypadku pojęcie Bożej wszechwiedzy o wszystkim, co czyni człowiek, odnaleźć można w innych tekstach mądrościowych (np. Ps 33,13-15; 69,6; 94,11; 119,168; 139; Prz 5,21).

Odnośnie do tych kwestii wymagania moralne Nowego Testamentu niewiele różnią się od wymogów Starego. Nauka naszego Pana, której nam udziela poprzez Księgę Hioba oraz nauczanie Jezusa w Kazaniu na Górze są ze sobą zgodne.

Zobacz również komentarz do Mt 5,28.

40,15; 41,1 Stworzenia mityczne?

Czy te dwa potwory to po prostu hipopotam i krokodyl, czy raczej chodzi o jakieś stworzenia mityczne? Jeśli faktycznie mowa tu jest o stworzeniach mitycznych, skąd się wzięły w bądź co bądź trzeźwym opowiadaniu biblijnym?

Ci wszyscy, którzy uważają te dwa stworzenia za prawdziwe zwierzęta, widząc w nich egipskiego hipopotama i krokodyla, muszą przyznać, że ich opis w Księdze Hioba mocno wykracza poza granice hiperboli i jest przesadzonym obrazem ich wyglądu i siły. Imię *behemot* jest w języku hebrajskim rzeczownikiem rodzaju żeńskiego w liczbie mnogiej, który zwykle używany jest na określenie zwierząt i bydła. Pomimo to, że jest to wyraz rodzaju żeńskiego, wszystkie czasowniki odnoszące się do niego w tym kontekście mają formę liczby pojedynczej i rodzaj męski, co skłania do traktowania słowa *behemot* jako mocnego podkreślenia, że chodzi o „bestię par excellence".

Czy zatem pozostaje nam uznać je za przykład czystej mitologii, która wkradła się do biblijnego tekstu? Bynajmniej. Jest całkiem możliwe, że tekst ten wykorzystuje terminologię mitologiczną, aby unaocznić moce zła. Podobny mitologiczno-poetycki język użyty jest w Psalmie 74,13-14, w którym mowa jest o zmiażdżeniu „łbów" potwora *tannînîm* („smoków", Biblia Tysiąclecia) oraz „łbów" Lewiatana; w tym przypadku oba potwory odnoszą się do potęgi Egiptu, która została ujarzmiona, kiedy Izrael przeszedł przez Morze Czerwone.

W Hi 41,1 Lewiatan jest uznany za istotę zbyt potężną, aby mógł ją pokonać zwykły śmiertelnik; tylko sam Bóg może sobie z nim poradzić. Nikt nie może też pojmać Behemota (Hi 40,24). Według domysłów niektórych badaczych być może chodziło o ogromne dinozaury: Behemot miałby być największym z dinozaurów lądowych a Lewiatan największym i najbardziej drapieżnym z dinozaurów wodnych. Całkiem możliwe, że właśnie tego rodzaju zwierzęta były pierwowzorem dla tych stworzeń opisanych tu w kontekście duchowym[4].

Kiedy Bóg mówi Hiobowi o swoim panowaniu nad Behemotem i Lewiatanem, stanowi to jedynie ilustrację tego, co powiedział już wcześniej w Hi 40,8-14. To On jest tym, który zatriumfował nad siłami zła. Okazało się, że szatan się mylił, choć Hiob o tym nie wie. Siły moralnego nieporządku, choć ukryte pod zasłoną mityczno-poetyckiego języka mówiącego o strasznych i nieokiełznanych stworach, stanowią w tym przypadku symbol istot, którymi za kulisami może się zająć tylko Bóg w imieniu ludzi zmuszonych cierpieć w nieświadomości tego, co się dzieje.

Dlatego też Biblia nie daje wiary ani nie akceptuje żadnej pogańskiej mitologii; potrafi jednak korzystać z pewnych jej pojęć i posługiwać się jej charakterystycznym językiem, aby przedstawić przedziwne aspekty tytanicznej walki ze złem i niesprawiedliwością, jaka rozgrywa się za kulisami. Taki jest sens przytoczonego tu fragmentu Księgi Hioba.

Zobacz również komentarz do Ps 74,13-14.

---

[4] Henry M. Morris, *The Remarkable Record of Job* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1988), s. 111-125.

PSALMY

5,6 Czy Bóg nienawidzi tych wszystkich, którzy czynią zło?

Jak Bóg miłości i miłosierdzia może być przedstawiony jako ktoś, kto nienawidzi? Werset ten (podobnie jak Ps 11,5) stwierdza jednak wyraźnie, że Bóg nienawidzi ludzi czyniących zło, dopuszczających się nieprawości i tych, którzy kochają przemoc. Jak możliwa jest taka sprzeczność?

Biblijne wzmianki o Bożej nienawiści wyrażane są za pomocą idiomu, który nie sugeruje pragnienia zemsty. Dlaczego Bóg miałby odczuwać potrzebę odpłacenia komuś, skoro jest Bogiem?

Problem, jaki wiąże się z każdym opisem Bożego niezadowolenia w obliczu grzechu, niesprawiedliwości czy niegodziwości polega na tym, że zwykle definiujemy wszelki gniew tak, jak czynił to Arystoteles, a mianowicie jako „pragnienie odwetu". Z taką definicją gniewu łączy się pojęcie gniewu i nienawiści wobec grzechu rozumianych jako „chwilowy przypływ szaleństwa" lub „niepokój lub poruszenie umysłu z celem zemsty, w odpowiedzi na niesprawiedliwość". Wszelkie tego typu wyobrażenia nienawiści, gniewu i niezadowolenia u Boga są zupełnie chybione i nie wyjaśniają, o co naprawdę chodzi. Lepszą definicję znaleźć można u ojca Kościoła z III wieku, Laktancjusza: „gniew to poruszenie duszy pobudzonej do walki z grzechem".

Problem w tym, że gniew może być niebezpiecznie blisko zła, kiedy jest nieokiełznany i wymyka się spod kontroli. Kto mógłby oskarżyć Boga o którąś z tych powszechnych ludzkich słabości? Dlatego często trudno nam przyjąć do wiadomości, że Bóg gniewa się z powodu naszego grzechu i że absolutnie nienawidzi zła, przemocy i grzechu. Nasze pojęcie i nasze doświadczenie gniewu zbyt często wiąże się z utratą panowania na sobą, wybuchowością, a czasami z chwilowym szaleństwem. Nic dziwnego, że nikt nie chce przypisywać takich rzeczy Bogu!

Jednak Boży gniew wobec grzechu nigdy nie objawia się w sposób wybuchowy, przesadzony czy nieuzasadniony. Nigdy nie stanowi siły, która Nim kieruje ani pasji, która Go opanowuje; za-

wsze pozostaje narzędziem Jego woli. Dlatego też, Boży gniew nie wyklucza miłosierdzia (Ps 77,10).

Należy raczej przyjąć, że Jego gniew oznacza koniec obojętności. Bóg nie może i nie chce pozostać obojętny i bierny w obliczu niesprawiedliwości, przemocy czy innego grzechu. Choć Bóg cieszy się, okazując swoim stworzeniom dobro (Jr 32,41), a nie wyrządzając zło, potrafi okazać swój gniew przeciwko grzechowi. Pismo Święte przedstawia jednak Boży gniew jako coś krótkotrwałego w porównaniu z miłością, która trwa na wieki (Ps 30,6). Jego miłość pozostaje (Jr 31,3; Oz 2,19), podczas gdy gniew szybko przemija (Iz 26,20; 54,7-8; 57,16-19).

Pasja sama w sobie nie jest niczym złym. Jeśli jest pod kontrolą, stanowi drogę cnoty. Nasz Pan nie jest pozbawiony uczuć tylko dlatego, że jest Bogiem. Co więcej, boski gniew (*ira Dei*) był przedmiotem ostrej dyskusji w historii Kościoła, która toczyła się wokół kwestii, czy Bóg posiada zdolności odczuwania, cierpienia lub gniewu czy też nie doświadcza żadnych uczuć. Nauki płynące z gnostycyzmu (filozofii łączącej pojęcia greckie i wschodnie z nauką chrześcijańską) zmusiły Kościół do sformułowania doktryny na temat Bożej zdolności odczuwania, potwierdzającej, że Bóg rzeczywiście może doświadczać uczuć, cierpieć lub odczuwać gniew.

Jednym z gnostyków najbardziej znanym ze względu na głoszony przez siebie pogląd, że Bóg nigdy się gniewa i pozostaje całkowicie apatyczny był Marcjon z Synopy. Marcjon został wyłączony z Kościoła, a jego nauki zostały obłożone anatemą w roku 144. Tertulian, jeden z Ojców Kościoła, podjął próbę polemiki z poglądami Marcjona w dziele *Adversus Marcionem* (Przeciwko Marcjonowi), jednak, niestety, doszedł do wniosku, że Bóg Ojciec nie doświadcza uczuć, natomiast Syn posiada zdolność odczuwania i potrafi okazywać gniew. Tertulian okazał się tu bardziej bliski myśli platońskiej niż nauce biblijnej. W drugiej połowie III wieku Laktancjusz napisał traktat *De Ira Dei* (O gniewie Boga), twierdząc, że pasje i emocje nie są złe same w sobie. Zło *nie* polega na odczuwaniu złości w obliczu grzechu! Tym niemniej, inni Ojcowie Kościoła, m.in. Tomasz z Akwinu i reformatorzy protestanccy, wszyscy nauczali, że Bóg nie doświadcza uczuć. Dopiero w wieku XIX i XX pogląd ten znowu poddany został krytyce na gruncie biblijnym.

Boża nienawiść do zła nie jest jakąś przypadkową siłą, dochodzącą do głosu bez żadnego powodu czy kontroli. Miarą Bożego gniewu przeciwko grzechowi jest Boża miłość i sprawiedliwość, które wytyczają ramy temu uczuciu. Przejawy gniewu przeciwko złu popełnianemu na świecie są w istocie sygnałami potwierdzającymi, że Bogu nadal mocno zależy na nas ludziach i na naszym dobru.

Zobacz również komentarz do Na 1,2-3; Ml 1,2-3.

8,4 Czy jest to tekst poetycki, przenośny czy historyczny?

Zobacz komentarz do Rdz 1 - 2.

8,7-9 Wyzysk natury?

Zobacz komentarz do Rdz 1,28.

11,5 Czy Bóg nienawidzi tych wszystkich, którzy czynią zło?

Zobacz komentarz do Ps 5,6.

15,5 Czy wolno pobierać procent?

Zobacz komentarz do Wj 22,24.

16,8-10 Kim jest „Twój Święty"[1]?

Niewiele psalmów rodzi tyle ważnych pytań metodologicznych i teologicznych co Psalm 16. Również niewiele innych fragmentów Starego Testamentu zajmuje ważniejsze miejsce w nowotestamentowym świadectwie o Jezusie. Co więcej, w dniu Pięćdziesiątnicy, Piotr wykorzystał Psalm 16 jako główny argument na potwierdzenie tego, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem (Dz 2,25-33).

Poglądu tego nie podzielali jednak wszyscy badacze Pisma Świętego. Niektórzy wysuwali zarzut, że w egzegezie żydowskiej Psalm 16 nie jest tradycyjnie rozumiany jako odnoszący się do Mesjasza. Nie potwierdza on, zdaniem niektórych uczonych, twierdzeń, które apostołowie wysuwali w oparciu o ten tekst; w szczególności nie stanowi on zapowiedzi zmartwychwstania Chrystusa. Są to na tyle poważne argumenty, aby uznać ten psalm za przykład trudnej mowy w Starym Testamencie.

Zgodnie ze swym starożytnym tytułem Psalm 16 wyszedł spod ręki Dawida. Nie są znane konkretne wydarzenia z życia Dawida, które doprowadziły do powstania tego psalmu, jednak istnieją trzy główne sugestie na ten temat: (1) poważna choroba, (2) okres, gdy Dawid odczuwał pokusę oddawania czci bożkom podczas swego pobytu w Sikłag (1 Sm 30) oraz (3) jego odpowiedź na proroctwo Natana dotyczące przyszłości jego królestwa (2 Sm 7). Osobiście skłaniam się ku tej trzeciej opcji, ponieważ najlepiej pasuje ona do mesjanistycznej treści psalmu.

Psalmista przeżył okres bezgranicznej radości i szczęścia, wiedząc, że jest bezpieczny pod panowaniem Jahwe (Ps 16,1). Sam Bóg jest „działem" Dawida (Ps 16,5) i jego „dziedzictwem" (Ps 16,6). Poza Bogiem nie ma dobra.

Psalmista powraca do hebrajskiego czasu niedokonanego, wybiegając myślą do swojej przyszłości i przyszłości królestwa, które dał mu Bóg (Ps 16,9). Dawid będzie spoczywał z ufnością, ponieważ ani on ani wieczne „potomstwo" Boga (tu nazwane „Świętym", *ḥāsîḏ*) nie pozostanie w grobie. Bóg przyrzekł mu, że jego „potomek" albo „Święty" doświadczy pełni radości i szczęścia w Bożej obecności na wieki.

Jedną z najczęściej poruszanych kwestii jest pytanie, czy słowa o tym, że Bóg nie pozostawi go w grobie wyrażają nadzieję psalmisty na przyszłe zmartwychwstanie czy raczej wiarę w to, że Bóg będzie czuwał nad jego ciałem i duchem i zachowa go od wszelkiego zła na ziemi.

Odpowiedź zależy od sensu i znaczenia słowa *ḥāsîḏ*, „święty [wybraniec]". Wyraz *ḥāsîḏ* pojawia się w Starym Testamencie 32 razy, za każdym razem w testach o charakterze poetyckim; 17 razy użyty jest w liczbie mnogiej a 11 razy w liczbie pojedynczej, cztery przypadki bywają różnie odczytywane. Najlepszym sposobem przekładu tego słowa jest tłumaczenie z zachowaniem aspektu biernego, jako „ten, któremu Bóg okazuje lojalność, łaskawość lub miłosierdzie" lub lepiej „ten, w którym Bóg objawia swą łaskę i przychylność".

W Psalmie 4,4 Dawid stwierdza, że jest „wybrańcem" [*ḥāsîḏ*] Jahwe. Podobnie, w Ps 89,20-21 słowo *ḥāsîḏ* łączy się z Dawidem: „Mówiłeś niegdyś do „świętego" [*ḥāsîḏ*] twego w widzeniu i powiedziałeś: „Włożyłem koronę bohaterowi, wywyższyłem wybranego spośród ludu. Znalazłem Dawida, sługę mego [kolejny tytuł mesjański], moim świętym olejem namaściłem go [słowo spokrewnione z wyrazem *Mesjasz*]"[2].

Czyż można wyciągnąć z tego inny wniosek niż ten, że Dawid i „Święty" Jahwe to jedna i ta sama osoba?

[1] Tłumaczenie tego wersetu według Dz 2,27; 13,35; w polskim przekładzie psalmu użyte są słowa „wierny Tobie" (przyp. tłum.).

[2] Za Biblią Poznańską 1975.

Już w czasach Mojżesza pojawia się odniesienie do „męża świętego [*ḥāsîḏ*][3], [którego Izrael] doświadczył w Massa" (Pwt 33,8; por. Wj 17, gdzie mowa jest o wodzie, która wytrysnęła ze skały, gdy laską uderzył w nią Mojżesz). Jedynym „człowiekim", który został wystawiony na próbę w Wj 17,2.7 był Bóg. Tak więc wydaje się, że *ḥāsîḏ* odnosi się do Boga. Również Anna mówiła o nadchodzącym *ḥāsîḏ* w wyrażeniu „róg swego pomazańca" (1 Sm 2,9-10, Biblia Poznańska) - termin, którego mesjanistyczny wydźwięk potwierdza Ps 89,18-22.

17 przypadków użycia słowa *ḥāsîḏ* w liczbie mnogiej nie powinno przedstawiać żadnych problemów interpretacyjnych. Odwoływanie się raz do jedynego Wybrańca a raz do wielu jest dokładnie tym, czego można się spodziewać, biorąc pod uwagę, że często cały Izrael bywa nazywany „potomstwem" Abrahama, pomimo tego, że owym „Potomkiem" par excellence jest właśnie Chrystus. Z tym samym zjawiskiem mamy do czynienia w przypadku słów „pomazaniec", „sługa" oraz „pierworodny". Każde z nich jest używane zarówno w liczbie mnogiej, jak i pojedynczej.

Dlatego też podejście Apostoła Piotra do Psalmu 16 jak najbardziej mieści się w ramach biblijnej interpretacji. Dawid rzeczywiście umarł, ale *ḥāsîḏ* jest wieczny. Sam Dawid był *jednym* z pomazańców, ale *Jedyny* Pomazaniec jest wieczny i dlatego stanowi gwarancję Dawidowej pewności na przyszłość.

Dawid jako jednostka został złożony w grobie i jego ciało uległo rozkładowi, jednak Jezus – ostateczne wypełnienie odwiecznej obietnicy Jahwe - nie przestał istnieć. Doświadczył zmartwychwstania, tak jak to przewidział Dawid pod natchnieniem Ducha Świętego w Psalmie 16.

[3] Według Biblii Poznańskiej: „któregoś sobie upodobał".

18,27 Czy Bóg stosuje podstęp?

Zobacz komentarz do Wj 3,18.

22,2 Zapowiedź męki Chrystusa?

Psalm 22 jest jednym z najbardziej znanych psalmów ze względu na liczne odwołania do tego tekstu występujące w ewangelicznych opisach Męki Pańskiej. Co więcej, ewangeliści starający się przedstawić wydarzenia życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa wykorzystywali Psalm 22 jako główny argument na potwierdzenie tego, że był On Mesjaszem.

Spośród 13 (w według niektórych 17) głównych tekstów Starego Testamentu cytowanych w Ewangeliach, 9 pochodzi z Psalmów, w tym 5 z Psalmu 22. Najbardziej znanym spośród nich jest krzyk opuszczenia: „Eli, Eli, lema sabachthani?" (Mt 27,46; Mk 15,34).

Z tekstem tym wiąże się następujący problem: w jaki sposób przejść od kontekstu, który opisuje psalmista do sytuacji naszego Pana? W jakim sensie słowa psalmisty odnosiły się do Jezusa, a zarazem do ich pierwotnego autora (którym prawdopodobnie był Dawid, jak wynika ze starożytnego tytułu)?

Na pierwszy rzut oka nie wydaje się, aby ten psalm powstał jako bezpośrednie proroctwo. Niektórzy twierdzą wprost, że nie zawiera on właściwie niczego, co jego ludzki autor lub pierwsi czytelnicy mogli rozpoznać jako fakty odnoszące się do Mesjasza.

Psalm zaczyna się od wyrażenia smutku i cierpienia w formie znanej jako „lamentacja". Jednak, w wersecie 22,23 skarga zamienia się w dziękczynienie i uwielbienie za otrzymane wybawienie. Podział strukturalny psalmu jest wyraźnie wyodrębiony przez zastosowanie wyrażeń emfatycznych: „Boże mój" oraz „A przecież" (Ps 22,2.4); „[ale] Ja zaś" (Ps 22,7); „Ty zaiste [jednak]" (Ps 22,10) oraz „Ty zaś" (Ps 22,20).

Co takiego w tym tekście skłania nas do interpretowania wykraczającego poza kontekst Dawida i idącego w kierunku interpretacji mesjanistycznej, jak czynił Kościół przez dwa tysiące lat? Jedną z pierwszych wskazówek jest mocne przeciwstawienie pojawiające się w wersecie 4, które odnosi się do Boga, który „mieszka w świątyni" i jest „święty"[4]. Przymiotnik ten może określać cechę („A przecież Ty jesteś święty") albo stanowić odniesienie do samego Boga („a przecież Ty zasiadasz na tronie [przybytku] jako Święty")[5].

Jeśli, jak sądzę, właściwym tłumaczeniem jest ta druga opcja – „Święty" (*qāḏôš*) – wtedy warto zauważyć, że ów Święty ma związek z mającym nadejść obiecanym Zbawicielem, któremu „zaufali nasi przodkowie [Abraham, Izaak, Jakub i inni]" (Ps 22,5). Z Rdz 15,1-6 jasno wynika, że patriarchowie nie pokładali po prostu ufności w Bogu (jako zwykli teiści); swoją wiarę opierali na „potomstwie" obiecanemu Abrahamowi (zamiast prawa dziedziczenia, które Abraham chciał przekazać swojemu słudze Eliezerowi). Do tego samego Boga psalmista zwrócił się z prośbą o ratunek, kiedy spadły na niego nieokreślone cierpienia i udręki.

Jednak cierpienia psalmisty były jedynie obrazem cierpień, które miały spotkać Mesjasza. To, co przytrafiło się Dawidowi, będącemu głową królestwa, na którym pewnego dnia miał zapanować sam Bóg, nie było bez znaczenia dla królestwa Bożego. Atak na osobę lub królestwo Dawida, biorąc pod uwagę, że był on spadkobiercą a zarazem częściowym spełnieniem obietnicy, która miała się wypełnić w pierwszym i drugim przyjściu Chrystusa, był w ostatecznym sensie atakiem na Syna Bożego i Jego królestwo.

A zatem nic dziwnego, że Jezus rozważał ten psalm, wisząc na krzyżu. Tak zwana czwarta wypowiedź na krzyżu: „Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił?" oraz szósta: „Wykonało się", pochodzą z drugiego i ostatniego wersetu psalmu. Cytaty z psalmu nie ograniczają się jedynie do przywołania drugiego wersetu w dwóch Ewangeliach, ale można je także znaleźć w Mt 27,39.43 (aluzja do Ps 22,8-9), w J 19,24 (bezpośredni cytat z Ps 22,19) i częściowo w Mt 27,35; Mk 15,24; Łk 23,34 oraz w Hbr 2,12, gdzie pojawia się bezpośredni cytat z Ps 22,23. Ostatni werset 22,32 jest przywołany częściowo w J 19,30. Nic dziwnego, że psalm ten został nazwany „Piątą Ewangelią".

Można zatem wyciągnąć wniosek, że Bóg, w którym pokładali ufność przodkowie Dawida – obiecany Zbawiciel, Mesjasz – jest tą samą osobą, której teraz Dawid zawierza własne życie, doświadczając okrutnych prześladowań. Prześladowania te były jedynie zapowiedzią tego, co pewnego dnia miało spotkać samego Mesjasza.

Nie ma tu jednak cienia rozpaczy. Triumf był rzeczą pewną; panowanie Tego, który miał nadejść, dokona się (Ps 22,29). Podobnie jak Bóg odpoczął na koniec stworzenia, nastąpi dzień, kiedy Pan wykrzyknie „Wykonało się!" na znak, że dokonało się odkupienie. Jednak nawet ten moment będzie dopiero przedsmakiem ostatecznego okrzyku triumfu w Ap 21,6 z powodu nastania nowego nieba i nowej ziemi: „Stało się".

Jan Kalwin powiedział: „Z tonu całego [psalmu] wynika, że Dawid nie mówi jedynie o jednym przypadku prześladowania, ale ma na myśli wszystkie prześladowania, jakie wycierpiał z ręki Saula"[6]. Choć jest to niewątpliwie prawda, pod natchnieniem Ducha Świętego Dawid przekroczył granice osobistego doświadczenia, opisując Tego, który będzie cierpiał jeszcze większą mękę.

Tak, Dawid istotnie ujrzał cierpienia Tego, który miał w końcu nadejść; ale zobaczył też, że

[4] Za Biblią Warszawską (przyp. tłum.).

[5] Tłumaczenie własne wersji angielskiej NIV (przyp. tłum.).

[6] John Calvin, *Commentary on Psalms* (Edinburgh: T&T Clark, 1845), 1:357.

Mesjasz wyjdzie z nich zwycięsko, a Jego królestwo będzie trwać na wieki.

37,25-26 Czy psalmista rzeczywiście nigdy nie widział sprawiedliwego w opuszczeniu?

Można się zastanawiać, co psalmista robił przez całe życie, jeśli nigdy nie widział sprawiedliwego w opuszczeniu ani jego dzieci żebrzących o chleb. Przecież Dawid z pewnością musiał widzieć dobrych ludzi, którzy przeżywali wielkie trudności!

Autorowi psalmu nie o to jednak chodziło. Nie kwestionował tego, że sprawiedliwy może przeżywać chwilowe opuszczenie, niedostatek lub biedę. Zwraca natomiast uwagę na to, że nigdy nie zdarza się, aby sprawiedliwy doświadczał długotrwałego porzucenia i nędzy.

Sam Dawid miał wiele okazji, aby skarżyć się, że Bóg o nim zapomniał. Na przykład, był czas, gdy musiał prosić Nabala o chleb. Dlatego trzeba zauważyć, że Dawid świadomie wypowiada te słowa z perspektywy całego swojego minionego życia, w chwili, gdy sam jest już w dojrzałym wieku.

A zatem to, co ludziom patrzącym z krótszej perspektywy jawi się jako porzucenie, jest jedynie przemijającym etapem życia. Kiedy ktoś pokłada pełną ufność w Bogu i patrzy na swe życie w dłuższej perspektywie, okazuje się, że rzeczy mają się zupełnie inaczej.

Ten psalm, mający formę akrostychu, został napisany jako odpowiedź na pokusę, która dotyka każdego, kto znajduje się w tak trudnych okolicznościach. Autor porównuje w nim to, co ostatecznie przetrwa, z tym, co ulotne. Nie oznacza to jednak, że Bóg nie troszczy się, do pewnego stopnia, o pomoc nawet w życiu doczesnym. Jak wynika z późniejszej nauki naszego Pana, ci, którzy szukają królestwa Bożego, otrzymają także inne rzeczy w zależności od swoich potrzeb.

Co więcej, nasz Pan pouczył nas, abyśmy prosili o chleb powszedni. A zatem to, co jest poleceniem, stanowi też obietnicę. Jezus zachęca nas do modlitwy o rzeczy, które On pragnie nam dać.

Bóg nie porzuca swego ludu; troszczy się o niego i zapewnia mu to, czego potrzebuje. Dla tych, którzy żyją już wystarczająco długo, aby się przekonać, że Bóg w końcu naprawia krzywdy i karze wielkie niesprawiedliwości, wypowiedzi psalmisty brzmią prawdziwie, nawet jeśli na krótką metę życie dostarcza wielu wyjątków od tej zasady.

Jeżeli jesteśmy pewni, że Boża opatrzność wyraża się w trosce o najmniejsze wróble, czyż możemy dopuszczać do siebie myśl, że Bóg pozwoli, aby Jego dzieci w dzisiejszych czasach były pozbawione miłości i opieki z Jego strony? Choć niektórzy mogą doświadczać tymczasowego poczucia opuszczenia, doświadczenie to nie może i nie będzie towarzyszyć im przez cały czas.

Można jednak odnieść wrażenie, że niektóre krzywdy i niedostatki nigdy nie zostają naprawione lub usunięte w tym życiu; w związku z tym należy zwrócić uwagę na dwie kolejne sprawy. Po pierwsze, prawda wyrażona w tym zdaniu ma formę przysłowia. Przysłowia z zasady gromadzą dużą ilość doświadczeń potwierdzających daną prawdę, nie poruszając kwestii wyjątków ani nie odnosząc się do nielicznych, ale realnych zarzutów, jakie można wysunąć pod adresem ogólnej nauki. Taka jest istota przysłów i tak należy je rozumieć. Jeśli będziemy starali się na siłę traktować współczesne lub biblijne przysłowia jako wyczerpujące podejście do danego zagadnienia, nasze nauczanie i postępowanie stanie się zbyt uproszczone i redukcjonistyczne.

Po drugie, psalmista świadomie stwierdza, że błogosławieństwo Boże spływa na drugie pokolenie. Tak więc, pomimo tego, że niektóre narody Trzeciego Świata borykają się ubóstwem i niedostatkiem pożywienia, z popiołów tak dotkliwego doświadzenia i bólu rodzą się możliwo-

ści dla dzieci, które przeżyją. Ostateczny wniosek jest następujący: w dłuższej perspektywie, Bóg nie opuszcza swoich dzieci, niezależnie od ich sytuacji życiowej; ich dzieci będą błogosławione!

44,24-27 Czy Bóg śpi?

Jakże dziwny wydaje się ten wyrzut psalmisty, sugerujący, że Bóg śpi i trzeba Go obudzić! Inne psalmy, m.in. Ps 7, 35, 59, 73 oraz 74 również opisują Boga w stanie snu albo budzącego się, na podobieństwo innych bogów Bliskiego Wschodu, którzy mieli zapadać w sen. Tymczasem Ps 121,4 stwierdza coś wręcz przeciwnego: „Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem".

Bernard Batto[7] próbował bronić tezy, że w mitologii bliskowschodniej spokojny sen był symbolem niepodważalnego autorytetu bóstwa. Batto twierdził ponadto, że obecność tego motywu w odniesieniu do Boga Jahwe wyrażała wiarę Izraela w Jego absolutną władzę królewską. Można było liczyć na to, że Bóg się „przebudzi" i przywróci sprawiedliwość i porządek.

Wyjaśnienie wersetu Ps 121,4 przedstawione przez Batto jest niezadowalające; w tym przypadku mamy do czynienia z odwrotnością obrazu śpiącego bóstwa, twierdzi autor – zamiast tego pojawia się obraz Tego, który zawsze czuwa i nie toleruje najmniejszego zła. Istotnie, jednak który obraz jest właściwy? A może należy uznać, że oba są słuszne: Jahwe śpi, ale nigdy nie drzemie? Poza tym, skąd biorą się docinki Eliasza, który prześmiewczo zachęca proroków Baala, aby krzyczeli głośniej, ponieważ, być może, ich bóg śpi? Z pewnością Eliasz nie przywołuje ich własnej teologii na znak aprobaty.

Batto jest przekonany, że motyw boskiego odpoczynku ma związek z zagadnieniem snu. Kojarząc ze sobą te dwa motywy, być może istotnie zwraca uwagę na coś ważnego. Pismo Święte faktycznie stwierdza, że po zakończeniu swego dzieła Bóg odpoczął. Czy zatem nie chodzi o to, że Bóg „budzi się" z tego stanu odpoczynku i działa w imieniu tego, kto przeżywa trudności? Trzeba zauważyć, że Ps 7, 35 i 59 to skargi człowieka, który znajduje się w ciężkiej sytuacji. Jednak w każdym przypadku człowiek ten jest pewien, że Bóg „obudzi się" na czas, aby stanąć w jego obronie. Mamy tu więc przykład formy poetyckiej z uzasadnionym użyciem antropomorfizmu odniesionego do Boga.

Ps 44 to wyraz zmagań społeczności wierzących, szukających odpowiedzi po klęskach militarnych na skalę narodową. Chodzi o następujący problem: jeśli król i naród byli wierni przymierzu (Ps 44,18-22), dlaczego Bóg nie dotrzymał swej obietnicy i nie przyszedł z ratunkiem i obroną?

Na to pytanie psalmista nie udziela odpowiedzi ani na gruncie teologii, ani z perspektywy czysto praktycznej. Co więcej, psalm ten to jeden z najwyraźniejszych przykładów poszukiwań jakiejś przyczyny lub powodu klęsk narodowych poza zasłużoną karą Bożą za grzechy i winy. Psalmista wykrzykuje w rozgoryczeniu: „Lecz to przez wzgląd na Ciebie ciągle nas mordują" (Ps 44,23). Gniew, jakiego doświadczyli, w tym wypadku nie miał związku z ich grzechami, ale raczej z duchową walką toczącą się pomiędzy ich wrogami a Bogiem, któremu służyli. Ich wiara wykraczała poza dostępne dowody lub wygodne wyjaśnienia teologiczne; mimo to nadal wierzyli, ufali i modlili się.

Podobnie, psalm porównuje wspaniałą przeszłość (Ps 44,2-9) z obecną klęską (Ps 44,10-17). Wydaje się, że Bóg nie towarzyszył wojsku, kiedy wyruszyło do walki (Ps 44,10). Porażka Izraela sprawiła, że stali się przedmiotem drwin i pogardy ze strony swoich wrogów (Ps 44,14-15). To wszystko stało się pomimo tego, że Izrael nie

[7] Bernard Batto, *When God Sleeps*, „Bible Review" 3 (1987), s. 16-23 oraz *The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Devine Sovereignty*, „Biblica" 68 (1987), s. 153-177.

zapomniał o Bogu (Ps 44,18-19); a jednak Bóg przygniótł ich upokarzającą klęską (Ps 44,20).

Pomimo tej hańby i wstydu, nadal kierują ku Bogu swoją modlitwę i nadzieję (Ps 44,24-27). Jest to modlitwa wyrażona językiem z dziedziny militarnej. Wezwanie, aby Bóg się obudził i powstał, nie odnosi się do snu, ale do działania wojennego przypominającego to opisane w pieśni Debory w Sdz 5,12: „Powstań, o powstań, Deboro, powstań, o powstań i pieśń zaśpiewaj! Powstań, Baraku, by pojmać twych jeńców, synu Abinoama". Ta sama pieśń bitewna była wielokrotnie powtarzana, gdy Arka Przymierza była unoszona na czele procesji w czasie, gdy Izrael wyruszał do walki: „Gdy arka wyruszała, mówił Mojżesz: «Podnieś się, o Panie, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Tobą»" (Lb 10,35).

Jest to modlitwa o Bożą pomoc w utrapieniu, które mogło trwać nadal pomimo tego, że bitwa została przegrana. Być może ciągle toczyła się ta sama wojna. „Powstań, przyjdź nam na pomoc" (Ps 44,27), krzyczy psalmista. Jednak ostatnie słowa psalmu wyrażają ufność, że Bóg przyjdzie im z pomocą ze względu na swoją *łaskawość*[8] - słowo, które w Starym Testamencie pojawia się ponad 250 razy i jest synonimem niezasłużonej dobroci, miłosierdzia i łaski Bożej (Ps 44,27).

Dlatego psalm ten wcale nie stoi w sprzeczności z psalmem, który zapewnia nas, że Bóg nigdy nie drzemie ani nie śpi. Bynajmniej! To, że czasami Bóg zwleka z wymierzaniem kary i okazuje pozornie nieuzasadnioną tolerancję wobec ludzi niegodziwych i zła, którego się dopuszczają, może u kogoś patrzącego powierzchownie rodzić wrażenie, iż Bóg śpi i potrzebuje, aby go zbudzić. Jednak tej Bożej długotrwałej cierpliwości i miłosierdzia nie należy mylić z obojętnością i nieświadomością. Poza tym, zastosowane tu wyrażenie nie odnosi się do snu albo drzemki, ale stanowi wezwanie skierowane do Boga, aby wyruszył do walki w obronie swego świętego imienia i królestwa.

45,7 Tron Boga czy człowieka?

Jak należy rozumieć słowa: „Tron Twój, o Boże"? W jakim sensie można łączyć tron jakiegokolwiek śmiertelnika z Bogiem? Jeśli natomiast zdanie to odnosi się do Boga, w jakim zakresie można je odczytywać jako opis rzeczywistości ziemskiej?

Wielu badaczy, zrażonych niedającymi się, ich zdaniem, pokonać trudnościami, jakich nastręcza tekst w obecnej formie, zaproponowało długą listę poprawek, nie przedstawiając jednak żadnych rękopisów uzasadniających takie zmiany i nie osiągnąwszy porozumienia w kwestii ich poprawności.

Jasne jest, że starożytne wersje zgodnie traktują słowo *ʾlōhîm* - „Bóg", jako wołacz (Biblia Tysiąclecia: „o Boże"), pomimo to, że w oryginale imieniu Boga nie towarzyszy przedimek. *ʾElōhîm* użyte jako wołacz pojawia się razem z przedimkiem jedynie raz (Sdz 16,28), natomiast w 50 innych przypadkach występuje bez przedimka.

Tłumacze nie mieli zatem innego wyboru niż zaakceptować istniejącą wersję tekstu hebrajskiego. Ponieważ jednak wyrażenie to pojawia się w tak zwięzłej formie poezji hebrajskiej, zaproponowano przynajmniej pięć sposób jego interpretacji[9].

W jednym z przekładów angielskich (RSV[10]) występuje tłumaczenie zakładające relację dopełniaczową, która wskazuje na posiadanie albo

[8] Ang. „unfailing love" (przyp. red.).

[9] Por. Murray Harris, *Elohim in Psalm 45*, „Tyndale Bulletin 35" (1984), s. 65-89, zawiera szczegółowe omówienie alternatywnych tłumaczeń.

[10] Revised Standard Version - przekład Pisma Św. w kanonie protestanckim z 1952 roku (przyp. tłum.).

pochodzenie: „Tron Twój od Boga" tzn, „tron, który dał ci Bóg" lub „tron ustanowiony i chroniony przez Boga". Takie tłumaczenie jest jednak nieuzasadnione, ponieważ słowo *tron* posiada dwa różne dopełniacze lub formy dzierżawcze, będąc przykładem konstrukcji niemającej sobie podobnych w całym Starym Testamencie.

Tłumaczenia R. A. Knoxa[11], „Bóg jest podporą twego tronu" jest możliwe pod względem gramatycznym, ponieważ tłumaczy *ʾlōhîm* albo jako podmiot, albo jako orzecznik wyrażający myśl, że Bóg jest tym, który podtrzymuje panowanie króla), jednak napotyka problemy natury pojęciowej. Nawet w księdze pełnej śmiałych metafor trudno zignorować fakt, że pojęcia Boga i tronu zbyt mocno różnią się od siebie, aby móc je łatwo ze sobą połączyć. Jak można tron jakiegokolwiek człowieka utożsamiać z istotą boską („tronem twoim jest Bóg"[12])? Poza tym, jest mało prawdopodobne, że z pojedynczego wyrazu hebrajskiego *ʾlōhîm* da się wywieść wyrażenia typu „ustanowiony przez", „chroniony przez", „jest podporą" lub „ma cechy boskie".

Trzecie tłumaczenie dodaje jeszcze jedno słowo *tron*: „Twój tron jest tronem Boga" lub „Twój tron będzie Bożym tronem". Idea tronu królewskiego należącego do Boga jest jak najbardziej do przyjęcia, jak wynika z 1 Krn 29,23 (por. także 28,5; 1 Krl 3,28), gdzie Salomon przedstawiony jest jako „zasiadający na tronie Pańskim". Jednak w przykładach, które zwykle przywołuje sie na poparcie tego tłumaczenia, takich jak „jego ściany były [ścianami] z drewna" (Ez 41,22), tekst sugeruje wyraźną tożsamość między podmiotem a orzecznikiem. Drugi rzeczownik oznacza materiał, z którego wykonany był przedmiot albo cechę, jaką posiadał. Jednak Bóg nie jest ani materiałem, z którego wykonany jest tron, ani nie jest jego cechą charakterystyczną.

W innym przekładzie[13] wyrażenie to zostało przetłumaczone jako „Twój tron jest jak tron Boga". Jednak taka wersja musi się opierać na połączeniu dwóch idiomów w wersecie Ps 45,7, które nie występują nigdzie indziej w Starym Testamencie. W ten sposób do pierwotnego tekstu dodaje się zbyt wiele słów bez żadnego uzasadnienia.

Najlepszym tłumaczeniem i jedynym, które znajduje oparcie w starożytnych wersjach tekstu jest wyrażenie „Tron Twój, o Boże". Taki przekład przyjęty jest także w większości współczesnych wersji polskich.

Do kogo zatem odnosi się wyraz *ʾlōhîm*? Król nie był przecież uważany za wcielenie bóstwa. Był człowiekiem „namaszczonym przez Jahwe" i pełnił rolę zastępcy Boga na ziemi. W zasadniczym sensie odnosiło się to do Dawida, który był potomkiem z obiecanego rodu Mesjasza. W 2 Sm 7,14 został uznany za „syna" Bożego (por. także Ps 2,7; Ps 89,27).

Dawid był jednak kimś więcej niż tylko Bożym wybrańcem. Ponieważ został obdarzony Duchem Jahwe, przejawiał pewne cechy będące zapowiedzią nadchodzącej boskiej władzy większego Dawida, Jezusa Chrystusa. Choć w niektórych psalmach trzeba uwzględnić użycie języka hiperbolicznego, którym cechował się również starożytny dwór bliskowschodni, opis dworu i tronu przekazanego Dawidowi oraz jego potomkom nosi znamiona wyjątkowości, wykraczającej poza wszystko, co było znane dotychczas lub potem.

Tym niemniej, aby uniknąć przypisywania cech boskich zwykłym śmiertelnikom zamiast

[11] R. A. Knox – katolicki teolog angielski, dokonał w latach 1936-50 przekładu łacińskiej Wulgaty odwołując się do oryginalnych rękopisów hebrajskich i greckich (przyp. tłum.).

[12] Por. polski Przekład Nowego Świata – „Bóg jest twoim tronem" (przyp. tłum.).

[13] New English Bible (NEB) – nowe tłumaczenie na język współczesny z oryginalnych tekstów hebrajskich, greckich, aramejskich i łacińskich; ukazało się w roku 1961 (NT) oraz 1970 (ST) (przyp. tłum.).

odnosić je do urzędu, dynastii i królestwa, z którymi faktycznie się wiązały, Ps 45,8 przypomina nam, że niezwykłe użycie *ʾlōhîm* w poprzednim wersecie nie jest pozbawione zastrzeżeń. To Jahwe jest Bogiem króla; król nie był bogiem sam dla siebie! „Dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie olejkiem radości", dodaje psalmista z powagą.

Tłumaczenie „Tron Twój, o Boże" jest najbardziej uzasadnionym rozwiązaniem ze wszystkich przedstawionych tu propozycji. Król Dawid jest określony jako *ʾlōhîm*, ale tylko ze względu na Bożą obietnicę, jaką nosił w sobie, ze względu na swój urząd, swoją dynastię oraz królestwo, które otrzymał jako zapowiedź ostatecznego królestwa Bożego, jakie pewnego dnia w pełne posiadanie obejmie Mesjasz.

49,13-21 Czy człowiek jest jak bydlęta, które giną?

Powtórzony tu dwukrotnie refren (z użyciem podobnych, ale nie identycznych słów) nie tylko dzieli psalm na dwie główne części (wprowadzenie – Ps 49,1-5; część pierwszą – Ps 49,6-13; część drugą – Ps 49,14-21), ale zawiera nieoczekiwanie pesymistyczne stwierdzenie porównujące śmierć człowieka do śmierci bydląt! Tak więc „zagadka" (Ps 49,5), o której tu mowa, nie przypomina zagadki zadanej przez Samsona, ale jest pytaniem o tajemnicę samego życia. Jaki jest związek między życiem a śmiercią? Czy ludzkie życie (i śmierć) różni się w jakiś zasadniczy sposób od życia zwierząt?

Wygląda na to, że psalmista znajdował się w jakieś trudnej sytuacji. W chwili rozpaczy bardzo łatwo zacząć porównywać swoje ciężkie położenie z powodzeniem i sukcesami występnych. Ci pyszni ludzie, pełni pogardy do religii, chełpią się swym bogactwem na oczach ludzi pobożnych.

Czy jednak taki sukces jest gwarancją, jak najwyraźniej myśleli owi zuchwali grzesznicy, że również po śmierci zachowają swoje bogactwo i przywileje? Rozważając właśnie tę kwestię, psalmista zaczyna zyskiwać pewną perspektywę w spojrzeniu na dręczące go obawy i niepokoje. Istotnie, posiadane bogactwo nie uchroni człowieka, jego rodziny ani jego dóbr. Żaden bowiem człowiek nie może wykupić samego siebie (Ps 49,8-9). Kiedy bogaci grzesznicy umrą, muszą pozostawić wszystko.

Dlatego w tym sensie śmierć w pewien przenośny sposób jakby zrównuje wszelkie żywe istoty na ziemi, ludzi i zwierzęta. Dla każdego grób stanowi nieuchronną perspektywę, chyba że jest coś, co może ją odwrócić. Gdyby zdobycie życia wiecznego zależało od pieniędzy, wtedy bogaci powinni je osiągnąć. Tak jednak oczywiście nie jest, ponieważ ani stanowisko, ani majątek nie uchronią nikogo przed ponurym żniwiarzem, czyli przed śmiercią.

Na tym tle i tylko w odniesieniu do niego, należy odczytywać ostrzeżenie psalmisty, że „człowiek... nie będzie trwał" (Ps 49,13), tzn. dosłownie „nie przenocuje". Dlatego też tekst ten ma wydźwięk ironiczny, bowiem szukając trwałości w bogactwie i zaszczytach, człowiek skazany jest na zawód. Śmierć wyznacza kres wszelkiego życia, zarówno ludzkiego, jak i zwierzęcego, bez względu na wpływy, bogactwo czy władzę.

Pokładanie ufności w sobie samym i we własnym bogactwie jest zatem wielkim szaleństwem. Starotestamentowa literatura mądrościowa zaleca coś wprost przeciwnego, a mianowicie bojaźń Pańską. Jest ona nie tylko początkiem mądrości (Prz 1,7), ale poza tym usuwa dwie inne przyczyny lęków, o których mowa w psalmie: lęk przed wrogiem w czasie niedoli (Ps 49,6) oraz lęk przed przewagą ludzi bogacących się (Ps 49,17-20), przewagą, która niknie w obliczu śmierci.

Jednak werset 49,16 przypomina pocieszającą prawdę, że „Bóg wyzwoli *moją duszę* z mocy Szeolu, bo mię zabierze". Choć psalmista nie może się poszczycić władzą, stanowiskiem ani majątkiem, posiada pewność, której nie da się kupić. Wie, że grób nie przypieczętuje jego losu

i nie położy kresu nadziei na dalsze życie; może być jedynie miejscem, z którego wybawi i odkupi go sam Bóg. Nie ma wątpliwości, że użyte tu słowo *dusza*, podobnie jak w wielu innych psalmach, to sposób wyrażenia zaimka osobowego *mnie*.

Jeśli ludzie i zwierzęta są pędzeni do grobu jak owce, które pasie śmierć (Ps 49,15), już w drugiej części wersetu zarysowuje się silny kontrast, który swe dopełnienie znajduje w wersecie 16: sam Bóg wkroczy i wykupi tych, którzy się Go boją, z mocy śmierci i grobu.

To nie wszystko. Bóg „zabierze" lub „przyjmie" tych, którzy w Niego wierzą „do siebie". Wyraz „zabrać" lub „przyjąć" posiada bardziej pozytywny sens niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Jest on aluzją do „zabrania" Henocha do nieba w Rdz 5,24. W pewnym momencie Henoch znikł, ponieważ nagle objawił się Bóg i zabrał go do siebie. Jest to wyraźna zapowiedź tego, że wszyscy wierzący zmartwychwstaną i pokonają śmierć. To nadzieja, która przekracza wszelkie dobra i zaszczyty, które mogą posiadać bogaci i możni tego świata.

Ps 73,24 zawiera podobną myśl: „prowadzisz mnie według swojej rady i przyjmujesz mię na koniec do chwały". Wyrażona tu ufność to nadzieja na zmartwychwstanie, podobnie jak w Ps 49,16. Dlaczego zatem, zapyta ktoś, bogaci przyrównani są do bydląt, jeśli tekst porównuje jedynie wierzących, którzy boją się Boga i niewierzących, którzy nie boją się niczego, ponieważ wszelką swą ufność pokładają w bogactwie?

W odpowiedzi można zauważyć, że ludzie zajmujący wysokie stanowiska i opływający w zaszczyty potrafią myśleć i żyć na podobieństwo zwierząt. „Nie zastanawiają się" (Ps 49,21). To właśnie z tego powodu psalm wzywa „wszystkie narody", „aby posłuchały" (Ps 49,2) i szukały „roztropności" (Ps 49,4), chyba że chcą żyć jak bezmyślne bydlęta. W śmierci okażą się podobni do zwierząt: zginą.

Lekcja, jaka wynika z tej zagadki jest oczywista: nie licz na to, że ty sam lub twoje bogactwa uratują cię lub zapewnią ci życie wieczne; tylko Bóg może wykupić cię z grobu i zabrać cię do siebie.

Zobacz również komentarz do Koh 3,19-21.

49,16 Życie po śmierci w Starym Testamencie?

Zobacz komentarz do Rdz 5,23-24; 25,8; 2 Sm 12,21-23; Hi 19,23-27.

51,7 Grzesznik od urodzenia?

Co ma na myśli Dawid, mówiąc, że zrodzony został w przewinieniu i że matka poczęła go w grzechu? Czy chodzi mu o to, że narodził się jako nieślubne dziecko, czy może o to, że małżeństwo to coś złego, a może o coś innego? Jak to możliwe, że Dawid zgrzeszył, będąc jeszcze w łonie albo w chwili urodzenia?

Tekst nie sugeruje, że Dawid był nieślubnym dzieckiem ani że popełnił jakiś grzech w momencie urodzenia. Jego wyznanie oznacza, że jest grzesznikiem nie tylko z powodu uczynków, czego bolesnym dowodem jest jego romans z Batszebą, ale również z samej swej natury. Był naznaczony grzechem pierworodnym, zanim jeszcze się narodził lub zanim zdążył cokolwiek uczynić. Dawid wyznaje, że ma grzeszną naturę, która musi zostać skonfrontowana ze sprawiedliwością i świętością Boga.

Zobacz również komentarz do Rz 5,12.

51,13-14 Kim jest duch święty w Starym Testamencie?

Czy należy przypuszczać, że duch święty, o którym mowa w Psalmie 51 jest tym samym Duchem Świętym, o którym wspomina Nowy Testament? Czy raczej nauka o Duchu Świętym jest teologicznie zbyt zaawansowana jak na zakres objawienia ukazany w Starym Przymierzu?

Niewiele doktryn teologicznych jest tak pomijanych w tekstach Starego Testamentu jak doktryna o Duchu Świętym. Nawet ci badacze, którzy uwzględniają niektóre teksty starotestamentowe jako wypowiadające się na ten temat, ograniczają się do ich krótkiego zreferowania i wykorzystują je tylko jako odskocznię do omówienia głównych argumentów, za które uznaje się te, jakich dostarcza Nowy Testament.

Jeśli takie podejście jest słuszne, dlaczego Jezus oczekiwał, że Nikodem, w 3 rozdziale Ewangelii św. Jana, będzie wiedział, kim jest i jak działa Duch Święty? Skąd ten „nauczyciel żydowski" miał poznać tę doktrynę, jeśli Stary Testament zawiera tak mało nauczania na ten temat? W Starym Testamencie występują jedynie trzy przykłady użycia pełnego wyrażenia „duch święty": w Ps 51,13 oraz w Iz 63,10 i 11. Najbardziej powszechnym terminem hebrajskim jest słowo *rûaḥ*, pojawiające się 378 razy i tłumaczone jako „wiatr", „duch", „kierunek", „strona" oraz jako kilka innych pojęć.

Najczęściej wyrazem „duch" posługuje się trzech głównych proroków. Termin *rûaḥ* pojawia się 52 razy u Ezechiela, 51 razy u Izajasza i 18 razy u Jeremiasza. Szczególnie ważny jest werset Ez 37,1-14, który opisuje życiodajną moc ducha Bożego w Dolinie Suchych Kości. Tylko duch Boży może przywrócić do życia naród taki jak Izrael, który przestał istnieć.

Jakie zatem było działanie Ducha Świętego w Starym Testamencie? Czy Duch w Starym Przymierzu ogarniał poszczególne osoby na krótki czas w celu usposobienia ich do wykonania jakiegoś zadania, podczas gdy w Nowym Testamencie zamieszkiwał w wierzących, jak twierdzili niektórzy? Jeśli tak, oznacza to, że święci Starego Przymierza stali się członkami rodziny Bożej jedynie poprzez przestrzeganie zasad i przykazań Tory. Jak jednak można to pogodzić ze słowami napomnienia, jakiego Jezus udzielił Nikodemowi przed swoją męką, napomnienia zakładającego znajomość Ducha Świętego jedynie na podstawie Starego Testamentu? A jak odnosi się to do starotestamentowego wołania o religię serca – Jeremiaszowego „obrzezania serca" w kontraście do obrzezania ciała?

Co miał na myśli Ezechiel, gdy w Ez 36,24-28, podkreślał konieczność nowego serca i nowego ducha, do którego to fragmentu prawdopodobnie nawiązał Jezus z rozmowie z Nikodemem? Stary Testament nie mówi o osobowym Duchu Świętym, doprowadzającym ludzi do wiary w Mesjasza, który miał się narodzić z rodu Abrahama i Dawida – a jednak Duch z pewnością zamieszkiwał w owych starotestamentowych świętych tak samo jak towarzyszył wierzącym w Nowym Testamencie.

W Ps 51,13 Dawid wyznaje swój grzech, jakiego dopuścił się z Batszebą. Jego pragnieniem było stanąć przed Bogiem z czystym sercem i duchem. Bał się, że Bóg może odebrać mu zamieszkującego i działającego w nim Ducha Świętego. Dawid pragnął, aby Bóg odnowił w nim „ducha niezwyciężonego" (Ps 51,12). Obawiał się utraty Bożego Ducha Świętego, ponieważ odszedł od Boga na skutek grzechu cudzołóstwa i podstępnego, zbrodniczego działania wobec męża Batszeby, Uriasza, w czasie, gdy Batszeba okazała się być brzemienną. W końcu wyznał swój grzech i zaczął odczuwać głęboki duchowy głód oraz pragnienie pojednania się z Bogiem.

Niektórzy mogą zaoponować: „Jeśli wierzący w Starym Testamencie posiadali już Ducha Świętego, dlaczego konieczne było wydarzenie Pięćdziesiątnicy?" Najlepszej odpowiedzi na to pytanie udzielił George Smeaton, który stwierdził, że: „[Duch Święty] musiał się ukazać w sposób uroczysty i widzialny, z objawieniem się widzialnych skutków, podobnie jak było w przypadku Chrystusa, tak, aby wszyscy Żydzi mogli tego doświadczyć"[14]. Święto Pięćdziesiątnicy było widzialnym i potężniejszym niż dotychczas obja-

[14] George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 2 wyd. (Edinburgh: T&T Clark, 1889), s. 49.

wieniem osoby i dzieła Ducha Świętego (por. Jl 3,1; w porównaniu do poprzednich wylań była to prawdziwa „ulewa" Ducha). Był to początek pełnego doświadczenia Ducha Świętego. W końcu, Duch Święty, podobnie jak Bóg Ojciec i Syn, istnieje odwiecznie. W pierwszym etapie dziejów Duch Święty nie był ograniczony w swoim działaniu i nie pozostawał w stanie bezczynności. Jednak Pięćdziesiątnica istotnie zapoczątkowała pełniejszą relalizację tego, co działo się już wcześniej.

Tym niemniej, pewne teksty Nowego Testamentu zdają się sugerować, że pojawienie się Ducha Świętego, który zamieszkuje w sercu wierzącego jest zupełnie nową cechą ery ewangelicznej. Szczególnie wymowne są pod tym względem fragmenty J 7,37-39; 14,16-17 oraz 16,7[15]. Jednak większość egzegetów z pewnością przyzna, iż w J 3,5-10 Jezus sam sugeruje, że jeszcze przed Jego śmiercią na krzyżu wierzący mogą doświadczyć zbawczego działania Ducha Świętego. Kiedy Jezus uczył uczniów jak się modlić, powiedział: „Jeśli... umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec z nieba da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą" (Łk 11,13). Najwyraźniej ów dar był już dostępny jeszcze przed Zesłaniem Ducha Świętego.

Ze wszystkich tekstów cytowanych w tej dyskusji, najważniejszy jest fragment J 14,17: „Wy Go znacie, ponieważ u [*para*] was przebywa i w was *będzie*". W kopiowaniu rękopisów Ewangelii istnieje silna tradycja odczytywania czasownika *być* jako czasu teraźniejszego (tak tłumaczy Biblia Poznańska) zamiast czasu przyszłego. Obie formy, *estai* oraz *esti*, łatwo ze sobą pomylić, jednak, zdaniem B. F. Westcotta, wydaje się, że forma czasu teraźniejszego raczej nie jest poprawką i prawdopodobnie stanowi lekcję trudniejszą. (W krytyce tekstu stosuje się zasadę wyboru „lekcji trudniejszej", wychodząc z założenia, że kopiści zwykle „poprawiali" tekst, wybierając wersję prostszą albo łatwiejszą do przyjęcia). Tak więc Duch Święty był obecny w życiu wszystkich wierzących epoki Starego Testamentu.

Duch Święty faktycznie przynosił nowe życie wierzącym żyjącym według zasad Starego Przymierza i osobiście w nich zamieszkiwał. Jednak tak jak Kalwaria była konieczna, pomimo tego, że życie i dzieło Jezusa były zapowiedziane w Starym Testamencie, potrzebna była również Pięćdziesiątnica, pomimo tego, że owoce działania Ducha Świętego były już obecne w Starym Przymierzu.

Właśnie dlatego Dawid bał się utraty Ducha Świętego. Nawet jeśli jednym z darów Ducha Świętego był dar rządzenia – dar, który został udzielony, a następnie zabrany jego poprzednikowi, królowi Saulowi – wydaje się, że Dawid martwił się nie tylko z powodu ewentualnej utraty zdolności rządzenia w Jerozolimie. Jego obawy dotyczyły raczej utraty pocieszającej obecności i pomocy samego Parakleta. Byłoby to równoznaczne z odcięciem od łaski Bożej obecności.

Zobacz również komentarz do Iz 63,10-11.

51,18-19.21 Czy Bóg pragnie ofiar?

Podczas lektury Psalmu 51 zdumiewa fakt, że Bóg nie chce, aby Jego czciciele składali mu ofiary. Biorąc pod uwagę obszerne i wprost przeciwne zalecenia na ten temat zawarte w Księdze Kapłańskiej, nie sposób uniknąć pytania o to, co miał na myśli psalmista, wydaje się bowiem, że jego wypowiedź stanowi ich wyraźne zaprzeczenie. Czyż Bóg nie przykazał, aby w Jego domu składano ofiary?

Nie jest to jedyny tekst, który stwarza problem w tym względzie. Istnieje szereg innych tekstów zawierających podobnie krytyczne wypowiedzi na temat ofiar oraz innych rytuałów, takich jak post. Niektóre z nich to 1 Sm 15,14-22;

[15] Pełniejsze omówienie tego zagadnienia można znaleźć w: Walter C. Kaiser Jr., *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1987), s. 135-141.

Jr 7,21-23; Oz 6,6; Mi 6,6-8 i Za 7,4-7. W każdym z tych tekstów wydaje się, że Bóg odrzuca akty zewnętrzne i rytualne przejawy kultu, szczególnie w postaci ofiar. Mylilibyśmy się jednak, sądząc, że jest to absolutne odrzucenie wszelkich aktów kultu, jakich Bóg wcześniej wymagał w ramach przymierza Mojżeszowego.

Niektórzy próbowali osłabić napięcie wynikające z tego rodzaju tekstów, twierdząc, że zalecenia na temat składania ofiar pojawiły się dopiero później; nie pochodziły one od Mojżesza, jak można wnioskować na pierwszy rzut oka, i jak uważała większość konserwatywnych egzegetów. Przyjęcie takiego rozwiązania to jednak zbyt wysoka cena za szybkie pogodzenie dostępnych przekazów. Gdyby prawo faktycznie zostało stworzone później (w V wieku przed Chr.) z pewnością autorzy ksiąg, lub nawet ich redaktorzy (jeśli tacy byli), nie byliby aż tak nieuważni, by zignorować fakt, że w ten sposób stworzyli problem. Musiało istnieć jakieś inne wyjaśnienie, które było jasne i zrozumiałe dla wcześniejszych czytelników.

Takie rozwiązanie można znaleźć w postaci ciągłych nawoływań, jakie płyną z kart Starego Testamentu, w których autorzy biblijni wzywają do nawrócenia serca. Właśnie o to samo chodzi w Psalmie 51. Jaki sens miało składanie ofiar, jeśli nie były one wyrazem ducha skruchy i prawdziwej pobożności? Bóg zawsze spogląda na postawę serca dawcy, nawet w Starym Testamencie, zanim zwróci uwagę na dar, ofiarę czy wyrazy uwielbienia. Jak ktoś nieczysty może złożyć czystą ofiarę?

Stwierdzenie zawarte w Ps 51,18 jest uzupełnione dopowiedzeniem w wersecie 19. Zanim Bóg zechce przyjąć jakiekolwiek ofiary z owiec, kozłów czy byków, najpierw pragnie daru w postaci skruszonego ducha i pokornego serca. Bóg nigdy nie gardzi sercem skruszonym. Dlatego też Bóg życzliwym okiem patrzy na ofiary składane przez kogoś takiego, jak wynika z Ps 51,21: „Wtedy będą Ci się podobać prawe ofiary, dary i całopalenia [sprawiedliwych], wtedy będą składać cielce na Twoim ołtarzu" (słowo dodane w wersecie przez autora).

Problemu, jaki wynika z powyższych tekstów nie da się rozwiązać w sposób, jaki kiedyś zaproponowano (tzn. przesuwając czas powstania prawa na wiek V lub IV przed Chr.), ale zwracając uwagę na ciągłe wezwania, w których Bóg dopomina się, by ludzie najpierw oddali mu swoje serce i życie w akcie skruchy i w duchu pokory, zanim zaczną obchodzić święta i szabaty, praktykować posty i składać ofiary.

Na przykład Izajasz domagał się, aby ludzie zaprzestali składania ofiar, gromadzenia się na obchody świąt i modlitwy (Iz 1,11-15); zamiast tego, wołał, mieli stanąć przed Bogiem z czystymi rękami i czystym sercem. Gdyby tylko Izraelici zwrócili się najpierw do Boga i uczciwie zaczęli z Nim rozmawiać, wtedy, choćby ich grzechy były jak szkarłat, mogłyby wybieleć jak śnieg (Iz 1,16-18). Wtedy Bóg mógłby przyjąć ich ofiary, tak samo jak przyjął ofiarę Dawida za grzech popełniony z Batszebą *po tym,* jak Dawid okazał skruchę. Rytualizm religijny nigdy nie zastąpi czystości serca.

Zobacz również komentarz do Rdz 4,3-4; 1 Sm 15,22; Koh 7,16-18.

55,16 Nienawiść wobec nieprzyjaciół?

Zobacz komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

59,6.11-14 Nienawiść wobec nieprzyjaciół?

Zobacz komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

68,12 Kto wypowiada słowo?

Być może wielu z nas pamięta wspaniały refren z *Mesjasza* Haendla, który oparty jest na tym psalmie. Rozbrzmiewa tam głośna aklamacja:

„Pan wypowiada słowo do zwiastunów pomyślnych nowin: «Wielkie wojsko»". Rzeczą mniej oczywistą może być fakt, że werset ten to przykład trudnej mowy dla tych, którzy sądzą, że Pismo Święte wyłącza kobiety z posługi głoszenia Słowa. Z tekstem tym łączą się dwie główne kwestie: (1) Jakie to słowo zostało ogłoszone? oraz (2) czy zwiastunami nowiny były kobiety?[16]

Pierwszy problem nie przysparza aż takich trudności. Użyty w tym kontekście wyraz „słowo" (*'ōmer*) z pewnością nie oznacza po prostu wiadomości o właśnie odniesionym zwycięstwie. Jest to słowo Boże, tzn. albo obietnica (Ps 77,9), albo polecenie, któremu towarzyszy Boża moc (Ha 3,9), albo też słowo Boże, które gdzie indziej porównane jest do potężnego grzmotu albo głosu trąby lub rogu (Ps 68,34; Iz 30,30; Za 9,14).

Dawniejsi komentatorzy w wyrazie *słowo* widzieli nawiązanie do głoszenia Ewangelii, prawdopodobnie łącząc ten tekst bezpośrednio z Iz 40,9. Taki sens dobrze pasuje do kontekstu Izajasza, jednak w tym przypadku nie ma żadnego wyraźnego odniesienia do głoszenia dobrej nowiny czy Ewangelii.

Byłoby to jednak przejawem redukcjonizmu, gdyby sens tego wyrazu ograniczać, jak niestety często się robi, do okrzyku wojennego. Co prawda, to kobiety wiodły prym w tworzeniu pieśni o zwycięstwie i wyraz „zwiastuni" użyty jest w rodzaju żeńskim. Trzeba pamiętać, że kiedy Izrael pokonał faraona, Debora i Barak zadali klęskę Siserze, Jefte odniósł zwycięstwo nad Ammonitami, a Dawid zabił Goliata, kobiety pierwsze śpiewały pieśń zwycięstwa.

Jednak nie wydaje się, aby jedyną rzeczą, którą psalmista miał na myśli, była pieśń zwycięstwa pochodząca od Boga. Wyraz ten odnosi się również do słowa obietnicy, co otwiera zakres odniesień tego tekstu. Dlatego wszystko, co zawiera się w słowie obietnicy, było też treścią przekazu skierowanego do wielkiej rzeszy zwiastunów.

Jak już wspomniano, wydaje się, że zwiastunami dobrej nowiny (*ham^e_baśś^erôt*) były kobiety, ponieważ hebrajski imiesłów ma formę rodzaju żeńskiego liczby mnogiej. Bóg umieścił swoje słowo w ustach zwiastunek; słowo obietnicy i mocy w obliczu wrogiego świata. Jako takie, słowo to jest bliskie temu, co znajdujemy w Iz 40,9, a szczególnie w Jl 3,1-2. Do grona owych głosicieli należała wielka liczba osób. Jest to z pewnością zapowiedź tego, co Bóg miał dokonać w dniu Pięćdziesiątnicy i co od tamtej chwili dokonuje się dzięki wielkim zastępom misjonarzy, wśród których było tak wiele kobiet.

69,23-29 Nienawiść wobec nieprzyjaciół?

Zobacz komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

73,3-12 Czy niegodziwi cieszą się pomyślnością?

Psalm 73 porusza problem, który często zastanawiał lud Boży. W zasadzie chodzi tu o dwie powiązane ze sobą kwestie: dlaczego ludzie pobożni tak często cierpią i dlaczego ludzie bezbożni wydają się opływać w dostatek?

Psalm 73 to jeden z klasycznych przedstawień tego podwójnego pytania. Co więcej, psalmista tak otwarcie opisuje swoje rozterki, że czytelnik może wniknąć głęboko w jego duszę, podążając aż na skraj rozpaczy wywołanej rozważaniami tej bolesnej kwestii. Jednak psalmista w jednej chwili odzyskuje równowagę; zmienia swój sposób myślenia i w ten sposób chroni siebie samego oraz tych, którzy czytają psalm od pogrążenia się w rozpaczy. Jak wiele innych psalmów, tak i ten zaczyna się od wniosku końcowego. Ostatecznie rozwiązanie problemu nie jest

[16] Na przykład w przekładzie Biblii Poznańskiej użyty jest żeński odpowiednik tego słowa: „zwiastunki" (przyp. tłum.).

wynikiem jakiegoś konkretnego podejścia apologetycznego, ale następuje poprzez rozważanie dobroci Boga (Ps 73,1).

Droga, która doprowadziła Asafa, psalmistę, do tego wniosku, jest równie ważna. Pomimo właściwego postępowania na początku, Asaf zagubił się, rozglądając się wokół siebie, ale w końcu znowu powrócił do Boga. Jego podróż omal nie doprowadziła go do katastrofy.

Asaf przedstawia nam niezwykle sugestywny obraz tych, których świat nazywa ludźmi sukcesu: opisuje ich sytuację życiową („dla nich nie ma żadnych cierpień"), ich zdrowie („ich ciało jest zdrowe, tłuste") ich obowiązki („nie doznają ludzkich utrapień"), ich arogancję („ich naszyjnikiem jest pycha, a przemoc szatą, co ich odziewa") oraz ich niewrażliwość na zło („ich nieprawość pochodzi z nieczułości").

Jakby tego było mało, psalmista słyszy, jak owi ludzie, pełni pychy i chełpiący się swym bogactwem i zdrowiem zadają szydercze pytania: „Jakże Bóg może widzieć, czyż Najwyższy posiada wiedzę?" (Ps 73,11). Co za bluźnierstwo! Innymi słowy ludzi ci mówią: „Nie obchodzi nas, co mówisz o Bogu. Dajemy sobie całkiem dobrze radę bez Niego i Jego pomocy! Nic złego nam się nie dzieje; popatrz tylko na niektórych z was, którzy mówicie, że Bóg istnieje. Jeśli tak jest, dlaczego wam nie pomaga? Dlaczego nie powodzi wam się przynajmniej tak dobrze jak nam?"

Takie drwiny są irytujące i trudne do zniesienia. Trzeba jednak powiedzieć, że zastanawianie się nad tym problemem i przeżywanie w związku z tym wątpliwości, nie jest grzechem; natomiast grzechem jest zapominanie o dobroci Boga i o tym, czego nauczyliśmy się w domu Bożym o końcu, jaki czeka takich prześmiewców. Takie postępowanie jest przejawem krótkowzroczności w obliczu problemu, który należy rozważać w dłuższej perspektywie i ostatecznie prowadzi jedynie do zazdrości (Ps 73,3) i przygnębienia (Ps 73,16).

Aby zyskać zrozumienie, Asaf udał się do świątyni Bożej[17]. Religia nie jest opium dla ludu; ma prowadzić do zrozumienia (Ps 73,17). Takie zrozumienie może pomóc nam odzyskać równowagę ducha.

Ludzie zamożni, zdrowi i pyszni nie zdają sobie sprawy, że stąpają „po śliskiej drodze" (Ps 73,18). Nie są wcale tak wolni, jak im się wydaje. Wszystko, co mają jest tymczasowe i stanowi pożyczkę udzieloną im przez Boga.

Przeciwwagę dla tej niepewnej sytuacji stanowi wierna dobroć Boga, który bierze za rękę tych, którzy mu ufają (Ps 73,23) i prowadzi ich (Ps 73,24). „Przyjmujesz mię na koniec do chwały" (Ps 73,24).

Problem pomyślności ludzi nieprawych i cierpienia wierzących należy rozpatrywać w świetle dobroci Boga, który osobiście przebywa i rozmawia ze swymi dziećmi i który ostatecznie doprowadzi nas do swojej chwały. Natomiast pomyślność bezbożnych jest krótkotrwała, kiedy patrzy się na nią z Bożej perspektywy. To ich stopy kroczą po śliskiej drodze, a nie stopy wierzących. Ci, którzy wierzą, osiągają zrozumienie Bożej dobroci pod dachem świątyni Pańskiej.

Ludzie niegodziwi istotnie często cieszą się pomyślnością, przynajmniej przez pewien czas; jednak sprawiedliwi będą trwać na wieki. I to właśnie oni będą zawsze doświadczać Bożej dobroci.

Zobacz również komentarz do Ps 37,25-26.

73,20 Czy Bóg śpi?

Zobacz komentarz do Ps 44,24-27.

[17] Według przekładu Biblii Poznańskiej; w Biblii Tysiąclecia jest: „wniknąłem w święte sprawy Boże" (przyp. tłum.).

73,24 Życie po śmierci w Starym Testamencie?

Zobacz komentarz do Rdz 5,23-24; 25,8; Hi 19,23-27; Ps 49,13-21; Koh 3,19-21.

74,13-14 Mitologiczne zmagania wielkich potęg?

W Piśmie Świętym obrazowanie nie należy oczywiście do rzadkości, szczególnie w poezji biblijnej. Kiedy jednak owo obrazowanie zawiera aluzje do mitologii, tak jak to ma miejsce w Psalmie 74, można się zastanawiać nad sensem takich zabiegów. Czyżby Pismo Święte sugerowało, że świat mitologiczny to część rzeczywistości? A może przywołane obrazy już w momencie powstania tekstu były odległe zarówno pod względem czasowym, jak i funkcjonalnym od swych pierwotnych konotacji i psalmista użył ich całkiem naturalnie, podobnie jak wyrażeniami pochodzenia mitologicznego posługujemy się w języku współczesnym.

W Psalmie 74 psalmista próbuje przekonać Boga, że powinien zadziałać w imieniu Jerozolimy, tak jak w przypadku zwycięstwa nad siłami zła, które, jak sądzą niektórzy, dokonało się przy początku stworzenia wszechświata.

Wyrażając swą prośbę, poeta stosuje język analogiczny do języka używanego w mitologicznych tekstach z Ugaryt (odmiany języka kananejskiego, którego słownictwo i pisownia były bardzo podobne do języka hebrajskiego). Dostrzegając silne wpływy mitologii ugaryckiej, wielu badaczy współczesnych uważa, że aluzja do rozdzielenia morza to odniesienie do pradawnych potęg. Jednak całkiem możliwe, że chodzi tu o rozdzielenie Morza Czerwonego (a raczej „Morze Sitowia"[18]) w czasie wyjścia z Egiptu. Zarówno w hebrajskim, jak i w ugaryckim wyraz *yām* oznacza „morze", tak więc świat realny i mitologiczny łączy to samo słowo. Różnica widoczna jest jedynie na podstawie kontekstu i sposobu użycia.

Biorąc pod uwagę kontekst Psalmu 74, w którym mowa jest o wielu głowach i o Lewiatanie, całkiem możliwe, że psalmista zapożyczył te terminy z tradycji kananejskiej i mitologicznej, nie chcąc przy tym w żaden sposób potwierdzać prawdziwości mitu. Jeśli Bóg mógł rozdzielić wody w czasie ucieczki Izraelitów, czyż nie może przyjść z pomocą Izraelowi w obecnym czasie ucisku? O to właśnie chodzi autorowi psalmu.

W wersecie 13 psalmista wspomina, że Bóg „skruszył głowy smoków na morzu", gdzie „smoki" to nazwa oznaczająca „[potwory] morskie" (*yām*). Według ugaryckiego tekstu 67,3 (ok. 1400 przed Chr.), potwór ten miał 7 głów. Wcześniejsze cylindryczne pieczęcie z Mezopotamii przedstawiają siedmiogłowe smoki atakowane przez bogów tej krainy.

Bóg „zmiażdżył łby Lewiatana" (Ps 74,14). Postać Lewiatana pojawia się w Starym Testamencie jedynie 6 razy, często jako symbol Egiptu. W tekście ugaryckim ów potwór był znany pod nazwą Lotan, jednak w Ps 74,13-14 pojawia się wraz z innymi potworami, takimi jak Yam i Tannim.

Gdyby chcieć utożsamić Lewiatana z jakimś znanym stworzeniem, wtedy najbardziej prawdopodobnym odpowiednikiem byłby krokodyl (Hi 41). Lewiatan pływa w wielkim i szerokim morzu, jakie stworzył Bóg (Ps 104,25-26). Ma skórę pokrytą łuskami (Hi 41,7.15-17) i straszne zęby (Hi 41,14). Jednak trudno powiedzieć, czy wielogłowy Lewiatan z Psalmu 74 to jeden z mitycznych stworów czy jedynie mitologiczna nazwa określająca zwykłego krokodyla. Jeśli obrazy te nie pochodzą ze źródeł pogańskich, wtedy wspomnienie o „głowach Lewiatana" może być aluzją historyczną, nawiązaniem do ciał egipskich żołnierzy wyrzuconych na brzeg po tym, jak pochłonęły ich fale Morza Sitowia.

[18] Tłumaczenie nazwy *Yam Suf* występującej w manuskryptach hebrajskich (przyp. tłum.).

Osobiście skłaniam się bardziej ku poglądowi, że słowa te miały pierwotnie konotacje mitologiczne, ale w kontekście biblijnym zostały pozbawione wszelkich podtekstów mitycznych. W psalmie użyte są jako słowa o sile hiperpolicznej, sugerujące moc Boga, który potrafi sobie poradzić z tak wielkimi potęgami, a w szczególności przywodzą na myśl cudowne wybawienie, jakiego Bóg dokonał podczas wyjścia z Egiptu i przejścia przez Morze Sitowia. Pismo Święte odwołuje się do tych obrazów pochodzących z odległego świata mitów, nie dając jednak najmniejszych podstaw, by przypuszczać, że autorzy biblijni w nie wierzyli[19].

Zobacz również komentarz do Hi 40,15; 41,1.

78,13 Co się stało z Morzem Czerwonym?

Zobacz komentarz do Wj 14,21.

78,18-31 Kara za prośbę o pokarm?

Zobacz komentarz do Lb 11,31-34.

78,58 Zazdrosny Bóg?

Zobacz komentarz do Na 1,2-3.

79,6.12 Modlitwa o pomstę?

Zobacz komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

[19] Więcej przykładów bibiljnego zastosowania takich obrazów można znaleźć w: Elmer B. Smick, *Mythology and the Book of Job*, „Journal of Evangelical Theological Society" 13 (1970), s. 101-108.

82,1 Bóg przewodzi w zgromadzeniu bogów?

To dziwne, gdy w Piśmie Świętym napotykamy na tekst, który na pierwszy rzut oka potwierdza istnienie innych bogów poza Jahwe. Śpiewak Asaf widzi Boga w wielkim zgromadzeniu i wydającego sądy pośrodku „bogów". Czyżby ten nieocenzurowany fragment był dowodem na politeizm?

Przed naszymi oczami rozgrywa się scena w sali sądowej. Rozpatrywana jest właśnie zawsze aktualna i drażliwa kwestia ludzi występnych i niesprawiedliwości, które wydają się uchodzić im na sucho.

Przedstawienie Boga pośród „bogów" (po hebrajsku *ʾlōhîm*) nie jest równoznaczne z uznaniem bóstw pogańskich ani potwierdzeniem istnienia innych istot nadprzyrodzonych podobnych do Niego; w rzeczywistości Bóg zwraca się do ziemskich sędziów i strażników Jego prawa, których ustanowił jako swoich przedstawicieli. Nasz Pan polega na nich jako na urzędnikach sprawujących sądy w państwie ustanowionym przez Boga, oczekując, że poprzez swoją posługę będą łagodzić i zmniejszać niesprawiedliwości i przemoc, jakie przynosi życie.

Użycie słowa *ʾlōhîm* nie jest wcale aż tak niezwykłe, jak można by początkowo przypuszczać. Inne fragmenty biblijne opisują grupę izraelskich władców i sędziów jako przedstawicieli Boga na ziemi. Wj 21,6, stosując to samo słowo, nakazuje niewolnikowi, który z własnej woli chce pozostać niewolnikiem, aby stawił się „przed sędziami"[20]. Podobnie Wj 22,7 zaleca właścicielowi domu, który twierdzi, że został okradziony, nawet wtedy, gdy nie znaleziono złodzieja, aby „stawił się przed sędziami". Używając tego samego wyrazu, w Ps 138,1 psalmista stwierdza: „Będę Cię sławił, [Panie], z całego mego serca, (...)

[20] W polskich przekładach: „przed Bogiem" (przyp. tłum.).

będę śpiewał Ci wobec aniołów"[21] (lepiej byłoby przetłumaczyć jako „władców" lub „sędziów").

Dlatego też nie powinno dziwić, że w Ps 82,1 to samo słowo pojawia się w odniesieniu do władzy wykonawczej lub sądowej, ani że słowo to kiedyś przetłumaczono jako „bogowie". Co więcej, werset Ps 82,6 nie pozostawia tu żadnych wątpliwości, nazywając „bogami" wszystkich wierzących, którzy są „synami Najwyższego".

W J 10,34, gdy oskarżono Jezusa o bluźnierstwo, On odwołał się do Ps 82,6 mówiąc: „Czyż nie napisano w waszym Prawie: Ja rzekłem: Bogami jesteście?" W ten sposób, Nasz Pan wykazał, że tytuł ten można stosować do niektórych ludzi, „do których skierowano słowo Boże" (J 10,35), dlatego też nie można wysuwać pobieżnych zarzutów przeciwko Jego roszczeniom do boskości. Istniał uzasadniony powód, aby słowem *ʾlōhîm* nazywać ludzi, którzy otrzymali od Boga specjalnie przygotowanie do pełnienia posługi stróży prawa i głosicieli słowa pośród ludu.

Wraz z momentem wydania polecenia w Rdz 9,6 Bóg przeniósł na ludzkość egzekwowanie Jego osobistych prerogatywów rozporządzania życiem i śmiercią, nadając ludzkiej władzy urząd „noszenia miecza". Bóg przeniósł wykonywanie Jego władzy na tych podległych Mu „bogów". Nie zrezygnował przy tym ze swego ostatecznego autorytetu i władzy.

Teraz Bóg sprawuje sąd nad owymi sędziami, ponieważ wszystkie ich czyny są Mu znane. Pytanie płynące z wysokości boskiego majestatu brzmi: „Dokądże będziecie sądzić niegodziwie i trzymać stronę występnych?" To jest owo wielkie zgromadzenie, któremu przewodniczy Bóg i to do nich skierowane jest pytanie o brak troski w rozpatrywaniu skarg sierot i uciśnionych. Nie ma tu jednak ani śladu wiary w istnienie wielu bogów czy bogiń. Również dialog, jaki prowadzi z nimi Bóg nie oznacza, że posiadają oni naturę boską, będącą wyłączną cechą Trójcy Świętej. Jest to po prostu przypadek, gdzie określenie *ʾlōhîm* spełnia podwójną funkcję, odnosząc się nie tylko do Boga, ale także do specjalnie przez niego ustanowionych przedstawicieli, wyznaczonych do pełnienia konkretnych zadań.

[21] Wg Biblii Warszawskiej: „wobec bogów" (przyp. tłum.).

102,26 Czy jest to tekst poetycki, przenośny czy historyczny?

Zobacz komentarz do Rdz 1 - 2.

105,23-25 Czy Bóg jest sprawcą zła?

Zobacz komentarz do Wj 9,12.

106,28-31 Czym Pinchas zasłużył na pochwałę?

Zobacz komentarz do Lb 25,7-13.

106,34 Wytępisz je!

Zobacz komentarz do 1 Sm 15,18.

109,6-12 Modlitwa o pomstę?

Zobacz komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

137,8-9 Wezwanie do zemsty?

Wielu wierzących o delikatnym sercu czytało te słowa ze zgrozą i głębokim smutkiem. Zupełnie nie potrafią wytłumaczyć, jak można okazywać taką złą wolę, mściwość i radość z cudzego cierpienia, szczególnie cierpienia dzieci. Jak można pogodzić łagodność początkowych wersetów

z wezwaniem do tak brutalnej zemsty w końcowych słowach psalmu?

W sumie istnieje jedynie 18 psalmów zawierających przekleństwa i złorzeczenia. Te osiemnaście psalmów składa się z 368 wersetów, z których jedynie 65 wyraża tak negatywne uczucia. Psalm 137 to zaledwie jeden z sześciu psalmów, które powszechnie zalicza się do pslamów złorzeczących. Są to Psalmy 55, 59, 69, 79, 109 i 137. W psalmie brak informacji o autorze i nie posiada on tytułu; jednak opisana scena rozgrywa się „nad rzekami Babilonu". Autorstwo Psalmu 79 jest przypisane Asafowi; pozostałe cztery, zgodnie ze zamieszczonymi tytułami, wyszły spod ręki Dawida. Określenie *złorzeczące* może być mylące, jeśli nie jest traktowane jako prośba o sąd, plagę lub przekleństwo, którą psalmista kieruje do Boga, jedynego sędziego wszystkich istot żywych.

Ale czyż można kiedykolwiek uznać za słuszne pragnienia lub modlitwy o zniszczenie lub zagładę innych, jakie znajdujemy przynajmniej w niektórych częściach tych psalmów? Czy chrześcijanin może sobie kiedykolwiek pozwolić na taką modlitwę?

Wezwania te nie są jedynie wybuchem spowodowanym pragnieniem zemsty; są to rzeczywiście modlitwy zanoszone do Boga. W tych szczerych prośbach psalmista błaga Boga, aby wkroczył i naprawił niektóre wielkie krzywdy, ponieważ bez Jego pomocy zgaśnie wszelka nadzieja na jakąkolwiek sprawiedliwość.

Ta trudna mowa jest uzasadnionym wyrazem tęsknoty świętych Starego Testamentu za triumfem sprawiedliwości, który może zaprowadzić jedynie Boża sprawiedliwość. Nie wynika ona z pragnienia osobistej zemsty, ale jest przejawem gorliwości o królestwo Boże i jego chwałę. Ataki, które zrodziły potrzebę takiej modlitwy nie są jedynie kwestią osobistą pomiędzy Izraelem a jego wrogami; są one słusznie postrzegane jako atak wymierzony przeciwko Bogu, a szczególnie przeciwko jego przedstawicielom z rodu obiecanego Mesjasza. Tak więc to Dawid i jego urząd stają się głównym celem tych ataków, które były równoznaczne z atakiem na Boga i Jego królestwo!

To straszne, gdy się pomyśli, że człowiek uczciwy może, od czasu do czasu, robić niewiele lub wręcz nie podejmować żadnego działania w obliczu zła. Jednak w tych psalmach mamy do czynienia z sytuacją odwrotną. Zawarte w nich modlitwy wyrażają silny wstręt wobec grzechu i pragnienie ujrzenia chwały Bożego imienia i Jego sprawy. Dlatego ci, przeciwko którym owi święci występowali w swoich modlitwach byli odrażającym ucieleśnieniem niegodziwości.

Ponieważ Dawid stworzył znacznie więcej psalmów złorzeczących niż ktokolwiek inny, trzeba zauważyć, że w swoim własnym życiu kierował się dokładnym przeciwieństwem uczucia mściwości. Wiele razy był celem ataków takich ludzi jak Szimei, Doeg, Saul czy jego własny syn Absalom. Ani razu nie próbował szukać zemsty ani podnieść ręki na któregokolwiek ze swoich wrogów, korzystając z tego, co wielu mogłoby uznać za jego królewski przywilej.

Co więcej, w tych samych psalmach, w których Dawid modli się, aby Bóg wystąpił przeciwko występnym w obronie swojego imienia i chwały, skarży się jednocześnie, że owi niegodziwcy nie zważają na jego życzliwość. Na przykład w Ps 35,12-14 Dawid ubolewa: „Płacili mi złem za dobro, czyhali na moje życie. A ja, gdy chorowali, wór przywdziewałem, umartwiałem się postem i moja modlitwa wracała do mojego łona, jak po stracie przyjaciela czy brata. Chodziłem jak w żałobie po matce sczerniały i pochylony".

Na koniec, te przekleństwa i złorzeczenia są jedynie modlitewnym przypomnieniem losu, jaki sam Bóg zapowiedział w innym miejscu tym, którzy nie okażą skruchy i będą trwać w upartym buncie wobec Boga i Jego królestwa. Prawie w każdym przypadku, poszczególne wyrażenia użyte w tych modlitwach złorzeczenia można odnaleźć we fragmentach prozy opisujących to, co czeka zatwardziałych grzeszników. Dla przykładu można porównać tego typu wyrażenia

w Ps 37,2.9-10.15.35-36.38; Ps 55,24; Ps 63,10-12; Ps 64,8-9.

Zastosujmy więc te same zasady do Ps 137,8-9, który wielu uważa za najtrudniejszy ze wszystkich psalmów złorzeczących. Po pierwsze, słowo *szczęśliwy* pojawia się w Księdze Psalmów 26 razy. Jest użyte jedynie w odniesieniu do ludzi, którzy ufają Bogu. Nie jest wyrazem sadystycznej uciechy z upadku czy zagłady innych.

Słowa „rozbije o skałę [twoje dzieci]" uważa się zwykle za tak wyraźnie sprzeczne z nauką Nowego Testamentu, że nie dostrzega się potrzeby dalszego omawiania tej kwestii. Co ciekawe, dokładnie te same słowa wypowiada w Nowym Testamencie nie kto inny niż sam Pan Jezus (Łk 19,44)[22]. Co więcej, grecki odpowiednik tego czasownika występuje tylko w Ps 137,9 (w Septuagincie, greckim przekładzie Biblii Hebrajskiej) oraz w lamencie naszego Pana nad Jerozolimą w Łk 19,44. Jest to najbardziej niezbity dowód na to, że Jezus celowo odwoływał się do tego psalmu. Poza tym, nie tylko nie miał On oporów przed cytowaniem tego psalmu, ale i dwóch innych psalmów zawierających największą liczbę modlitewnych złorzeczeń, a mianowicie Psalmu 69 i 109.

Bóg „starł nieprzyjaciół" w Morzu Czerwonym (Wj 15,6) i będzie dalej tak czynił poprzez triumf swego Syna, gdy „rózgą żelazną będzie ich pasł" i „jak naczynie gliniane [je rozbije]" (Ap 2,26-27; 12,5; 19,15).

Słowo przetłumaczone jako „dzieci" jest nieco mylące. Hebrajskie słowo nie określa tu wieku, ponieważ może się odnosić zarówno do bardzo małego, jak i starszego dziecka. Wyraz ten podkreśla związek, a nie wiek i jako taki zwraca uwagę na fakt, że grzechy ojców powtarzają się w kolejnym pokoleniu.

To, że psalmista umieścił scenę Bożego sądu w Babilonie wydaje się wskazywać, że psalm powstał w okresie, gdy pokolenie Judy znajdowało się w niewoli babilońskiej oraz że zawiera elementy języka symbolicznego. W Babilonie brak było bowiem jakichś skał albo skalistych wybrzeży, o które można by coś roztrzaskać. Co więcej, nie było nawet kamieni do budowy, w przeciwieństwie do skalistego terenu rozciągającego się na obszarze Palestyny. Z tego powodu wszelkie budownictwo musiało być oparte na produkcji cegieł glinianych suszonych na słońcu oraz na zastosowaniu lepiszcza bitumicznego zamiast zaprawy murarskiej. Dlatego też, gdy psalmista mówi o „rozbijaniu o skałę [twoich dzieci]", posługuje się językiem metaforycznym i przenośnym. Podobny przykład takiego metaforycznego użycia tego samego wyrażenia można znaleźć w Ps 141,6: „ich sędziowie będą rzuceni na zręby skalne". Psalmista dodaje jednak: [występni] pojmą, że łagodne [dosłownie „słodkie"] były moje słowa"[23]. Gdyby sędziowie/władcy zostali dosłownie zepchnięci w przepaść, z pewnością trudno byłoby im cokolwiek pojąć.

Co zatem oznacza zdanie „Szczęśliwy, kto schwyci i rozbije o skałę twoje dzieci"? Psalmista chce przez to powiedzieć, że Bóg zniszczy Babilon i jego potomstwo za powodowany pychą atak na Boga i Jego królestwo. Jednak ci, którzy ufają Bogu otrzymają Jego błogosławieństwo i będą szczęśliwi. Dla tych, którzy jęczeli pod okrutnym jarzmem swoich ciemięzców w Babilonie istnieje nadzieja upragnionego, Bożego triumfu, w którym będą mieli swój udział jako synowie i córki żyjącego Boga. W tym sensie słowa te stanowią modlitwę, którą mogą się także modlić chrześcijanie, pod warunkiem, że będą pamiętać, iż nie chodzi o ich własną reputację ani o rozprawę

[22] „Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu twojego nawiedzenia" (Łk 19,44). Możliwa interpretacja słów Jezusa: mówiąc do Jerozolimy „twoje dzieci", Jezus mówi ogólnie o mieszkańcach miasta (przyp. red.).

[23] Za Biblią Poznańską (przyp. tłum.).

z osobistymi wrogami, ale o sprawę świętego imienia Boga i Jego królestwa.

Zobacz również komentarz do Ps 139,21.

138,1 Wobec bogów?[24]

Zobacz komentarz do Ps 82,1.

139,21 Czy mamy nienawidzić swoich wrogów?

Czy rzeczywiście mamy czasami nienawidzić niektórych ludzi? Szczególnie jeśli oni nienawidzą Boga i powstają przeciwko Niemu?

Tak jak męczennicy w niebie wołają o Bożą pomstę za cierpienie, które im zadano (Ap 6,10), tak i my możemy zanosić prośby o Bożą interwencję przeciwko ludziom czyniącym zło. Co więcej, zapowiedzią tego będzie właśnie ponowne przyjście Pana: będzie to czas, kiedy Bóg wystąpi w obronie swojego ludu. Gdy ktoś widzi zło i nie reaguje, jest to znak, że dzieje się z nim coś bardzo złego.

Jednak również ślepa nienawiść jest złem. Motywem naszego poruszenia powinna być troska o imię Boga i o Jego chwałę, a nie osobiste pragnienie zemsty. A zatem nienawiść, o której tu mowa jest skierowana wobec złych czynów, a nie wobec osób, którzy je popełniają.

Swego czasu C.S. Lewis uważał, że takie rozróżnienie jest dość umowne. Później jednak pewnego dnia zauważył, że w taki właśnie sposób traktuje samego siebie: nienawidził tego, co czasami robi, jednocześnie uznając swoją wartość jako osoby. Lewis doszedł do wniosku, że jeśli on potrafi czynić takie rozróżnienie, jak może podważać twierdzenie, że Bóg kocha grzesznika, ale nienawidzi grzechu? Przecież Bóg robi to samo, co on, tylko na dużą większą skalę.

Nawet jeśli ludzie czyniący zło są w tym psalmie potraktowani jako osobiści wrogowie i stają się przedmiotem nienawiści, trzeba zauważyć, że taka postawa jest złagodzona innymi wypowiedziami psalmisty. Dawid, autor Psalmu 139, tak jak i większości psalmów złorzeczących, wielokrotnie dawał przecież dowód swej niechęci do szukania sprawiedliwości na własną rękę, kiedy jego wróg Saul ścigał go i rzucał przeciwko niemu fałszywe oskarżenia. Całe zakończenie 1 Księgi Samuela zawiera kolejne przykłady tego, jak Dawid traktował swego wroga. Zwróćmy na przykład uwagę na poruszającą „Pieśń o łuku", którą Dawid ułożył dla upamiętnienia śmierci Saula i Jonatana. Pieśń ta nie jest wyrazem radości z powodu śmierci byłego wroga. Co więcej, Dawid kazał zabić Amalekitę, który cieszył się ze śmierci Saula i skłamał, twierdząc, że sam go zabił (2 Sm 1).

Nie znaczy to jednak, że Dawid nie pałał nienawiścią do zła i tych, którzy się go dopuszczali. Na tym właśnie polegała różnica. Stary Testament nakazywał bowiem miłość nieprzyjaciół (Wj 23,4-5; Kpł 19,17-18). Poza tym, tak zwana wysoka postawa moralna Nowego Testamentu, wyrażona w Rz 12,20, nakazująca nakarmić głodnego wroga, jest w istocie cytatem z Księgi Przysłów 25,21. Co ciekawe, warto zauważyć, że również w Nowym Testamencie występują złorzeczenia i przekleństwa - w Ga 5,12; 2 Tm 4,14 i w Ap 6,10.

Tak więc nawet uwzględniając specyfikę wschodniego języka poetyckiego z jego skłonnością do hiperboli (na przykład wtedy, gdy Dawid jęczy, wzdycha i płacze tak mocno, że jego łoże tonie we łzach!), te pełne namiętności wypowiedzi należy traktować jako wyraz tęsknoty wierzących Starego Przymierza za objawieniem się Bożej sprawiedliwości. Te gwałtowne słowa to dowód gorliwości o Boga i Jego królestwo. Są one przejawem odrazy do grzechu, ponieważ grzesznicy dopuszczający się takich czynów są wrogami Boga (Ps 5,11; Ps 10,15; Ps 139,19-22).

[24] Za Biblią Warszawską (przyp. tłum.).

Na koniec, trzeba sobie również zdać sprawę z tego, że prawie dla każdego przykładu przekleństwa lub złorzeczenia występującego w Piśmie Świętym da się znaleźć proste stwierdzenie opisujące los ludzi nikczemnych (np. Ps 5,11 = 5,7 oraz 9,6; Ps 28,4 = 9,16-17; Ps 10,15 = 37,17 oraz 72,4). Dlatego też naród wybrany miał potwierdzać Boże przekleństwa wobec ludzi czyniących zło słowem „Amen", tak samo jak w przypadku Bożych błogosławieństw (Pwt 27,15-26). Jeśli psalmy złorzeczące wydają się nieco odstawać od duchowości Nowego Testamentu, pamiętajmy, że żadne inne psalmy nie są częściej cytowane w Nowym Testamencie, z wyjątkiem Psalmów 1, 22, 110 i 118. Np. fragmenty Psalmu 69 pojawiają się aż w pięciu miejscach Nowego Testamentu.

Zobacz również komentarz do Ps 5,6; 137,8-9.

Księga Przysłów

1,7 Kochaj Boga czy bój się Go?

Czy nie byłoby lepiej, gdyby autor powiedział po prostu, że mamy kochać Boga, zamiast polecać nam, abyśmy się Go bali? Dlaczego Pismo Święte tak często mówi o bojaźni Pańskiej? Wyrażenie to występuje tak często, że w tym przypadku zrezygnowano z odnotowania wszystkich odniesień ze względu na ograniczoną ilość miejsca.

Wyraz *bać się* może oznaczać szeroką gamę uczuć, począwszy od przerażenia (Pwt 1,29) lub strachu (Jon 1,10), a skończywszy na pełnym czci podziwie (1 Krl 3,28) i szacunku (Kpł 19,3). W odniesieniu do Boga, słowo to łączy w sobie oba wymienione wyżej aspekty, tzn. chęć wycofania się w uznaniu inności i świętości Boga oraz chęć przybliżenia się w przypływie podziwu i czci. Bojaźń Boga nie polega na odczuwaniu trwogi, która paraliżuje wszelkie działanie, nie jest też jednak jedynie uprzejmym szacunkiem. Jest to postawa zarówno pewnej nieśmiałości, jak i uwielbienia, która prowadzi do czynienia tego, co chce Bóg. Bojaźń Pańska jest więc warunkiem absolutnie koniecznym, jeśli chcemy w ogóle właściwie rozpocząć poznawanie Bożej nauki, życie zgodnie z nią i oddawanie czci Bogu.

Problem, jaki wiąże się z przekonaniem, że wystarczy Boga kochać, polega na tym, że takie zalecenie mówi nam jedynie o tym, czym powinniśmy się kierować, natomiast w żaden sposób nie wyjaśnia, w jaki sposób mamy tę miłość wyrażać. Nie porusza też ważnej kwestii świętości i odmienności Bożej natury i charakteru.

Tymczasem bojaźń Pańska jest podstawą mądrości, dyscypliny, poznania i życia. Wyraża się w nienawiści do zła (Prz 8,13) i objawia się poprzez pragnienie posłuszeństwa (Rdz 22,12).

5,15-21 Pij wodę z własnej cysterny?

Fragment Prz 5,15-21 jest zwykle zaliczany do tekstów alegorycznych. Jako taki, ma taki sam związek z metaforą, jaki istnieje między przypowieścią a porównaniem. Przypowieści wykorzystują naturalny sens słów, podczas gdy alegorie posługują się słowami w sensie metaforycznym. Istnieje niebezpieczeństwo nadinterpretacji ale-

gorii, to znaczy doszukiwania się zbyt wielu drobnych znaczeń ukrytych w najdrobniejszych szczegółach świata przedstawionego, traktowanych jako istotne same w sobie.

Wspomniany fragment 5 rozdziału Księgi Przysłów wydaje się poruszać kwestię korzystania z wody. Jednak zastanowienie budzi werset 17, który mówi, że wodę należy zachować tylko dla siebie samego i nie dzielić się nią z innymi. Dlaczego autor nagle wyraża tak egoistyczną postawę w kwestii dzielenia się wodą ze swej studni?

Kiedy Prz 5,18 dodaje: „znajduj radość w żonie młodości", po raz pierwszy zaczynamy się domyślać, że być może zastosowano tu alegorię, w której nie chodzi o oszczędzanie wody.

Jedną z zasad interpretacji alegorii jest zwrócenie uwagi na kontekst. Cała pierwsza część tego rozdziału to ostrzeżenie przed kobietą rozwiązłą. Biorąc pod uwagę kontekst, wraz z zachętą do szukania radości w żonie swej młodości, możemy zauważyć, że przedmiotem pochwały jest docenianie i wierność miłości małżeńskiej w odróżnieniu od cudzołóstwa. Tę naukę dobitnie wyraża werset 19, gdzie współmałżonka jest porównana do „przemiłej łani i wdzięcznej kozicy" – dwie jakże stosowne metafory opisujące piękno własnej żony w przeciwieństwie do kobiety cudzołożnej opisanej wcześniej.

Jak jednak interpretować szczegóły tej przepięknej alegorii (prawdopodobnie napisanej przez samego Salomona i służącej jako wprowadzenie do tematów poruszanych w Pieśni nad Pieśniami)? Zastosowano tu pięć różnych słów na określenie źródła wody: *cysterna, studnia, źródła, strumienie* oraz *fontanna*[1]. Próby wyodrębnienia jakiegoś szczególnego sensu metaforycznego w przypadku każdego z nich byłyby daremne. Trzeba bowiem pamiętać, że nie należy doszukiwać się w każdym elemencie alegorii jakiegoś symbolu. W każdym razie, forma hebrajskiego paralelizmu zastosowanego w odniesieniu do tych słów wskazuje, że nie chodziło o różnicę znaczeń; słowa te pełnią funkcję synonimów użytych ze względów stylistycznych w celu urozmaicenia i wzmocnienia siły wyrazu.

Żona jest cysterną, studnią, źródłem, strumieniem i fontanną, ponieważ potrafi zaspokoić pragnienia swego męża. Na starożytnym Bliskim Wschodzie, posiadanie na własnym terenie źródła wody było uważane za duży i istotny atut.

Z fragmentu tego płynie zatem następująca nauka: ciesz się z relacji małżeńskich z własną żoną. Znajduj rozkosz i zadowolenie u jej boku, zamiast szukać go gdzie indziej, próbując studni i źródeł należących do innych. Wierność własnej żonie jest czymś tak naturalnym i miłym, że rodzi się pytanie: dlaczego w ogóle miałbyś kiedykolwiek odczuwać pociąg do innej? Poza tym, pamiętaj, że całe twoje życie przebiega pod okiem Boga – dotyczy to także sypialni!

Panowało kiedyś pewne zamieszanie w kwestii tego, czy Prz 5,16 należy tłumaczyć jako zdanie oznajmujące („Twoje źródła będą bić na zewnątrz"), rozkazujące („Na zewnątrz mają bić twoje źródła") czy też pytające („Czy twoje źródła mają wylewać się na zewnątrz?"). Niektórzy, sądząc, że forma oznajmująca i rozkazująca stoją w sprzeczności z sensem wypowiedzi autora, dodawali do tekstu partykułę przeczącą; zabieg ten nie miał jednak uzasadnienia w zachowanych tekstach hebrajskich. Ci, którzy przyjęli wersję oznajmującą i rozkazującą interpretowali je jako odnoszące się do licznego potomstwa. Jednak takie rozumienie tekstu zaburza spójność obrazu wierności małżeńskiej i nie pasuje do wersetu 17.

Wszystkich tych trudności da się uniknąć, przyjmując tłumaczenie w formie pytającej. W takiej sytuacji sens całej wypowiedzi jest następujący: „Dlaczego miałbyś pozwolić swojej żonie chodzić po ulicach jako ladacznicy? Za-

[1] W polskich przekładach w tym miejscu (Prz 5,18) występują słowa: *źródło* (Biblia Poznańska, Biblia Tysiąclecia), *zdrój* (Biblia Warszawska) i *studnie* (Biblia Warszawsko-Praska) (przyp. tłum.).

chowaj ją tylko dla siebie i nie pozwól, aby obcy mieli do niej dostęp. Podobnie i mąż powinien pić tylko z własnej studni. Jego żona powinna być jedyną osobą, która zaspokoi jego potrzeby".

Pismo Święte wielokrotnie opowiada się za wiernością małżeńską i wychwala ją jako najlepszą drogę do zadowolenia i szczęścia. Co więcej, Pan ciągle widzi postępowanie każdego człowieka, ponieważ wszystko jest jawne przed Bogiem, który powołał nas do świętości wobec Niego i do wierności przysiędze małżeńskiej.

Zobacz również komentarz do 1 Kor 7,1.

16,33 Pochwała rzucania losów?

Zobacz komentarz do Jon 1,4-5.7.

17,8 Czy przekupstwo jest dopuszczalne?

Zobacz komentarz do Prz 21,14.

21,14 Czy przekupstwo jest dopuszczalne?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to przysłowie zachęca do przekupstwa. Tekst zdaje się sugerować, że przekupstwo to aprobowany przez Boga sposób radzenia sobie z pewnymi, nawet najtrudniejszymi, przeciwnościami. Ale to pierwsze wrażenie jest mylące, ponieważ autor wcale nie pochwala przekupstwa a raczej zdrowy rozsądek. Chodzi o rzecz następującą: kiedy ktoś jest na nas rozgniewany, należy się jak najszybciej z nim pogodzić. W takiej sytuacji autentyczne pojednanie jest ważniejsze niż pozory, jakie je skrywają lub forma, w jakiej ono się dokonuje. Ułagodzenie rozgniewanej osoby jest często naszym pierwszym obowiązkiem, a cena pojednania jest mniejsza niż koszty złości i ciągłego konfliktu.

Potwierdzenie tej zasady znajdujemy w życiu codziennym. Często logiczne argumenty są znacznie mniej skuteczne w zakończeniu sporu, niż okazanie drugiej osobie szacunku i zrozumienia. Wyobraźmy sobie kogoś, kto pokłócił się ze swoim współmałżonkiem i postanawia zrezygnować z dalszego sporu o to, kto ma rację, a zamiast tego daje tej drugiej osobie jakiś podarunek na znak uznania i zrozumienia. Często właśnie taka strategia prowadzi do pojednania i przynosi więcej zgody niż przyjęcie roli dyskutanta starającego się dowieść swoich racji.

W ten sam sposób Jezus w Kazaniu na Górze zachęcał swoich słuchaczy, aby oddali swój płaszcz i zgodzili się na kolejną przysługę, jeśli ktoś zmusza ich do pierwszej. Z pewnością tego typu działania można odczytać jako podarunek mający na celu uśmierzenie złości osób mających nad nami władzę. Takiego podarunku nie nazwalibyśmy jednak łapówką. Jest to dar przekazany w dobrej wierze w celu osiągnięcia godziwego celu.

Oczywiście musimy pamiętać, że mamy tu do czynienia z przysłowiem. Dlatego stwierdzenia tego nie należy absolutyzować, w przeciwnym bowiem razie można by z niego wyciągnąć fałszywy wniosek, że powinniśmy dążyć do zgody za wszelką cenę i w każdych warunkach. Tymczasem Księga Przysłów wybiera największą liczbę przypadków i ujmuje je w jak najbardziej ogólnej formie. Jednak z pewnością bylibyśmy zbulwersowani, słysząc z ambony, że w pewnych okolicznościach przekupstwo wobec urzędników państwowych jest wskazane.

Jak zatem należy wyjaśnić tę pozorną sprzeczność interesów? Niektórzy sugerują, że w tym wypadku Pismo Święte potępia jedynie branie łapówek, wychodząc z założenia, że osoba pobożna będzie wypełniać prawo Boże bez konieczności kuszenia jej korzyściami materialnymi. Taka teza oznaczałaby zakaz przyjmowania łapówek dla własnych korzyści, szczególnie za wypaczanie sprawiedliwości lub za wymierzanie sprawiedliwości, która już się komuś należy. Z tą częścią argumentacji można się zgodzić.

Jednak niektórzy mogą pójść dalej, twierdząc, że Biblia w żadnym miejscu nie potępia dawania łapówek w celu utrudnienia działalności nieprawych władz. W tym przypadku trzeba zachować ostrożność. Jeśli ten rodzaj przekupstwa stawia się w tej samej kategorii co zdradę lub szpiegostwo w warunkach wojennych lub w czasie okupacji, należy je traktować odrębnie, w odróżnieniu od zasady dotyczącej łapownictwa dla osiągnięcia osobistych korzyści. W niektórych sytuacjach takie przekupstwo byłoby czymś złym, w innych mogłoby być dopuszczalne, w zależności od tego, czy byłoby używane jako broń przeciwko złu czy przeciwko sprawiedliwości. Najbardziej podstawowa nauka biblijna na temat przyjmowania łapówek znajduje się w Wj 23,8: „Nie będziesz przyjmował podarków, ponieważ podarki zaślepiają dobrze widzących i są zgubą spraw słusznych". Takie samo ostrzeżenie w odniesieniu do władców powtarza się w Pwt 16,18-19: „Ustanowisz sobie rządców i urzędników (...) [którzy] nie będą naginać prawa, nie będą stronniczy i podarku nie [będą] przyjmować, gdyż podarek zaślepia oczy mędrców i w złą stronę kieruje słowa sprawiedliwych". Wniosek jest jasny: łapówka wypacza poczucie sprawiedliwości w celu osiągnięcia osobistych korzyści.

Tę samą myśl wyraża Salomon w Prz 17,8: „Dla dającego - dar kamieniem szczęścia: gdziekolwiek się zwróci, ma powodzenie". A Prz 17,23 ostrzega: „Niegodziwiec dar bierze z zanadrza, by ścieżki prawa naginać".

O takim naginaniu sprawiedliwości wspomina 1 Sm 8,3, opisując postępowanie synów Samuela: „Jednak synowie jego nie chodzili jego drogą: szukali własnych korzyści, przyjmowali podarunki, wypaczali prawo". To właśnie ten grzech wspominał Izajasz (Iz 1,23), Amos (Am 5,12) i psalmista (Ps 26,10). Zła strona przekupstwa polega na wypaczaniu sprawiedliwości - przyjmowaniu podarunków dla własnej korzyści, podczas gdy sprawiedliwość i przywódctwo powinny się dokonywać bez nich. Kiedy Jozafat napominał nowo mianowanych sędziów, aby „uważali co czynią, nie ma bowiem u Pana, Boga naszego, niesprawiedliwości, stronniczości i przekupstwa" (2 Krn 19,7) nie wykluczał dawania podarunków w ogóle, czego dowodzi 2 Krn 32,23. Potępiał jedynie takie podarunki, których celem jest naginanie sprawiedliwości.

Tak więc podarunki, podobnie jak wszelkie korzyści dostępne na tym świecie, mogą nieść ze sobą wielkie niebezpieczeństwo, gdy stanowią zagrożenie dla naszej hierarchii wartości i wpływają na motywację naszego działania. Są jednak czymś bardzo pożytecznym, gdy stosuje się je w sposób odpowiedzialny i daje bez jawnych czy ukrytych oczekiwań jakiejś przysługi w zamian. Są one wręcz zalecane jako środek łagodzenia wroga, rywala czy krewnego, który w danym momencie jest ogarnięty wielkim gniewem. Takie podarunki mogą zapobiec wielkiemu wybuchowi złości, jednak je również Pismo Święte traktuje jako formę łapówki czy przekupstwa.

22,6 Ćwicz[2] swoje dziecko

Tym, co sprawia, że tekst ten jest przykładem trudnej mowy, nie jest sens użytych tu słów; ich znaczenie jest stosunkowo jasne i łatwe do przetłumaczenia. Problem polega raczej na tym, jak rozumieć centralne stwierdzenie o „drodze, którą [dziecko] ma iść"[3] oraz na tym, że werset ten nie zawsze „się sprawdza".

Czytelnicy często zakładają, że zdanie to jest obietnicą udzieloną wszystkich pobożnym rodzicom: wychowujcie swoje dzieci w wierze, moralności i pobożności, a staną się dobrymi ludźmi. A co z dziećmi, które wychowywały się

[2] Polskie przekłady tłumaczą to słowo bardziej ogólnie jako „wychowuj" lub „pouczaj". Jedynie Biblia Tysiąclecia zawiera słowo sugerujące systematyczne szkolenie lub trening: „wdrażaj" (przyp. tłum.).

[3] Za Biblią Warszawską (przyp. tłum.).

w takich właśnie rodzinach chrześcijańskich, a mimo to odeszły od wiary i wiodą życie niemoralne?

By odpowiedzieć na to niezmiernie ważne pytanie, najlepiej zacząć od analizy samego tekstu. Czasownik tłumaczony jako „ćwiczyć", „wychowywać", „wdrażać" oznacza poświęcić coś lub kogoś na służbę Bogu. Czasownik występuje w Pwt 20,5 i w tekstach paralelnych na temat poświęcenia świątyni w 1 Krl 8,63 oraz 2 Krn 7,5. W formie rzeczownikowej jest użyty jako nazwa żydowskiego święta Chanuka[4].

Z owym aktem poświęcenia wiąże się szereg znaczeń: przygotowanie dziecka do służby, poświęcenie dziecka Bogu lub przygotowanie dziecka do dorosłości. Tak więc werset ten zachęca rodziców, aby poświęcili i zaczęli ćwiczyć każde dziecko, oddając je żywemu Bogu.

Problemy interpretacyjne pojawiają się jednak, gdy tylko zaczniemy szukać słowa, do którego odnosi się zaimek w wyrażeniu „jego drogi" (Biblia Tysiąclecia), tłumaczonego również jako „drogi, którą ma iść". Dosłownie, wyrażenie to brzmi „według ust", co skłoniło niektórych do tłumaczenia „zgodnie z wychowaniem, jakie otrzymał na «początku»". Jednak użycie w tym przypadku słowa *usta* zamiast wyrazu *początek* byłoby czymś bardzo dziwnym. Być może należałoby to przetłumaczyć bardziej ogólnie jako „według miary" „zgodnie z" lub „zgodnie z jego drogą".

Czym jest owa „droga"? Może ona oznaczać sposób, w jaki dziecko powinno postępować zgodnie z prawem Bożym; właściwy sposób postępowania w świetle Bożego objawienia. Może też oznaczać sposób najbardziej pasujący do osobowości danego dziecka i indywidualnych cech jego charakteru.

Która interpretacja jest poprawna? Nie ulega wątpliwości, że pierwsza wersja stanowi najwyższy standard i odzwierciedla sens bardziej tradycyjny. Jednak trudniej ją uzasadnić na gruncie języka hebrajskiego i wydaje się dość zawiłym sposobem wyrażenia tego, co inne przysłowia ujęłyby znacznie jaśniej.

Dlatego uważamy, że sens tego enigmatycznego wyrażenia jest następujący: wychowanie powinno być dopasowane do natury młodości. Powinno się zmieniać w zależności od etapu życia, znaków konkretnego powołania, jakie Bóg skierował do dziecka oraz sposobu życia, jaki Bóg przygotowuje dla niego. Nie oznacza to, że należy dać dziecku całkowicie wolną rękę w wyborze tego, czego chce się uczyć. Jest to natomiast uznanie faktu, że wychowanie, jakie otrzymuje każde dziecko, musi być tak wyjątkowe, jak liczba dzieci, którymi nas Bóg obdarzył.

Taka postawa rodziców, jak podkreśla druga część wersetu, sprawi, że „nie zejdzie z niej i w starości". „Z niej" odnosi się do wychowania w okresie młodości, które było zgodne z Bożym działaniem w duszy i naturze dziecka. Owo wychowanie zostało dziecku wpojone i przez nie przyswojone w takim stopniu, że stało się niemal jego drugą naturą.

Tak jak w przypadku wielu innych przysłów o charakterze moralnym, u rodziców często rodzi się pytanie: „Czy od tego przysłowia istnieją wyjątki, czy też zawsze się sprawdza, tzn. jeśli będziemy wychowywać dziecko zgodnie z tym zaleceniem, czy możemy być pewni, że nie odwróci się od Boga?"

Nie, werset ten nie stanowi żelaznej gwarancji, podobnie jak żadne inne przysłowie. Jak wiele innych stwierdzeń uniwersalnych i ogólnych zaleceń moralnych, mówi nam ono jedynie o tym, co zwykle się dzieje, nie sugerując jednak, że nigdy nie zdarzają się wyjątki od tej reguły. Zdanie to jest przykładem przysłowia, a nie

[4] Chanuka, Święto Poświęcenia Świątyni, Święto Świateł – święto upamiętniające oczyszczenie Świątyni Jerozolimskiej sprofanowanej przez Antiocha IV Epifanesa, który w 167 przed Chr. wzniósł tam na ołtarzu całopalenia tzw. ohydę spustoszenia. Oczyszczenia dokonano w 164 przed Chr. po odbiciu Jerozolimy z rąk Seleucydów przez Judę Machabeusza, przywódcę powstania (przyp. tłum.).

obietnicą. Wielu pobożnych rodziców wychowywało dzieci, autentycznie starając się uwzględniać ich indywidualność i Boże powołanie, a mimo to dzieci te stały się nieposłuszne i zeszły na złą drogę.

Istnieje jednak ogólna zasada, która wyznacza standard postępowania dla większości. Zasada ta zachęca rodziców do szczególnej i wyjątkowej troski w realizacji ogromnego zadania wychowania, tak aby w dalszym życiu dzieci same mogły iść drogą, której nauczyły się w młodości.

24,11-12 Kogo mamy ratować?

Tekst ten pozostawał w dużej mierze niezauważony, dopóki nie zyskał rozgłosu w całym kraju jako slogan użyty w ramach kampanii[5] blokowania dostępu do klinik aborcyjnych. W związku z tym trzeba postawić następujące pytanie: czy tekst ten stanowi podstawę do stawiania aktywnego oporu wobec ludzi czyniących zło?

Te dwa wersety należą do części Księgi Przysłów (Prz 22,17 - 24,22), która pod wieloma względami przypomina egipski tekst mądrościowy znany jako Nauki Amenemope[6]. Na pytanie, czy owa egipska księga opiera się na Księdze Mądrości, jak dowodził Robert Oliver Kevin[7], czy też raczej to Księga Mądrości do pewnego stopnia czerpie z dzieła egipskiego, jak twierdził Adolf Erman w swojej książce wydanej w roku 1924, czy może oba utwory odwołują się do treści pochodzących z jakiegoś trzeciego, nieznanego źródła semickiego, jak uważał W.O.E. Oesterley[8], nie da się odpowiedzieć w oparciu o dostępne dane. Dzieło egipskie składało się z około 30 „rozdziałów" lub powiedzeń. Biorąc pod uwagę, że hebrajski tekst Księgi Przysłów nie jest ułożony według takiego schematu, trudno uniknąć pytania z Prz 22,20: „Czyż nie dla ciebie napisałem trzydzieści [przysłów], zawierających rady pełne roztropności" (Biblia Poznańska)? Odwołując się do tego schematu i na gruncie czysto hipotetycznym i wewnętrznym, niektórzy dokonali podziału tych wersetów na 25 powiedzeń.

Mogłoby się wydawać, że tekst ten ostrzega przed zaniedbaniem i ogólnym brakiem troski o tych naszych bliźnich, którym grozi niebezpieczeństwo. Ponieważ owo konkretne niebezpieczeństwo nie jest w tym przypadku określone, musimy się domyślać, że ostrzeżenie odnosi się do wszelkich wypadków, w których bliźni jest w niebezpieczeństwie.

Wyszczególnione są tu dwa konkretne wymagania: ratowanie osoby, która znajduje się w więzieniu i oczekuje na wyrok śmierci oraz ratowanie osoby idącej na stracenie. Tym samym zakłada się, że osoby, którym grozi niebezpieczeństwo są niewinne i zostały skazane niesłusznie.

Niektórzy interpretują słowo *śmierć* i *zatracenie* (Biblia Poznańska) jako metafory wyrażające ucisk, jaki cierpią ubodzy. Jednak w tekście brak jest jakichkolwiek podstaw do takiej metaforycznej interpretacji.

---

[5] Założona w roku 1986 organizacja chrześcijańska *Operation Rescue* zajmuje się walką z aborcją na terenie USA. Zasłynęła akcjami blokowania wejść do klinik aborcyjnych, ponosząc konsekwencje w postaci kar aresztu i grzywny za naruszenie terenu prywatnego (przyp. tłum.).

[6] Faraon, władca starożytnego Egiptu z XXI dynastii z czasów Trzeciego Okresu Przejściowego. Panował prawdopodobnie w latach 994-985 przed Chr. lub 993-984 przed Chr. (przyp. tłum.).

[7] Robert Oliver Kevin, *The Wisdom of Amen-em-apt and Its Possible Dependence upon the Book of Proverbs*, „Journal of the Society for Oriental Research" 14 (1930), s. 115-157.

[8] W.O.E. Oesterley, *The Teaching of Amen-em-Ope and the Old Testament*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft" 45 (1927), s. 9-24.

Według Prz 24,12 twierdzenie, że ktoś nie wiedział o całej sprawie ani o jej konsekwencjach, nie zwalnia go z odpowiedzialności za niesienie pomocy. Co więcej, werset ten podkreśla religijny charakter wezwania do działania w Prz 24,11. Wymówki i udawana niewiedza nie zmylą spojrzenia, jakie kieruje ku nam Bóg. Z pewnością umie On odróżnić dobro od zła i wie, co mogliśmy zrobić, a czego nie. Wymawianie się, że to nie była nasza sprawa, choć byliśmy świadkami zła, nie spotka się ze zrozumieniem ze strony Sędziego wszechświata. Bóg zważy nasze serca – nie jak egipski bóg mądrości, Thot, który rzekomo na jednej szalce wagi umieszczał serce człowieka, a na drugiej piórko prawdy po to, by sprawdzić, czy serca Egipcjan są szczere czy fałszywe – ale za pomocą sprawiedliwości swojego boskiego charakteru i dzięki świadectwu Jego wszystko widzących oczu.

Fragment ten istotnie jest wezwaniem do zaangażowania w sytuacjach, w których moglibyśmy wymawiać się od działania. To, czy uzasadnia on wszelkie akcje „ratunkowe" jest pytaniem, które wykracza poza temat niniejszej dyskusji. Z pewnością na jego podstawie nie należy wyciągać wniosku, że wierzący powinni stać się członkami straży obywatelskiej, którzy sami biorą się za wymierzanie prawa lub podejmują walkę z państwem, uważając je za złe. Jednak czasami zdarzają się sytuacje, gdy trzeba zająć stanowisko i dokładać wszelkich słusznych starań, aby ratować człowieka, którego pozbawiono biblijnej sprawiedliwości.

25,21-22 Węgle rozpalone?[9]

Zobacz komentarz do Rz 12,20.

29,18 Jakie wizje?

Przez wiele lat przysłowie to było mylnie interpretowane, prawdopodobnie z powodu przekładu „Gdzie nie ma wizji, naród idzie na zatracenie"[10]. Z tego zdania można wyciągnąć wniosek, że mądre grupy powinny mieć 5-cio, 10-cio lub 25-letni plan na przyszłość, jeśli nie chcą przestać istnieć jako organizacja. Dlatego też wielu ludzi tak właśnie odczytywało sens tego zdania.

Jednak słowo *wizja* nie odnosi się do umiejętności formułowania przyszłych planów i celów. W tym wypadku jest ono synonimem słowa prorockiego. Wyraża ono to, co czyni prorok. Dlatego też oznacza wizję prorocką, objawienie, które przychodzi jako słowo Boże.

Izrael przeżywał okresy, kiedy prorocy milczeli. Kiedy Samuel był małym chłopcem, „w owym czasie rzadko odzywał się Pan, a widzenia nie były częste" (1 Sm 3,1). Za wszystkie czasy, gdy Izrael odrzucał słowo Pańskie, Bóg zsyłał na ziemię głód; nie głód pokarmu i wody, ale głód jeszcze bardziej dokuczliwy: głód Słowa Bożego (Am 8,12; por. także 2 Krn 15,3; Ps 74,9).

Poza *wizją*, drugim słowem, które bywało mylnie interpretowane jest słowo *ulegać zatraceniu*. Nie oznacza ono upadku kościołów z powodu braku aktywności komitetów ds. planowania (co może być prawdą z przyczyn niezależnych od tego, o czym mówi tekst). Nie chodzi również o zatracenie nieochrzczonych pogan, którzy umrą w grzechu, jeśli ktoś nie dotrze do nich szybko ze Słowem Bożym (co również może być prawdą, ale z innych powodów).

Słowo tłumaczone jako „ulegać zatraceniu" ma bardzo ciekawy zakres semantyczny. Oznacza ono „odrzucić wszelkie ograniczenia". Wyraz ten kryje więc w sobie ostrzeżenie o tym, że tam, gdzie Słowo Boże nie dochodzi już do głosu

[9] Za Biblią Poznańską. Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako: „żar ognia" (przyp. tłum.).

[10] W angielskim przekładzie Biblii Króla Jakuba użyte jest słowo „vision", które może oznaczać zarówno „wizję", jak i „widzenie" (przyp. tłum.).

i nie stanowi komentarza na temat aktualnej sutuacji, skutki są straszne. Społeczeństwo wymyka się spod kontroli, odrzucając wszelkie zasady przyzwoitości i idąc za swoimi najniższymi instynktami.

Najlepszym obrazem tego procesu jest epizod opisany w Wj 32,25. Choć Mojżesz opuścił obóz zaledwie na 40 dni, aby otrzymać prawo Boże na Górze Synaj, lud zaczął się bać, że ich przywódca już nie wróci. Pozbawieni słowa proroctwa, ludzie przestali się trzymać w ryzach. Odrzucili wszelkie ograniczenia i zaczęli tańczyć wokół nowo odlanego złotego cielca. Jedli i pili oraz oddawali się rozpuście, najwyraźniej przypominając sobie to, co widzieli w Egipcie.

Gdy nie głosi się Słowa Bożego, mówi tekst, ludzie ulegają zepsuciu, robią się wyuzdani, a ich życie staje się nieuporządkowane. Zatem użyty tu wyraz oznacza „rozluźniać się", „ulegać rozpuszczeniu" (por. także Kpł 13,45 oraz Lb 5,18).

Z drugiej strony, dalsza część przysłowia brzmi: „szczęśliwy, kto Prawa przestrzega". Tak więc z jednej strony, gdy głos proroka milknie, ludzie znajdują się w sytuacji nie do pozazdroszczenia, ponieważ ulegają rozpuszczeniu i nic już ich nie ogranicza; z drugiej, prawdziwe szczęście można znaleźć, tylko posiadając Słowo Boże i idąc posłusznie za Jego głosem.

31,6-7 Dać im piwa?

U niektórych słowa te wywołują wielkie zdziwienie i trudno jest im pogodzić je z pozostałymi naukami zawartymi w Piśmie Świętym. Problem polega na określeniu, kim są ci, którzy „giną" (Biblia Poznańska) i owi „zgorzkniali". I dlaczego potrzebują się napić, aby uśmierzyć swój ból i zapomnieć o swej niedoli? Zdanie to jest co najmniej zagadkowe.

Jeśli mamy wyjaśnić te wersety, trzeba je rozpatrywać w szerszym kontekście. W tym przypadku kontekst obejmuje przynajmniej Prz 31,4-7. Tekst podaje różne zalecenia na temat picia wina i piwa; królów zachęca do unikania trunków, aby nie utracili zdolności wydawania sprawiedliwych wyroków, gdy ubodzy doznają ucisku; picie jest natomiast dopuszczalne w przypadku skazańców i zgorzkniałych na duchu, ponieważ nie ciąży na nich taka odpowiedzialność jak na władcy.

A zatem przysłowie zaczyna się od ostrzeżenia, że wino i piwo mogą wpłynąć na uczciwość króla. Gdyby król popadł w uzależnienie od alkoholu, aby w nim szukać ucieczki przed trudami swego urzędu i ciężarem obowiązków, dałby tym samym dowód tchórzostwa oraz braku siły charakteru do podjęcia zadań, które przed nim stoją (Prz 31,4-5). Pijący władca utraciłby w ten sposób swoją witalność; straciłby jasność umysłu, stałby się nieprzewidywalny, nieodpowiedzialny i niekonsekwentny.

Z drugiej strony, dobrze jest, gdy król daje wino i piwo tym, którzy potrzebują wytchnienia od nieznośnego ciężaru, który ich przytłacza. Na podstawie tekstu trudno stwierdzić, czy chodzi tylko o przestępców skazanych na śmierć czy raczej o większą grupę ludzi obciążonych cierpieniem.

To prawda, że tuż przed egzekucją skazańcy otrzymywali napój alkoholowy. Być może właśnie kierując się tym przysłowiem niewiasty jerozolimskie przygotowały gąbkę nasączoną winem, gdy Jezus wisiał na krzyżu, jednak On odmówił, najwyraźniej chcąc zachować pełną świadomość bólu, który znosił, oddając swoje życie (Mk 15,23; por. także Talmud: Sanhedryn 43a).

Ci wszyscy, którzy uważnie czytali Pismo Święte, wiedzą, że Biblia zaleca raczej umiarkowanie niż całkowitą abstynencję. Wielu wierzących opowiada się za całkowitą abstynencją tylko dlatego, że wiele osób nie potrafi kontrolować swego picia; ten radykalizm jest wyrazem sprzeciwu wobec licznych aktów przemocy, wypadków i zgonów wynikających z działania pod wpływem alkoholu. Nadużywanie alkoholu stanowi jeden z głównych problemów moralnych naszych czasów i nie tylko Stowarzyszenie Ma-

tek przeciwko Jeździe po Pijanemu powinno protestować w obliczu rzezi, jaka dokonuje się cały czas na naszych drogach.

Istnieje też jednak druga strona medalu odnosząca się do tych, których stać na umiarkowanie w spożywaniu napojów alkoholowych; wino potrafi rozweselić serce ludzkie (Ps 104,15) i podnieść ducha ponad smutek i biedę. Aby jednak fragment Prz 31,6-7 nie był traktowany jako wyraz zdecydowanej aprobaty dla spożywania alkoholu przez ludzi biednych i nieszczęśliwych, należy pamiętać, że przysłowie zawiera ocenę względną, a nie absolutną. Zwykli ludzie mogą pić od czasu do czasu, aby zapomnieć o biedzie lub gnębiących ich problemach; natomiast gdyby w ten sam sposób chciał postępować król, groziłoby mu niebezpieczeństwo, że zapomni o prawie i zacznie oszukiwać tych, którzy potrzebują jego pomocy. W tym przypadku bardziej chodzi o problem pijanych królów niż o zalecenia dla zwykłych obywateli.

Poza tym, trzeba pamiętać, że jako przeciwieństwo do sytuacji króla opisane jest położenie więźniów, którzy być może czekają na karę śmierci i potrzebują czegoś, co złagodzi ich strach w ostatnich chwilach przed egzekucją, stanowiącą karę za popełnione przestępstwa.

Zobacz również komentarz do 1 Tm 5,23.

KSIĘGA KOHELETA

1,1 Czy przemawiający w księdze „nauczyciel"[1] to Salomon?

Czy na podstawie informacji o tym, że tytułowy Kohelet jest „synem Dawida" i „królem w Jerozalem" można zakładać, iż chodzi o Salomona? Czy może raczej istnieje gatunek literacki dopuszczający tego rodzaju przypisywanie autorstwa, którego jednak nie należy traktować dosłownie?

Postać przemawiająca w księdze nazywa siebie *qōhelęt,* tzn. „nauczycielem" lub „kaznodzieją"[2], który to wyraz jest imiesłowem rodzaju żeńskiego utworzonym od rdzenia czasownikowego oznaczającego „gromadzić się". Niestety dalsze ustalenia budzą już kontrowersje.

Znany XIX-wieczny hebraista konserwatywny, Franz Delitzsch, zasłynął jako autor często cytowanej wypowiedzi na ten temat: „Gdyby Księga Koheleta pochodziła z czasów Salomona, wtedy trzeba by uznać, że język hebrajski nie posiada historii"[3]. Jednak Fredericks przeprowadził wnikliwą analizę wszystkich argumentów lingwistycznych przemawiających za późniejszym datowaniem powstania księgi i uznał je za nieprzekonujące[4]. Inne podejście do kwestii późniejszego powstania księgi polega na próbie uka-

[1] Imię Kohelet to nie imię własne, lecz oznaczenie funkcji lub urzędu mędrca „przemawiającego na zebraniu". W języku greckim odpowiada temu określeniu nazwa *Ekklēsiastēs,* którą otrzymała księga w Septuagincie i Wulgacie (przyp. tłum.).

[2] Według Biblii Warszawskiej (przyp. tłum.).

[3] Franz Delitzsch, *Commentary on Song of Songs and Ecclesiastes* (1872; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1950), s. 190. Wcześniej podobny rodzaj argumentacji został wysunięty przez katolickiego biblistę Mitchella Dahooda w: *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*, „Biblica" 33 (1952), s. 201-202 oraz przez Gleasona L. Archera Jr. w: *The Linguistic Evidence for the Date of Ecclesiastes,* „Journal of the Evangelical Theological Society" 12 (1969), s. 171.

[4] D.C.Fredericks, *Qoheleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Date,* ANETS 3 (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1988).

zania podobieństw pomiędzy zawartymi w niej pojęciami, a myślą hellenistyczną. Oznaczałoby to, że księga pochodzi z okresu greckiego, jednak i ta hipoteza nie jest pozbawiona problemów. Te tak zwane podobieństwa równie łatwo można znaleźć w odniesieniu do tekstów i form literackich sięgających znacznie starszych czasów niż późny okres grecki.

Tak więc nadal musimy ustalić, czy tekst ten mógł wyjść spod ręki Salomona. Bibliści protestanccy, tacy jak Moses Stuart, Hengstenberg, Delitzsch, Young oraz Kidner kwestionowali tezę, że autorem księgi jest Salomon. Jednak znaczna część ich argumentacji opierała się na założeniu, że zarówno forma użytego języka, jak i zastosowane pojęcia noszą cechy charakterystyczne dla okresu późniejszego. Skoro jednak założenie to zostało obalone, przynajmniej od czasu analizy Fredericksa z roku 1988, warto jeszcze raz rozważyć hipotezę o Salomonie jako autorze księgi.

Jedynym *bezpośrednim* synem Dawida będącym również królem Izraela w Jerozolimie był Salomon. Jako argument przeciwko jego autorstwu przytacza się wypowiedziane przez króla słowa z Koh 1,12: „Ja (...) byłem królem nad Izraelem w Jeruzalem". Jednak Salomon wcale nie mówi, że przestał już być królem, ale że „[przez ten cały czas] był" królem, ponieważ czasownik hebrajski oznacza czynność rozpoczętą w przeszłości i trwającą aż do chwili obecnej. Kolejnym problematycznym wersetem jest Koh 1,16, gdzie autor stawia się ponad „wszystkich, co władali przede mną nad Jeruzalem". Ponieważ Dawid był jedynym hebrajskim władcą panującym w Jerozolimie przed Salomonem, niełatwo jest uznać te słowa za pochodzące z ust Salomona. Całkiem możliwe, że mowa tu o rodzie królów kananejskich rządzących w Jerozolimie przed Salomonem, takich jak Melchizedek (Rdz 14,18) i Adonisedek (Joz 10,1).

Jednak najbardziej przekonujących wskazówek potwierdzających, że to Salomon jest owym „nauczycielem" dostarczają szczegóły okoliczności, które pasują jedynie do życia i doświadczenia Salomona: (1) jego niezrównana mądrość (Koh 1,16 porównaj z 1 Krl 3,12); (2) jego wyjątkowe bogactwo (Koh 2,4-10 porównaj z 1 Krl 7,1-8); (3) ogromne zastępy niewolników (Koh 2,7-8 porównaj z 1 Krl 9,17-21); (4) „nie ma na ziemi człowieka sprawiedliwego" (Koh 7,20 porównaj z 1 Krl 8,46); (5) „(...) kobiety [prawej] w tej liczbie nie znalazłem" (Koh 7,28 porównaj z 1 Krl 11,1-8) oraz (6) jego słuchanie, badanie i układanie przysłów (Koh 12,9 porównaj z 1 Krl 5,12). Wszystko to mocno przemawia za tym, by uznać, że to Salomon jest owym „nauczycielem".

2,24-26 Jeść i pić, i zażywać szczęścia?

Autorowi Księgi Koheleta zbyt często czyniono przesadne zarzuty niemal o wszystko. Na przykład, w związku z omawianym fragmentem, dość często oskarżano go o epikureizm - filozofię stanowiącą zachętę do jedzenia, picia i zażywania szczęścia, w przekonaniu, że żyje się tylko raz i trzeba umrzeć!

Jednak zarzut ten jest niesłuszny z kilku powodów. Po pierwsze, tekst nie został przetłumaczony poprawnie. Po drugie, taka interpretacja nie uwzględnia faktu, że śmierć nie jest naturalnym następstwem jedzenia i picia. Tekst podkreśla bowiem, że nawet tak przyziemnie doświadczenia jak jedzenie i picie są darem łaskawości Boga.

Zacznijmy jednak od kwestii tłumaczenia. W przekładzie dosłownym tekst brzmi następująco: „Nie ma dobra [wrodzonego] w człowieku, aby mógł pić, jeść i czerpać zadowolenie ze swej pracy. Nawet to, jak się przekonałem, pochodzi z ręki [lub «mocy»] Boga". Ta wersja unika wyrażenia „[nie ma] nic lepszego". Choć taka forma porównawcza faktycznie istnieje w dość podobnym wyrażeniu w Koh 3,12 oraz 8,15, w tym kontekście się nie pojawia.

Egzegeci zgodnie zakładają, że słowo oznaczające *lepszy* zostało w tym przypadku zagubio-

ne, jednak brak dowodów na poparcie tej tezy. Poza tym, autor nie mówi, że nie istnieją inne możliwości dla człowieka poza spokojnym czerpaniem zadowolenia z chwili obecnej. Taka postawa byłaby rzeczywiście przejawem hedonizmu i materializmu, praktycznie wykluczającym wszelką myśl o Bogu.

Słowa nauczyciela nie są głosem rozpaczy - „Nie pozostaje nam nic innego niż czysto fizyczne zapychanie się jedzeniem i szukanie w życiu jak największej ilości doznań". Zamiast tego, Kohelet chce nam uświadomić, że wartości wszelkiego dobra, jakiego można doświadczyć, nie należy sprowadzać jedynie do wymiaru czysto ludzkiego. Musimy zrozumieć, że jeśli z czegokolwiek w życiu mamy czerpać zadowolenie i przyjemność, nawet z tak podstawowych i przyziemnych spraw jak jedzenie i picie, musimy mieć świadomość, że wszystko to pochodzi od Boga. Źródło przyjemności, radości i dobra nie znajduje się w człowieku, jak chciałby nam wmówić humanizm czy idealizm.

W tej kwestii werset Koh 2,25 jest jeszcze bardziej bezkompromisowy. Kto będzie w stanie odczuwać jakąkolwiek satysfakcję, jeśli najpierw nie odnajdzie Boga, który jest prawdziwym źródłem wszelkiej radości, zadowolenia i przyjemności? Tekst zapewnia nas, że „bez Niego" takie zadowolenie jest daremne.

Warunek szczęścia jest wyraźnie przedstawiony w Koh 2,26: najważniejszą rzeczą jest być człowiekiem miłym Bogu. Przeciwieństwem człowieka miłego Bogu jest ten, który ciągle żyje w grzechu. To samo przeciwstawienie znajduje się w Koh 7,26 oraz 8,12-13. Innym sposobem opisania tego, który ciągle wybiera grzech jest nazwanie go „człowiekiem, który nie boi się Boga".

Takie wezwanie do bycia człowiekiem miłym Bogu będące warunkiem osiągnięcia radości, przyjemności i zadowolenia, nie jest, jak twierdzą niektórzy, aż nazbyt optymistycznym akcentem w tak pesymistycznej księdze. Prawda jest jednak taka, że zbyt wielu ludzi nie dostrzegło pozytywnej wymowy powtarzających się jak refren słów tej księgi.

Tym, którzy podobają się Bogu, udzieli On trzech darów: mądrości, wiedzy i radości. Natomiast grzesznika, który będzie się ciągle starał przerobić Boży świat na swoją modłę, czeka „pogoń za wiatrem". Wyrażenie to odnosi się do frustracji rodzącej się, gdy grzesznik pracuje dzień i noc, aby wszystko utrzymać tylko po to, by w końcu okazało się, że i tak musi oddać to temu, który jest miły Bogu.

Gdyby tylko grzesznik zechciał poznać Boga i postępować zgodnie z Jego wolą, on też zyskałby zdolność odnajdywania radości w całym swym życiu, podobnie jak odnalazł ją człowiek bogobojny.

3,19-21 Los człowieka podobny do losu zwierząt?

Jeśli w Piśmie Świętym są trudne fragmenty, to z pewnością ten należy do najtrudniejszych! Nie dość, że śmierć wprowadza niesprawiedliwą równość pośród ludzi, zarówno starych, jak i młodych, zarówno wśród dobrych, jak i złych; co gorsza, zdanie to rzuca ponury cień, który wydaje się pozbawiać nas wszelkiej nadziei także i po śmierci - w sumie stanowi ono prawdziwie wstrząsające stwierdzenie! Czy to prawda, że ludzie i zwierzęta mają takie same perspektywy na życie po śmierci? Czy to tylko kwestia „losu"? Oto pytania, jakie rodzi to zdanie.

Po pierwsze, wyraz *los* jest nadinterpretacją dokonaną w trakcie przekładu. Słowo użyte w oryginale oznacza jedynie „wydarzenie". Nie ma tu odniesienia do trafu, szczęścia czy pecha. Chodzi jedynie o to, że wszystkie istoty śmiertelne czeka jedno wydarzenie, a mianowicie śmierć.

Tekst stwierdza, że „wszystko idzie na jedno miejsce". Jednak miejscem, o którym tu mowa nie jest zapomnienie czy nicość; jest nim grób. Zarówno ludzie, jak i zwierzęta powstali z prochu i dlatego muszą się w proch obrócić. W tym

sensie, tak jak umierają zwierzęta, tak też umierają ludzie. Śmierć zabiera każdego, bez względu na to kim lub czym jest!

Jednak rzeczą najbardziej niepokojącą, jeśli chodzi o tych, którzy bronią tego beznadziejnego poglądu na temat śmierci w Starym Testamencie, jest sposób, w jaki tłumaczą oni niektóre teksty, aby uzasadnić swój punkt widzenia. W sposób najbardziej jednoznaczny, jaki daje język hebrajski, Koh 3,21 stwierdza, że „siła życiowa synów ludzkich idzie w górę, a siła życiowa zwierząt zstępuje w dół, do ziemi". Czasowniki *iść w górę* oraz *iść w dół* to formy imiesłowu czynnego opatrzone znakiem przedimka. Nie trzeba dodawać, że w języku hebrajskim istnieje możliwość pomylenia znaku oznaczającego przedimek ze zdaniem pytającym.

Poza tym, czyż Salomon nie stwierdza wcześniej w tym samym fragmencie, że niesprawiedliwi sędziowie staną przed żyjącym Bogiem w dniu Sądu Ostatecznego (Koh 3,17)? Jak mogłoby do tego dojść, gdyby ich życie miało się zakończyć z chwilą śmierci? Poza tym, Salomon wyraźnie ostrzega też, że na sądzie Bożym każdy ziemski czyn zostanie oświetlony światłem sprawiedliwości (Koh 12,7.14). Gdyby jednak kresem ludzkiego życia była śmierć, któż by się przejmował takimi próżnymi groźbami o późniejszym sądzie?

Myśl o tym, że ludzie mogą żyć i faktycznie żyją po śmierci, znana jest już od czasów Henocha. Człowiek ów, jak opisuje Rdz 5,24, wszedł do wieczności z ciałem! Również patriarcha Hiob wiedział, że człowiek ponownie ożyje po śmierci, tak samo jak drzewo, które zostało ścięte (Hi 14,7.14).

Nie należy też przeceniać znaczenia słów „Któż pozna", tak jakby chodziło o pytanie, na które nie ma odpowiedzi. W dziewięciu miejscach, w których wyrażenie to występuje w Piśmie Świętym, tylko trzy faktycznie pełnią funkcję pytania (Est 4,14; Koh 2,19; 6,12). W dwóch innych fragmentach podobnych do omawianego wersetu, po wyrażeniu tym występuje dopełnienie bliższe. Zdanie to jest zatem wypowiedzią retoryczną, która ma nam uświadomić, że Bóg zna różnicę pomiędzy ludźmi a zwierzętami i że dusza lub natura duchowa człowieka jest nieśmiertelna (stąd „idzie w górę" do Boga), podczas gdy siła życiowa zwierząt nie jest nieśmiertelna (dlatego „zstępuje w dół" do grobu, gdy ciało rozpada się w pył).

Ostatni werset tego fragmentu zawiera powtórzenie tego samego pytania retorycznego: „...któż mu pozwoli widzieć, co stanie się potem?" Odpowiedź jasno wynika z kontekstu, choć nie zostaje ona od razu ujęta w słowa: to Bóg jest tym, który dokona ostatecznej oceny całego życia. Ludzie nie powinni żyć, tak jakby nie mieli się spotkać z Bogiem w wieczności i jakby ich życie ograniczało się do śmiertelnego ciała, które obróci się w proch podobnie jak ciało zwierząt. Życie wykracza poza grób. Grabarz, który przychodzi, by pogrzebać zwłoki nie może stwierdzić, że są one wszystkim, co pozostało z życia tego człowieka, ponieważ jego duch już odszedł do Boga, jeśli był osobą, która żyła zgodnie z wolą Bożą.

Dlatego według mnie tłumaczenie Koh 3,19-21 powinno wyglądać następująco:

> Kres bowiem synów ludzkich jest ten sam, co kres zwierząt; kres ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt [pod względem tego jednego wydarzenia śmierci]. Wszystko idzie na jedno miejsce, a więc do grobu. Wszystko powstało z prochu i wszystko do prochu znów wraca. Któż pozna ducha człowieka? Idzie on w górę [do Boga], a siła życiowa zwierząt zstępuje w dół, do ziemi.

Zobacz również komentarz do Ps 49,13-21.

7,16-18 Nie bądź przesadnie sprawiedliwy i nie uważaj się za zbyt mądrego?

Zbyt wielu traktowało przytoczone tu zalecenie jako złoty środek. Tak jakby Salomon powiedział: „Nie bądź zbyt święty i nie bądź zupełnym kryminalistą; grzesz z umiarkowaniem!"

Jednak taka interpretacja tych słów jest nie do obrony. Kohelet, a więc Nauczyciel, jak sam nazywa siebie autor, nie ostrzega nas przed byciem chodzącym ideałem ani przed zbyt poważnym traktowaniem religii i wiary. Przedmiotem jego troski jest całkiem inny rodzaj niebezpieczeństwa. Nie chodzi o to, jak człowiek jest postrzegany przez innych, ale o to, jak sam siebie postrzega. Istnieje niebezpieczeństwo oszukiwania siebie poprzez mnogość uczynków pseudopobożnych, będących w istocie niczym innym jak ostentacyjnym popisywaniem się.

Istotną wskazówkę odnośnie do tego fragmentu jest drugi czasownik Koh 7,16 *być mądrym*. Hebrajską formę tego wyrazu należy przetłumaczyć jako stronę zwrotną: uważać się za obdarzonego mądrością. W tym sensie, słowo to wyraża tę samą myśl co znany werset z Księgi Przysłów 3,7: „Nie bądź mądrym we własnych oczach (...)". A zatem problem nie polega na byciu zbyt sprawiedliwym czy zbyt mądrym; chodzi raczej o niebezpieczeństwo oszukiwania samego siebie i posiadanie zbyt wygórowanego mniemania o sobie, a więc o brak pokory. Kiedy ludzie stają się zbyt święci, zbyt sprawiedliwi i zbyt mądrzy we własnych oczach, wtedy uważają się za lepszych od innych.

Ponieważ Koh 7,17 jest kontynuacją myśli zawartej w wersecie 16 i wyrażonej w tej samej formie, całość można by przetłumaczyć następująco:

> Nie mnóż swej sprawiedliwości i nie udawaj mędrca [we własnych oczach] - dlaczego miałbyś sobie sam zgotować zgubę? Nie pomnażaj swej niegodziwości i nie bądź [zupełnym] głupcem - po cóż miałbyś umierać przedwcześnie?

To, że taka interpretacja jest słuszna, potwierdza zgodność z treścią kolejnego wersetu 7,18. Dobrze jest, pisze Salomon, gdy ludzie trzymają się „jednego" (a mianowicie prawdziwej mądrości, która pochodzi z bojaźni Bożej, a nie tej, która jest skutkiem przechwałek), a nie „drugiego" (to znaczy szaleństwa głupców). Ostatecznie tylko człowiek żyjący bogobojnie uniknie tych skrajności. To właśnie chroni ludzi należących do Boga od popadania w absurd. Ani szaleństwo, ani zadufanie nie są w stanie dobrze pokierować sercem ani zaspokoić jego najgłębszej potrzeby. Prawdziwą mądrość można odnaleźć jedynie na drodze bojaźni Pańskiej.

Jednak nikt nigdy nie będzie mógł stanąć przed świętym i sprawiedliwym Bogiem, kierując się tak zwaną zasadą złotego środka, która próbuje zrównoważyć przeciwieństwa w umiarkowanych dawkach. Tego rodzaju ludzkie wyobrażenia na temat Bożych oczekiwań są daremne i nie przynoszą żadnych duchowych korzyści. Nie można twierdzić, że postępowało się moralnie, próbując osiągnąć średni poziom, raz postępując przyzwoicie, a innym razem podle.

Nauczyciel nie zachęca więc do czegoś niemoralnego; wprost przeciwnie: występuje jako wróg fałszywej sprawiedliwości i demaskator pozorów mądrości.

12,13-14 Czego uczy Kohelet?

Wielu współczesnych czytelników Księgi Koheleta nie może uwierzyć, że księga ta pierwotnie kończyła się tak silnym akcentem etycznym i teologicznym. Dlatego zgodnie z konwencją panującą wśród wielu współczesnych badaczy, ostatnie wersety uznaje się za późniejszy dodatek, którego celem było zapewnienie włączenia księgi do kanonu Pisma Świętego.

Czy to możliwe, żeby księga, której autorem mógł być sam Salomon, zawierała tak wzniosłą

teologię, iż w swym końcowym wniosku stwierdza ona, że bojaźń Boża jest głównym zadaniem ludzi oraz że posłuszeństwo Bogu jest najlepszą drogą? Czy autor faktycznie uważał, iż pewnego dnia każda osoba zda sprawę z całego swego życia przed Bogiem, przed którym nie da się niczego ukryć? Po pierwsze, musimy zauważyć, że rękopisy nie dają podstaw, by sądzić, że to rzekome pobożne zakończenie zostało dodane przez jakiegoś późniejszego redaktora, któremu zależało, aby Księga Koheleta została włączona do kanonu. Wszelkie dostępne rękopisy zawierają obecne zakończenie, tak więc przypuszczenie, że jest ono jedynie dodatkiem, nie jest niczym innym jak tylko przypuszczeniem.

Z drugiej strony, ten krótki tekst może stanowić jeden z kluczy do zrozumienia całej księgi, ponieważ wygląda jak swego rodzaju podsumowanie.

Ostrzeżenie o tym, że wszystko, co człowiek czyni na ziemi, stanie się jawne w dniu Sądu Ostatecznego nie ma wzbudzać lęku, ale skłaniać do świętej powściągliwości. Jeśli Bóg będzie sądził wszystkie ludzkie czyny, można założyć, że ludzie, którzy mają być sądzeni, mogą zostać wskrzeszeni, lub przynajmniej stawić się osobiście i w pełni świadomie przed obliczem żyjącego Boga, aby usłyszeć Jego werdykt. To prowadzi do przekonania, że śmierć nie jest ostatecznym końcem, jaki czeka autora Księgi Koheleta – choć do takiego pesymistycznego wniosku dochodziło wielu jej czytelników.

Bóg tak bardzo nienawidzi niesprawiedliwości na świecie, że ustanowił sposoby natychmiastowego naprawiania zła poprzez ludzkie sądy. Jednak ostateczny triumf sprawiedliwości nastąpi dopiero w przyszłości, kiedy Najwyższy Sędzia, sam Bóg, nadejdzie, by naprawić wszelkie zło. Księga Koheleta kilkakrotnie podejmuje ów wątek potrzeby Sądu Ostatecznego (Koh 3,17; 9,1; 11,9), powracając do niego również w zakończeniu (Koh 12,14). Jak widać, Nauczyciel mocno wierzy w sąd po śmierci i spodziewa się, że wszystko, cokolwiek nie zostało naprawione na ziemi, zostanie wtedy naprawione przez Boga.

Taka interpretacja dwóch ostatnich wersetów pasuje do pozostałej części epilogu (Koh 12,8-14). Autor kończy księgę, powtarzając wątek, zapowiedziany na początku (Koh 1,2): „Marność nad marnościami, powiada Kohelet, marność nad marnościami – wszystko marność". Innymi słowy, jakże próżne jest życie pozbawione wiedzy o tym, co stanowi klucz do jego sensu.

Jednak autor nie poprzestaje na tym stwierdzeniu; przedstawia rozwiązanie. Szybko dodaje pewne wyjaśnienia, usprawiedliwiające śmiałe wypowiedzi zawarte w Koh 12,9-10. Twierdzi, że dzięki objawieniu, stał się „mędrcem", dlatego też „wpajał wiedzę ludowi", czyniąc to z troską i rozwagą, które skłaniały jego słuchaczy do uwagi.

Kohelet posługiwał się słowami „pięknymi" lub takimi „które przyciągają" (Biblia Poznańska). Jego nauka nie była przypadkowym strumieniem negacji, nihilizmu i filozofii w rodzaju „jedz, pij i ciesz się życiem". Zamiast tego starał się „rzetelnie napisać słowa prawdy". Każdy czytelnik tej księgi, który nie traktuje tych twierdzeń poważnie, nie słucha wystarczająco cierpliwie tego, co ona mówi. Słowa całej księgi są tak pożyteczne, że można je porównać do ościeni pobudzających do właściwego działania lub do gwoździ, którymi można przybić namiot (Koh 12,11). Te nauki nie wypływają z ludzkiego doświadczenia ani nie mają charakteru autobiograficznego; pochodzą one od „Pasterza jedynego". Chodzi tu oczywiście o Pasterza Izraela (Ps 80,2), Pasterza, o którym mówi Ps 23,1. Myśli zawarte w Księdze Koheleta nie są więc przejawem cynizmu, sceptycyzmu czy mądrości światowej, ale pochodzą od Pasterza.

Księga kończy się zatem wspaniałym wnioskiem, iż powinniśmy się bać żyjącego Boga i zważać na Jego Słowo. Nie jest to wcale jakieś legalistyczne zalecenie, ale droga ku szczęściu. Poznając Boga, zaczynamy rozumieć samych siebie, ponieważ wiara otwiera nas na bogactwo Bożych skarbów, ludzkości i świata.

Ponieważ Bóg jest istotą żywą, a ludzie żyją wiecznie, każdy czyn, nawet ten najskrytszy, w dniu Sądu Ostatecznego stanie się jawny przed Bogiem, który zna nas tak dobrze. Apostoł Paweł wypowiada podobną myśl w 2 Kor 5,10. Ludzie są istotami, na których ciąży odpowiedzialność i pewnego dnia każdy osobiście stanie przed Bogiem, aby zdać sprawę z uczynków dokonanych w ciele.

Pieśń nad Pieśniami

8,6-7 Miłość jest potężna jak śmierć?

Dla wielu ludzi Pieśń nad Pieśniami od dawna stanowi zamkniętą księgę z uwagi na wiążące się z nią trudności interpretacyjne. Jeśli księga ta zawiera naukę na temat tego, czym jest prawdziwa miłość małżeńska z Bożej perspektywy, a wszystko na to wskazuje, dlaczego jej główną postacią jest Salomon? Przecież mało kto gotów byłby uznać Salomona za wzór monogamicznego małżonka!

Poza tym, gdzie szukać klucza do zrozumienia tej księgi? Czy istnieje jakieś miejsce, gdzie to opowiadanie, sztuka, dramat czy poemat (czymkolwiek ona jest) osiąga swój punkt kulminacyjny, który stanowi dla czytelnika jakąś wskazówkę co do właściwej interpretacji?

Moim zdaniem, odpowiedź na to pytanie można znaleźć właśnie w Pnp 8,6-7. Wszystkie występujące tu hebrajskie przyrostki zaimkowe są niewątpliwie rodzaju męskiego; to oznacza, że osobą mówiącą jest oblubienica, Szulamitka. Zwraca się ona do oblubieńca, mężczyzny, którego wychwalała w pieśniach i którego darzy uczuciem.

Nie wszyscy badacze są zgodni co do tego, kto jest owym oblubieńcem. Większość współczesnych egzegetów uważa, że jest to natchniony autor Pieśni nad Pieśniami, czyli Salomon. Osobiście uważam jednak, że istnieją bardziej przekonujące dowody na obecność trzeciej postaci, której młoda dziewczyna przyrzekła miłość kilka miesięcy wcześniej. W międzyczasie, wpadła ona w oko Salomonowi, który zaczął zabiegać o jej względy, aby dołączyć ją do rosnącego grona swoich nałożnic. Jednak Szulamitka odmówiła, pomimo usilnych nalegań ze strony innych kobiet należących do dworu króla. Ich zdaniem mogłaby „osiągnąć sukces", gdyby tylko uległa królewskim zalotom.

Jednak dziewica nie mogła zapomnieć młodego pasterza, któremu dała swoje słowo i którego darzyła wielką miłością. To właśnie do niego kieruje te strofy. I właśnie dzięki miłości, jaka łączyła tych dwoje, Salomon nauczył się, z pomocą Ducha Bożego, czym jest prawdziwa miłość małżeńska. On, który tak bardzo kochał i tak wiele stracił, stał się teraz adresatem Bożej nauki na temat miłości, seksu i małżeństwa.

Te dwa wersety stanowią zakończenie księgi i wyrażają jej cel. Zwracając się do oblubieńca, którego spotkała kiedyś pod jabłonią i który po raz pierwszy obudził w niej miłość, oblubienica prosi go, aby zawiesił ją jak pieczęć na swym sercu i jak sygnet na swoim ramieniu, na znak, że jest jego żoną na zawsze. Ów sygnet nosiło się albo na ramieniu (Rdz 41,42; Est 3,12; Jr 22,24) albo na rzemyku przewieszonym wokół szyi (Rdz 38,18). Pieczęć była znakiem własności i władzy. Typowa izraelska pieczęć imienna była wykonana z kamienia, często z przewierconym otworem, i noszona na szyi lub na palcu jako pierścień. W Izraelu znaleziono kilka takich sygnetów z wypisanymi słowami: „żona tego a tego" A zatem Szulamitka prosi o wyłączny związek – chce zostać przez niego wybrana i stać się jego żoną na zawsze.

Miłość, którą opisuje oblubienica charakteryzuje się pięcioma cechami. Po pierwsze, jest tak silna jak śmierć. Jej potęga jest tak niezłomna i nieodparta jak sama śmierć. Nie można się jej oprzeć ani się jej wyprzeć, dlatego porównać ją można jedynie do śmierci – czyż komukolwiek udało się oprzeć takiej mocy?

Po drugie, jej zadrość jest nieprzejednana jak Szeol (grób). W Piśmie Świętym słowo *zazdrość* posiada sens zarówno pozytywny, jak i negatywny. Użyte w sensie pozytywnym, w odniesieniu do Boga (Wj 20,5; 34,14; Pwt 5,9), słowo to oznacza niepodzielne oddanie, gorącą miłość, która nie znosi konkurentów i w zamian domaga się całkowitej wyłączności. W tym sensie słowo to występuje w Pieśni nad Pieśniami, wyrażając miłość, która jest zazdrosna *ze względu na* kogoś a nie *o* kogoś. Uczucie to jest więc przejawem autentycznej miłości i opiekuńczej troski. Miłość jest „nieprzejednana" lub „nienasycona" (Biblia Poznańska) w swoim pragnieniu bycia z ukochaną osobą. Ze względu na zaangażowanie, do jakiego jest zdolna, miłość jest tak głęboka i tak nieprzejednana jak Szeol.

Po trzecie, ta miłość płonie żarem ognia, który pochodzi od samego Boga. W języku hebrajskim słowo „żar" posiada przyrostek *yâh*, który należy rozumieć jako skróconą formę imienia Boga, Jahwe (z tego powodu w Biblii Tysiąclecia i w Biblii Warszawskiej po tym słowie występuje słowo „Pański" lub „Pana"). A zatem owa miłość nie bierze się tylko z cielesnego popędu; pochodzi ona od samego Boga! To On jest prawdziwym źródłem miłości małżeńskiej. Płomienie miłości w sercu mężczyzny lub kobiety zapala Bóg, który ich stworzył. W ramach małżeństwa, żar miłości pochodzi od Boga.

Po czwarte, miłości tej nie zdołają zatopić żadne deszcze ani nawet rzeki. Salomon musiał zrezygnować z zalotów do Szulamitki, ponieważ żadne obietnice prestiżu, klejnotów, bogactw ani rozrywek nie były w stanie zgasić miłości, którą czuła do pasterza ze swych rodzinnych stron.

Na koniec, wartość takiej miłości przekracza każdą cenę, jaką ktoś mógłby za nią zapłacić. Tak objawia się zwycięska strona miłości, która pochodzi od Boga; nie da się jej kupić ani sprzedać. Słowa te nie są bynajmniej potępieniem zwyczaju płacenia „okupu za pannę młodą". Tego rodzaju transakcji nigdy nie traktowano jako opłaty „za miłość", ani też jako środka służącego zdobyciu miłości. Chodzi natomiast o to, że prawdziwa miłość do mężczyzny lub kobiety, której udziela Bóg, jest bezcenna.

Tekst ten stanowi zatem pochwałę miłości cielesnej w ramach małżeństwa ze względu na jej siłę, nieprzejednaną i niedającą się ugasić naturę oraz jej źródło, którym jest sam Bóg.

Księga Izajasza

1,11-15 Czy Bóg pragnie ofiar?

Zobacz komentarz do Ps 51,18-19.21.

6,1.5 Czy Izajasz ujrzał Boga?

Zobacz komentarz do Wj 33,18-23.

6,9-10 Czy Bóg jest sprawcą zła?

Zobacz komentarz do Wj 9,12; Iz 45,7; Lm 3,38-39; Mk 4,11-12; 2 Kor 3,14.

7,14 Panna pocznie?

Dlaczego wielu ludzi twierdzi, że słowo „dziewica" w Iz 7,14 należy tłumaczyć jako „młoda dziewczyna" albo „panna"? Czy takie tłumaczenie nie byłoby w praktyce podważeniem wymowy tego słowa jako proroctwa na temat cudownych narodzin Jezusa?

Rzeczą istotną jest zwrócenie uwagi na okoliczności, w jakich wygłoszone zostało owo proroctwo, aby móc je należycie zrozumieć. Cała sytuacja zaczyna się od tego, że Achaz, król Judy, nie chce przyłączyć się do Resina, króla Aramu (Syrii) w Damaszku oraz Pekacha, króla 10 północnych plemion Izraela, panującego w Samarii, by wziąć udział w wyprawie przeciwko Asyryjczykom, którzy podbili większą część Bliskiego Wschodu. Z powodu niechęci Achaza do udziału w wojnie, Pekach i Resin wyruszają przeciwko Jerozolimie z zamiarem obalenia dynastii Dawidowej i umieszczenia na tronie syna Tabeela (Iz 7,6); Tabeel jest prawdopodobnie przekręconą formą imienia pierwotnie oznaczającego „Bóg jest dobry", zmienioną na „[Dobry] do niczego!").

Aby uspokoić Achaza, że nic takiego się nie stanie, Bóg wysyła proroka Izajasza, aby towarzyszył królowi podczas inspekcji zasobów wody dla Jerozolimy, podczas której Achaz najwyraźniej zamierza obliczyć, jak długo będzie mógł stawiać opór nadciągającym z północy wichrzycielom. Izajasz otrzymał od Boga polecenie, aby

zachęcić Achaza do prośby o jakiś „znak" (tzn. cud) dla siebie, który będzie stanowił Bożą obietnicę, że Pekach i Resin nie postawią na swoim. Bóg kieruje do Achaza następujące słowa: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się" (Iz 7,9).

Achaz odmawia, tłumacząc się, że przecież Pismo (prawdopodobnie chodzi o Pwt 6,16) nie pozwala wystawiać Pana na próbę. Jednak Izajasz wyjaśnia, że w tym przypadku nie ma mowy o wystawianiu Boga na próbę, ponieważ to On sam zachęca do prośby o znak. Wydaje się jednak, że Achaz w międzyczasie wysłał tajną wiadomość do króla Asyrii, próbując przekupstwem skłonić go do ataku na jednego lub obu nadciągających władców, aby w ten sposób zmusić ich do wycofania się spod stolicy.

Pomimo oporów Achaza wobec Bożej propozycji, Izajasz zapowiada „znak" od Pana dla całego rodu Dawida. Iz 7,14 zaczyna się od słowa *dlatego*, co wskazuje, że to, co znajduje się wcześniej, stanowi przyczynę tego, co następuje. Tak więc słowo Boże ma wyraźny związek z tym, co zostało przed chwilą opisane. Izajasz mówi: „Pan [*'ᵃḏōnāy*, imię oznaczające, że jest On Panem wszystkiego] sam da wam [chodzi więc o cały dom Dawidowy] znak", (choć Achaz w swej niewierze nie chciał o niego prosić). „Oto Panna [*hā'almâh*] pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel [tzn. «Bóg z nami»].

Wyraz *hā'almâh* był tematem wielu sporów. Septuaginta tłumaczy go za pomocą greckiego słowa *parthenos*, słowa, które oznacza „dziewicę". Jakie jest jednak znaczenie słowa hebrajskiego? Kiedy weźmie się pod uwagę wszystkie fragmenty Starego Testamentu, jedynym wnioskiem, do jakiego można dojść, jest stwierdzenie, że wyraz ten oznacza „dziewicę". Jak na razie, nikt nie przedstawił jasnego kontekstu, ani w języku hebrajskim, ani w blisko z nim spokrewnionym języku kananejskim zwanym Ugarit (w którym występuje pokrewne słowo *'glmt*), gdzie słowo *'almâh* odnosiłoby się do kobiety zamężnej. Poza tym, występujący przed tym słowem rodzajnik określony należałoby tłumaczyć „[*jedyna w swoim rodzaju*][1] dziewica" – ta, którą wybrał Bóg. W związku z tym rodzi się też pytanie, na czym miałaby polegać cudowność („znaku") „urodzenia dziecka" przez „młodą kobietę"?

Tym niemniej wiadomość ta musiała mieć jakieś znaczenie dla Achaza i ówczesnych mieszkańców Jerozolimy, a nie być jedynie zapowiedzią wydarzenia, które miało nastąpić dopiero 7 wieków później! Jakie znaczenie mogła mieć ta wiadomość dla Achaza i jego pokolenia, jeśli chodziło wyłącznie o coś, co miało się wydarzyć dopiero za 700 lat? Proroctwo to musiało więc mieć i bliskie, i odległe wypełnienie, czyli odnosić się zarówno do niedalekiej, jak i odległej przyszłości. Zamiast syna Tabeela, mającego przejąć tron Dawida, przez którego Bóg zapowiedział przyjście Mesjasza, to Achazowi narodził się syn Ezechiasz. Całkiem możliwe, że prorok wskazywał na „pannę" stojącą w pobliżu, która w owym czasie nie była jeszcze mężatką i była dziewicą (z założenia oba te stany występowały równocześnie). Synem, który się im narodził był więc syn Achaza, Ezechiasz.

Jednak taka interpretacja napotyka przynajmniej dwa problemy: (1) urodzenie Ezechiasza nie było wynikiem cudownego poczęcia, a (2) Ezechiasz, zgodnie z przyjętą chronologią, miał już wówczas 10 lat. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, widać tu brak rozróżnienia pomiędzy bliskim a odległym wypełnieniem się proroctwa. Rzadko kiedy „aktualne" lub „bliskie" wypełnienie pasuje do większości, a co dopiero do wszystkich szczegółów i oczekiwań, jakie realizują się w ostatecznym wydarzeniu. Na przykład, Jan Chrzciciel przyszedł „w duchu i mocy Eliasza" (Łk 1,17) i w tym sensie był zapowiedzianym Eliaszem, który miał nadejść; jednak Eliasz miał się zjawić raz jeszcze przed nastaniem wielkiego i wyjątkowego dnia Pańskiego (Ml 3,23). Podob-

[1] Ze względu na brak rodzajników w języku polskim, jedyną możliwością oddania sensu użytego tu rodzajnika jest omówienie (przyp. tłum.).

nie, nadeszło już wielu antychrystów, jednak są oni jedynie płotkami w porównaniu z postacią i mocą ostatecznego antychrysta (1 J 2,18). Inny przykład stanowi pięciu proroków, którzy na przestrzeni czterech stuleci ogłaszali w ciągu pięciu różnych kryzysów, że nadchodzi właśnie „dzień Pański", jednak w żaden sposób nie doświadczyli oni tego, jak będzie wyglądał ostateczny dzień Pański. Podobnie ma się rzecz ze zdaniem: „(...) *obecnie* jesteśmy dziećmi Bożymi, ale *jeszcze* się *nie* ujawniło, czym będziemy (...)" (1 J 3,2 - podkreślenie autora). Również w tym przypadku widać napięcie pomiędzy „teraz" a „jeszcze nie". Tak więc Ezechiasz nie wypełnił wszystkiego, co kryło się w słowach proroka, szczególnie, że były one skierowane do całego domu Dawidowego, jak sugeruje zaimek „wam".

A co z kwestią chronologii? Istnieje problem niezgodności czasowej w historii królów Judy i Izraela, który nie został wyjaśniony: chodzi o dziesięcioletnie przesunięcie w wieku Ezechiasza. Moim zdaniem, ponowne zbadanie daty wojny syro-efraimskiej pokaże, iż czas proroctwa pasuje do treści zapowiedzi o rychłych narodzinach następcy tronu Dawida, w ten sposób ukazując nieprzerwane trwanie dynastii aż do największego ze wszystkich jego potomków[2].

Jak z tego wynika, słowo *'almâh* zostało użyte celowo, ponieważ odnosiło się do panny, która była dziewicą. Bóg obiecał, że narodziny te będą się wiązać z jakimś cudem, a zatem jeśli ta obietnica nie spełniła się w ówczesnym wydarzeniu, można było oczekiwać, że spełni się w momencie ostatecznego wypełnienia proroctwa. To właśnie tamto Dziecię będzie owym Emmanuelem, „Bogiem z nami".

[2] Bardziej szczegółowe omówienie tego zagadnienia i fragmentu można znaleźć w artykule: W.C. Kaiser, *The Promise of Isaiah 7:14 and the Single-Meaning Hermeneutic*, „Evangelical Journal" 6 (1988), s. 55-70.

10,5-6 Asyria ukarana za posłuszeństwo?

Zobacz komentarz do 2 Krl 9,6-10.

14,12-14 Lucyfer: szatan czy król Babilonu?

W proroctwie Izajasza skierowanym do króla Babilonu następuje nagłe przejście z tego świata do sfery nadprzyrodzonej. Wspomniany fragment opisuje istotę pełną pychy, która nie potrafi znieść żadnego rywala i pragnie rzucić wyzwanie samemu Bogu w dążeniu do najwyższej pozycji, władzy i potęgi.

Niektórzy z wczesnych Ojców Kościoła, tacy jak Tertulian, wraz z Grzegorzem Wielkim i scholastykami łączyli to proroctwo Izajasza z tekstem z Ewangelii wg Łukasza 10,18 oraz wersetem z Apokalipsy 12,8. Na tej podstawie fragment ten odnosili do upadku szatana lub Lucyfera. Jednak bibliści doby reformacji odcinali się od takiej egzegezy, uważając ją za typowe wypaczenie. Ich zdaniem ustęp ten był opisem ludzkiej, a nie anielskiej pychy - choć pycha ta miała z pewnością wymiar monumentalny. Która zatem interpretacja jest słuszna? Czy fragment ten opisuje upadek i strącenie szatana do otchłani? Czy raczej jest to jedynie opis babilońskiego króla?

Kluczowym słowem jest w tym wypadku wyraz *hêlēl*, tłumaczony najpierw jako tryb rozkazujący czasownika oznaczającego „wyć" („Wyj, Synu Jutrzenki, z powodu swego upadku" Iz 14,12). Następnie słowo to skojarzono z czasownikiem *świecić* i uznano za wyraz pochodny oznaczający „jaśniejący", lub bardziej konkretnie - „promienną gwiazdę", zwiastunkę poranka. Łacińskim odpowiednikiem tego wyrazu jest *Lucyfer*.

W kananejskiej mitologii ugaryckiej, bóg Attar miał związek z Gwiazdą Poranną. W tzw. cyklu Baala, bogowie chcą posadzić na tronie Atta-

ra, który jednak odkrywa, że nie nadaje się do tego: tron Baala okazuje się dla niego za duży. Attar był synem ugaryckiego boga Ela i jego żony Aszery. Był on głównym bogiem panteonu południowoarabskiego, gdzie uznawany był za bóstwo astralne, związane z planetą Wenus. W świecie ugaryckim nosił przydomek „straszliwy" lub „lew". Niektórzy tłumaczyli powyższy epitet jako „błysk [błyskawicy]". Tekst ugarycki nr 49, kol. 1, opisuje, jak żądza władzy skłoniła go do zajęcia wolnego tronu Baala, który otrzymał śmiertelny cios podczas walki z bogiem śmierci, Motem. Z pomocą swej matki Aszery, Attar chciał zająć puste miejsce po Baalu, ale nie był w stanie. Jego stopy nie dosięgały podnóżka tronu, a głowa nie wystawała poza oparcie. Dlatego też opuścił tron Baala, żeby „rządzić nad całą ziemią". Podobnie jak Izajaszowy Lucyfer, miał aspiracje, żeby wstąpić na tron niebios, ale został poniżony.

Choć pomiędzy mitem ugaryckim a opowiadaniem Izajasza występuje wiele podobieństw, nie wydaje się, aby dalsze podążanie tym tropem przyniosło jakieś szczególne korzyści interpretacyjne. „Góra Obrad" to góra Safon (przez Greków nazywa Górą Casius) w północnej Syrii, gdzie zbierali się bogowie. Na podstawie tekstu trudno stwierdzić, który z utworów powstał jako pierwszy: opowiadanie Izajasza czy mit ugarycki. Normalnie można by przypuszczać, że opowiadanie o prawdziwym wydarzeniu powstało, zanim twórcy mitów wykorzystali go i rozwinęli dla własnych celów.

A zatem pozostaje pytanie, czy opowieść ta jest hiperbolicznym opisem króla Babilonu, czy też odnosi się do szatana? Zwykle zgodnie z zasadami dobrej interpretacji, jednemu fragmentowi należy przypisać tylko jedną interpretację; w przeciwnym razie tekst staje się niejasny.

Jednak w tym przypadku prorok posługuje się zabiegiem często wykorzystywanym w tekstach prorockich: łączy bliskie i odległe proroctwo, nadając im wspólny sens lub znaczenie, ponieważ oba wydarzenia, choć oddalone od siebie w czasie i przestrzeni, są w istocie nierozerwalnie ze sobą związane.

Izajasz widział w postaci króla Babilonu człowieka wypełnionego odrażającą pychą i arogancją. Kierując się aspiracjami przekraczającymi jego własną pozycję i zdolności, przypominał wyniosłego władcę mającego zbyt wybujałe wyobrażenie o swoich możliwościach: szatana.

Podobnie jak w przypadku długiej dynastii mesjańskiej w Starym Testamencie, gdzie każdy potomek tego rodu był w jakimś sensie uosobieniem Tego Jedynego, który miał w końcu nadejść, nie będąc jednak Tym Jedynym, istniała też swoista, antymesjańska dynastia królów, wywodzących się od szatana i zmierzająca do antychrysta. Król Babilonu był jednym z wielu w długiej linii królów przeciwstawiających się Bogu i temu wszystkiemu, co On reprezentuje.

To wyjaśniałoby hiperboliczny język, który, co prawda, w ograniczonym zakresie opisuje króla babilońskiego, jednak w ostatecznym sensie odnosi się do tego, który zapoczątkował tę długą dynastię złych i pysznych władców. W tym sensie, wymowa tego fragmentu jest jednoznaczna, a nie wieloznaczna czy choćby nawet dwuznaczna. Ponieważ części należały do całości i miały wspólne cechy całości, wszystkie one pochodziły od tego samego pierwowzoru.

Podobnie jak król Babilonu chciał dorównać Bogu, tak i pragnienie szatana, by jego władza była na równi z autorytetem boskim, doprowadziło go do upadku. Wszystko to stanowi wzór dla antychrysta, który w swej żądzy władzy będzie naśladowcą szatana i kolejnej ofiary naiwności w dziejach, króla Babilonu.

Podobny związek między tym, co bliskie i tym, co odległe, występuje w 28 rozdziale Księgi Ezechiela, gdzie w proroctwie przeciwko królowi Tyru użyty jest taki sam hiperboliczny język (Ez 28,11-19). W podobny sposób prorok Daniel zapowiedział nadejście Antiocha Epifanesa (Dn 11,29-35); jednak w środku opowiadania w wersecie 35 przeskakuje stulecia, łącząc postać Antiocha Epifanesa z antychrystem czasów

ostatecznych, ponieważ obaj mieli ze sobą tak wiele wspólnego jako członkowie linii antymesjanistycznej. Widać zatem, że ten prorocki zabieg ma wiele przykładów w Starym Testamencie i nie powinien wzbudzać jakichś szczególnych wątpliwości.

Zobacz również komentarz do Ez 28,11-19.

24,21-23 Czasy ostateczne[3] w Starym Testamencie?

Przytoczone tu proroctwo należy do zbioru przesłań określanych mianem „Małej Apokalipsy" lub „Małej Księgi Objawienia" (Iz 24 - 27). Prorok opowiada o czasie określanym jako „ów dzień". Ten „dzień" jest prawdopodobnie tym samym co „dzień Pański", o którym tak często mowa w Starym Testamencie. „Dzień Pański" to okres, który ma zakończyć nasze obecne czasy; jest to moment, kiedy Chrystus przyjdzie powtórnie, by osądzić tych wszystkich, którzy nie chcieli Go przyjąć i by uratować tych wszystkich, którzy w Niego uwierzyli.

Pod jakimi względami, jeśli w ogóle, fragment Iz 24,21-23 zgadza się z tym, co wiemy na temat Powtórnego Przyjścia Chrystusa z innych tekstów Pisma Świętego - szczególnie z Nowego Testamentu? Co się kryje pod słowem „więzienie", w którym mają być zamknięte wojska niebieskie i władcy ziemscy? I dlaczego mieliby zostać „ukarani" lub „uwolnieni" („nawiedzeni", Biblia Poznańska) „po wielu latach"?

Opisana w tym rozdziale wizja obejmująca całą ziemię, zostaje tutaj rozszerzona aż na potęgi niebieskie i ziemskie. Słowo, które można przetłumaczyć jako „potęgi" („wojsko niebieskie", Biblia Tysiąclecia; „górne zastępy", Biblia Poznańska) czasami odnosi się po prostu do ciał niebieskich (Iz 34,4; 40,26; 45,12), jednak w innych kontekstach jest określeniem zastępów anielskich (1 Krl 22,19; 2 Krn 18,18). W tym przypadku, wydaje się odnosić do upadłych aniołów, które zbuntowały się wraz z szatanem i zostały strącone do otchłani.

Iz 14 opisuje króla Babilonu zstępującego w akcie buntu do samego Szeolu. Tu, zarówno potęgi niebios, jak i władcy ziemscy zbuntowali się przeciwko Bogu i z tego powodu mają zostać „uwięzieni w lochu" (por. także 2 P 2,4; Jud 6; Ap 20,1-3).

O czasie, gdy szatan i jego zastępy zostają pozbawieni dostępu do nieba, wspomina także Ap 12,7-17, gdzie smok, pełen złości, toczy wojnę z Niewiastą i z „resztą jej potomstwa" - z tymi „co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa".

Wysuwano tezę, że wyrażenie „po wielu latach" („dniach", Biblia Warszawska) w Iz 24,22 odnosi się do tego samego okresu czasu, który Ap 20,1-7 nazywa „tysiącem lat". Według Apokalipsy, pod koniec owego millenium szatan zostanie uwolniony ze swego więzienia, ale tylko na krótko. To pasowałoby do słów o „ukaraniu" lub „uwolnieniu", o którym mówi Iz 24,22. Wyraz ten, co prawda, w sensie podstawowym oznacza „nawiedzenie", ale chodzi tu o przybycie w celu odbycia sądu; w tym samym znaczeniu pojawia się on także u Jeremiasza (Jr 27,22). Tak więc uwolnienie szatana jest tylko wstępem do jego całkowitego zniszczenia (Ap 20,10).

W omawianym fragmencie Izajasz przedstawia cztery sceny sądu: (1) sąd nad ziemią i plagi, które spadną na ludzkość w czasach ostatecznych (co odpowiada otwarciu szóstej pieczęci w Apokalipsie św. Jana); (2) sąd nad miastem chaosu lub przyszłym Babilonem; (3) ostateczny sąd nad Jerozolimą i wszystkimi, którzy postępowali zdradliwie wobec reszty Izraela; (4) sąd, jaki Bóg odbędzie w „dzień" swego Powtórnego Przyjścia nad wszystkimi potęgami nieba i ziemi, które walczyły przeciwko Niemu. Właśnie ten czwarty sąd opisany jest w omawianych tu wersetach Iz 24,21-23.

[3] Millenium, tysiącletnie panowanie Chrystusa zapowiadane w Ap 20,1-7 (przyp. tłum.).

Moce niebieskie i ziemskie, które zwodziły ludzi i doprowadzały ich do apostazji, zostaną nawiedzone w celu poniesienia kary w owym „dniu". Zostaną wtrącone do lochu, a następnie „nawiedzone" „po wielu latach" – po upływie tysiąca lat. Ich uwolnienie nie będzie trwać długo, ponieważ po krótkiej walce wieczne królestwo Boga ukaże się w swej pełnej chwale. Millenium, które poprzedzi nastanie tego królestwa, będzie jedynie okresem przygotowania ludzi na jego wspaniałość i chwałę.

25,8; 26,19 Życie po śmierci w Starym Testamencie?

Zobacz komentarz do Rdz 5,23-24; 25,8; 2 Sm 12,21-23; Hi 19,23-27; Oz 13,14.

28,13 Rozkaz za rozkazem, reguła za regułą?[4]

Tłumaczenie to wydaje się pozbawione sensu. Co ma na myśli Izajasz, mówiąc „Rozkaz za rozkazem, rozkaz za rozkazem; reguła za regułą, reguła za regułą; trochę tu, trochę tam"?

Widoczny tu problem wynika z nieodpowiedniego tłumaczenia hebrajskiego oryginału. Nie uwzględnia ono faktu, że ta pozbawiona sensu gadanina to sposób, w jaki pijani słuchacze przedrzeźniają przesłanie proroka. Wypowiadane przez nich słowa są z pewnością niewyraźne z powodu nietrzeźwości i stanowią prześmiewcze naśladownictwo sposobu, w jaki małe dzieci uczą się alfabetu. W hebrajskim oryginale oddane są w formie skrótu, którego pierwsza litera oznacza alfabet, a druga to litera *waw*, w tym przypadku oznaczająca skrót. Wersja masorecka dodaje jeszcze zbędną samogłoskę „a", aby cały wyraz przypominał jakieś hebrajskie słowo, jednak wśród istniejących wyrazów trudno znaleźć dokładnie pasujący odpowiednik.

Tłumaczenie oryginalnych słów jako „rozkaz" i „reguła" nie bierze pod uwagę, że w tym przypadku odnoszą się one do liter alfabetu: *sādê* za *ṣādê*, *ṣādê* za *ṣādê*, *qôp̄* za *qôp̄*, *qôp̄* za *qôp̄*, mniej więcej w tym samym sensie co angielskie wyrażenie *watch your p's and q's* (nie zapominaj o dobrych manierach)[5]. Drwiny biesiadników można by sparafrazować jako: „Całe to słowo Boże jest jak gadanie «Mów proszę i dziękuję, mów proszę i dziękuję». O nic innego w nim nie chodzi: to tylko nakaz za nakazem". Mówiąc to, chwieją się i zataczają na boki, a potem wymiotują na stoły, przy których piją (Iz 28,7-8), wyśmiewając słowa, którymi prorok ich zranił i nie przyjmując ich do siebie.

Angielskie wyrażenie wiąże się też z powiedzeniem przypominającym o zachowaniu umiaru w piciu alkoholu (uważaj na „pinty" i „kwarty"). Jednak ci prześmiewcy wykorzystali je, aby zaatakować proroka za to, że ich zdaniem, zbyt często przypomina im o zasadach i zakazach piętnujących ich grzechy.

Skutek jest jednak taki, że to oni sami padają, rozbijają się, wpadają w sieci i zostają schwy-

[4] W przeciwieństwie do Wulgaty i tłumaczeń angielskich, w większości polskich przekładów werset ten brzmi: „Saw lasaw, saw lasaw; kaw lakaw, kaw lakaw; zeer szam, zeer szam" (przyp. tłum.).

[5] Taka interpretacja została po raz pierwszy zaproponowana w roku 1753 przez Houbiganta w książce pt. *Biblical Hebrew* IV (1753), s. 73-74. Można też na ten temat przeczytać w: W.W. Hallo, *Isaiah 28,9-13 and the Ugaritic Abecedaries,* „Journal of Biblical Literature" 77 (1958), s. 324-338. Tłumaczenie „rozkaz" i „reguła" zakłada, że *ṣaw* jest celowo skróconą formą słowa *miṣwâh*, oznaczającego „przykazanie", natomiast *kaw*, „linia", odnosi się do taśmy mierniczej, która wraz z pionem służy do ustalania, czy budynek jest prostopadły. Jednak interpretacja zakładająca, że chodzi o fragment wyliczanki używanej do nauki alfabetu znacznie lepiej pasuje do stanu upojenia, w jakim znajdowali się słuchacze oraz do ich nastawienia do słów proroka.

tani, zarówno w sensie przenośnym, jak i dosłownym, padając ofiarą najazdu asyryjskiego, który miał nastąpić w przyszłości.

45,1 Czy pogański król Cyrus wierzył w Boga Izraela?

Zobacz komentarz do Ezd 1,1-2.

45,7 Czy Bóg jest sprawcą zła?

Twierdzenie zawarte w tym wersecie jest tak śmiałe, że Marcjon, heretyk wszesnochrześcijański, wykorzystał ten tekst jako dowód na to, że Bóg Starego Testamentu był kimś innym niż Bóg Nowego Przymierza. Trudność tych słów sprowadza się więc do pytania, czy Bóg jest sprawcą zła?

Liczne teksty zdecydowanie twierdzą, że Bóg nie jest i nie może być sprawcą zła. Na przykład Pwt 32,4 zapewnia, że „dzieło Jego doskonałe, bo wszystkie drogi Jego są słuszne. On Bogiem wiernym, a nie zwodniczym, On sprawiedliwy i prawy". Podobnie, autor Psalmu 5 zauważa: „Ty nie jesteś Bogiem, któremu miła nieprawość (...)" (Ps 5,5). Jeśli czytamy Pismo Święte w jego pełnym kontekście kanonicznym, wydaje się, że w Bogu nie ma ani faktycznego zła, ani pozorów zła.

Przytoczony fragment odnosi się do zła fizycznego. Podobnie jak Lm 3,38, zawiera on porównanie między pomyślnością a niedolą. Tak więc dobro polega na dobrobycie i szczęściu fizycznym, podczas gdy zło to cierpienia fizyczne, nieszczęścia, klęski i nieszczęścia naturalne, takie jak burze, trzęsienia ziemi i inne katastrofy.

Choć wiele zła fizycznego często dokonuje się rękami ludzi występnych, ostatecznie to Bóg je dopuszcza. Dlatego też, zgodnie z hebrajskim sposobem mówienia, który pomija przyczyny drugorzędne w sposób nieznany myśli zachodniej, cokolwiek Bóg dopuszcza, można bezpośrednio uznać za Jego dzieło, często bez uwzględniania tego, że bezpośrednią przyczyną jakiegoś nieszczęścia byli drugorzędni i grzeszni sprawcy.

Zło, o którym mowa w tym tekście i podobnych fragmentach (takich jak Jr 18,11; Lm 3,38 i Am 3,6) odnosi się do zła naturalnego, a nie moralnego. Za zło naturalne uważa się wybuch wulkanu, zarazę, trzęsienie ziemi czy pożar. To Bóg musi dopuszczać (i to jest właściwe określenie) tego rodzaju nieszczęścia. Można jednak zadać pytanie, czy Bóg, który dopuszcza katastrofy naturalne nie jest moralnie zły?

Takie postawienie sprawy to nic innego jak pytanie o genezę zła. Chrześcijaństwo daje wyraźną odpowiedź na problem istnienia zła (ponieważ tym właśnie jest przesłanie Krzyża) oraz nie pozostawia wątpliwości co do kresu zła (ponieważ zmartwychwstanie Chrystusa dowodzi, że Bóg jest w stanie pokonać ostatecznego wroga i największe zło, czyli samą śmierć). Jednak pytanie o genezę zła pozostaje problemem najtrudniejszym. Dlaczego Bóg w ogóle dopuszcza „tego rodzaju rzeczy"?

Św. Augustyn nauczał, że zło nie jest substancją. Jest, w pewnym sensie, efektem ubocznym naszej wolności, a szczególnie naszego grzechu. Skutki grzechu nie dotknęły tylko samego człowieka. Jego niszczące oddziaływanie odbiło się także na całym świecie natury. Tym niemniej, nie oznacza to, iż Bóg nic na to nie może poradzić lub że jest równie zdziwiony złem naturalnym co my. Każde nieszczęście musi być podporządkowane suwerennej woli Bożej, choć sam Bóg nie jest sprawcą zła. Próbując pogodzić te dwa stwierdzenia, zaczynamy wchodzić w sferę boskiej tajemnicy.

Rzeczą, której możemy być pewni, jest fakt, że Bóg nigdy nie jest inicjatorem zła. Byłoby to sprzeczne z całą Jego naturą i istotą, konsekwentnie opisaną w Piśmie Świętym.

Zobacz również komentarz do Wj 9,12; Lm 3,38-39.

45,17 Izrael zostanie zbawiony?

Zobacz komentarz do Rz 11,26.

63,10-11 Duch Święty zamieszkujący w sercach?

Jesteśmy zaskoczeni, odnajdując w tym starotestamentalnym tekście dwa wyraźne odniesienia do Ducha Świętego. Skąd tu nagle mowa o trzeciej osobie Trójcy Świętej, skoro, jak wynika z Nowego Testamentu, został On zesłany dopiero po wniebowstąpieniu Syna do Ojca?

Zbyt często powtarza się tradycyjne przekonanie, że Duch Święty zstępował na niektórych przywódców Starego Przymierza jedynie tymczasowo, ale nie przebywał w ludziach na stałe aż do czasów Nowego Przymierza. Jednak ten tekst wyraźnie naucza, że ludzie w ogóle „zbuntowali się" i „zasmucali" Ducha Świętego. Tekst nie mówi jedynie o przywódcach; wynika z niego, że w akcie tym mieli udział wszyscy ludzie, co przywodzi na myśl zawarte w Nowym Testamencie ostrzeżenie: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego" (Ef 4,30).

Jeszcze większe zdumienie budzi fakt, że fragment ten wydaje się mówić o wszystkich trzech osobach Trójcy Świętej. Iz 63,9 odnosi się do Ojca, który towarzyszył Izraelitom w czasie ucisku w Egipcie, na pustyni i w Kanaanie. Ale to „Jego oblicze ich wybawiło" (Iz 63,9). Chodzi tu o Tego, w którym Ojciec złożył swoje imię (Wj 23,20-21). Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że miał On tę samą naturę, istotę i władzę co Ojciec. Nie był to z pewnością zwykły anioł. Musiała to być druga osoba Trójcy Świętej, Mesjasz.

Wspomniawszy Ojca i Syna, Izajasz mówi następnie o Duchu Świętym (Iz 63,10-11). Tekst wyróżnia więc trzy osoby - Jahwe, Jego oblicze (według tłumaczeń angielskich „Jego obecność", czyli Jezusa, Mesjasza) oraz Ducha Świętego - ale nie sugerując, że dwie pozostałe różnią się zasadniczo od pierwszej. W istocie, jak dowiadujemy się z innych tekstów, pochodzą one od pierwszej i są jednym Bogiem, tworząc niepodzielną jedność. Duch Święty był znany poszczególnym wierzącym w Starym Testamencie, dlatego też mogli się przeciwko Niemu buntować, podobnie jak czynili to wierzący w Nowym Testamencie, a także i my w czasach dzisiejszych.

Zobacz komentarz do Ps 51,13-14.

63,17 Bóg zatwardza serca Izraelitów?

Takie stawianie sprawy wydaje się dość ostre i bezceremonialne. Dlaczego Bóg miałby zatwardzać serca Izraelitów? Czy na skutek takiej zatwardziałości nadal ponosiliby oni w oczach Boga odpowiedzialność za swoje czyny?

Niektórzy uważali, że tekst ten jest głosem niewierzących, ze względu na swoją ostrą i szorstką wymowę. Jednak odniesienie tych słów nie pozwala na taką interpretację, ponieważ dalej prorok stwierdza, że na skutek swoich słabości, zostali zawstydzeni i uznali swoje grzechy.

Dlaczego jednak ludzie obwiniają Boga? Doskonale ujął to Jan Kalwin, który napisał:

> Istotnie, gdy wierzący traktują swoje grzechy jako skutek Bożego gniewu, nie chodzi im o to, aby uwolnić się od winy albo się jej wyprzeć. Prorok posługuje się jednak często spotykanym sposobem mówienia; w Piśmie Świętym często mówi się, że Bóg przywodzi ludzi do błędu (2 Tes 2,11); „wydaje ich na pastwę nic niezdatnego rozumu" (Rz 1,28) i „czyni zatwardziałym" (Rz 9,19). Kiedy wierzący mówią w ten sposób, nie oznacza to, iż zrzucają na Boga odpowiedzialność za swoje błędy czy grzechy, tak jakby byli niewinni, lub że pragną się uwolnić od winy; w istocie spoglądają ku Bogu i raczej uznają, że to z własnej winy oddalili się od Niego i zostali pozbawieni Jego Ducha i dlatego właśnie popadli w zło.

> Ci którzy mówią, że Bóg prowadzi nas do błędu, pozbawiając nas swego Ducha, nie dostrzegają prawdy; albowiem Pismo mówi, że sam Bóg zatwardza i zaślepia ludzi, pozwalając, aby ich zwodził szatan, który jest wykonawcą Jego gniewu. Bez tego, bylibyśmy narażeni na wściekłość szatana; skoro jednak nie może on uczynić niczego, nie otrzymawszy wpierw pozwolenia od Boga, którego panowaniu podlega, nie ma nic niestosownego w twierdzeniu, że Bóg jest sprawcą zaślepienia i zatwardziałości serca, jak naucza Pismo w różnych miejscach (Rz 9,18). Nie można jednak powiedzieć ani twierdzić, że Bóg jest sprawcą grzechu, ponieważ zaślepienie jest Jego karą za ludzką niewdzięczność[6].

Zobacz również komentarz do Wj 9,12; 2 Kor 3,14.

65,20 Śmierć w okresie nowej ziemi?

Ten dziwny werset występuje w jednym z dwóch starotestamentowych fragmentów mówiących o „nowych niebiosach i nowej ziemi" – Iz 65,17-25 (drugim jest Iz 66,22-24). Zapewne ten właśnie fragment mieli na myśli zarówno Apostoł Piotr (2 P 3,13), jak i Jan (Ap 21,1), ponieważ ich słowa są wyraźnym zapożyczeniem tego wyrażenia.

Problem pojawia się, gdy fragment Iz 65,20-25 czytamy w świetle tego, co o nowych niebiosach i nowej ziemi mówi Apokalipsa św. Jana. U Izajasza śmierć jest możliwa, tymczasem w Ap 21,4 Jan stwierdza, że w tej nowej rzeczywistości śmierć już nie istnieje. Apostoł zapewnia nas, że Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły".

Jan opisuje nowy porządek rzeczy w nowych niebiosach i na nowej ziemi jako warunki, w których panuje absolutna doskonałość i gdzie nie istnieją już ani grzech, ani smutek. Jezus wspomniał, że w owym czasie nie będzie już zawierania małżeństw (Łk 20,35). Dlaczego zatem Izajasz, najwyraźniej opisując ten sam okres czasu, stwierdza, że istnieje w nim śmierć, rodzenie dzieci (Iz 65,23) oraz „grzesznicy"? Co prawda, potęga śmierci jest tu przedstawiona jako ograniczona, ale sam fakt, że w ogóle jest ona obecna wydaje się kłopotliwą niekonsekwencją.

Jedynym rozwiązaniem, które można w tym przypadku zaproponować jest potraktowanie Iz 65,20-25 jako oddzielnego akapitu w rozdziale o nowych niebiosach i nowej ziemi. Wersety 17-19 można sparafrazować następująco: „Uczynię nowe niebiosa i nową ziemię, w których dawne nieszczęścia odejdą w zapomnienie, ale Jerozolima nie będzie zapomniana. Jerozolima będzie całkiem wolna od skazy. Grzechy mogą pójść w niepamięć, ale lud Boży i Jerozolima nie zostaną zapomniani".

W takim ujęciu, Jerozolima opisana w wersetach Iz 65,17-19 należy do nowego Jeruzalem stanowiącego część nowych niebios i nowej ziemi. Natomiast Jerozolima ukazana w wersetach Iz 65,20-25 to miasto istniejące w tysiącletnim królestwie Chrystusa. Taka interpretacja uwzględnia prawidłowość, zgodnie z którą autorzy biblijni często układali treści w sposób tematyczny, a nie w porządku chronologicznym.

W rzeczywistości wiecznej, gdy nastaną nowe niebiosa i nowa ziemia, nie będzie grzechu, smutku ani śmierci. Natomiast w trakcie ziemskiego panowania Chrystusa, na krótko przed nadejściem rzeczywistości wiecznej, niektóre uciążliwości dawnego życia pozostaną, choć w formie ograniczonej. Śmierć będzie zjawiskiem tak odległym, że kto umrze w wieku 100 lat, będzie uchodził za młodego. Fragment Iz 65,20-25 zaburza spodziewany porządek chro-

[6] Jan Kalwin, *Calvin's Commentaries,* t. 3, *Isaiah* (Grand Rapids, Mich.: Associated Publishers and Authors Inc., n.d.), s. 843-844.

nologiczny całego rozdziału i stanowi wtrącenie związane z Jerozolimą doby milenijnej.

W Kościele wczesnochrześcijańskim prawie powszechnie uznawano Ap 20,1-6 za opis czasu wynoszącego w przybliżeniu tysiąc lat, którego początek i koniec miało wyznaczać dwukrotne wydarzenie zmartwychwstania (pierwsze to zmartwychwstanie sprawiedliwych w Chrytusie, a drugie – zmartwychwstanie wszystkich umarłych) i pod koniec którego miał zostać uwolniony szatan, aby po raz ostatni przeciwstawić się Bogu, zanim zostanie pokonany na zawsze. A zatem to właśnie do tego okresu należałoby odnieść dziwny zbiór faktów wymienionych w Iz 65,20-25.

Ponieważ okres tysiącletniego królestwa jest częścią rzeczywistości wiecznej, której zapowiedź stanowi „ten wiek" można by uznać za równoznaczny z „wiekiem przyszłym". W Nowym Testamencie oba te wyrażenia pojawiają się 30 razy. „Ten wiek" odnosi się do aktualnego okresu historycznego. Jednak wydarzenia takie jak wyrzucanie demonów przez Jezusa (Łk 11,20), a szczególnie zmartwychwstanie Chrystusa, już zapoczątkowały „moce przyszłego wieku" (Hbr 6,5) i stały się elementem obecnej rzeczywistości. Tak więc „teraz" wierzący doświadczają już niektórych znaków i mocy, jakie „jeszcze nie" ujawniły się w pełni w związku z oczekiwanym objawieniem się Chrystusa w historii w czasie Jego Powtórnego Przyjścia.

W Iz 65,25 prorok powtarza słowa z Iz 11,6-9. Opis przyszłego wieku także i w tym przypadku kończy się opisem pokoju w świecie natury. W nowym wieku długość życia ludzkiego powróci do miary okresu patriarchalnego, śmierć będzie należeć do rzadkości i w końcu zniknie, a wrogość między ludźmi a dzikimi zwierzętami ustąpi miejsca pokojowemu współistnieniu.

Niektórzy mogą wysunąć zarzut, że przecież prorok nie byłby w stanie tak wyraźnie rozróżnić pomiędzy obydwoma okresami przyszłego wieku. Przyznaję, że z jego punktu widzenia mogło nie być różnicy pomiędzy tymi dwoma okresami. W związku ze skrótem perspektywy czasowej, tak typowej dla proroctwa, wydaje się to całkiem możliwe. Jednak przedstawione tu rozwiązanie wydaje się konieczne, ponieważ śmierć nie mogła zostać usunięta i równocześnie istnieć nadal. Sam ten fakt wystarcza, aby założyć, że w proroctwie, którego głównym tematem było nadejście nowego wieku, pojawił się wątek podrzędny.

KSIĘGA JEREMIASZA

6,20; 7,21-23 Czy Bóg pragnie ofiar?

Zobacz komentarz do 1 Sm 15,22; Ps 51,18-19.21.

20,7 Czy Bóg jest sprawcą kłamstwa?

Zobacz komentarz do 1 Krl 22,20-22.

22,24.30 Żaden z potomków Jechoniasza nie zasiądzie na tronie Dawida?

Czy Jezus Mesjasz pochodził z rodu Jechoniasza? Jeśli tak, jak mógł sobie rościć prawo do tronu Dawida, wywodząc się z rodu przeklętego przez Boga?

Według 1 Krn 3,16-17 Jechoniasz miał siedmiu potomków. Ci jednak zostali uprowadzeni do Babilonu, a tam, zgodnie z danymi archeologicznymi znajdującymi się na tabliczce glinianej odnalezionej przy słynnej bramie Isztar, ze wszystkich siedmiu uczyniono eunuchów. W ten sposób Jechoniasz stał się „jakby pozbawiony potomstwa", ponieważ żaden z jego potomków nie miał wzrosnąć w siłę ani zasiąść na tronie Dawida.

Linia Dawidowa w Salomonie nagle się urywa. Jednak linia Dawidowa trwała nadal poprzez jednego z braci Salomona, Natana (którego nie należy mylić z prorokiem Natanem).

Zgodnie z najlepszą rekonstrukcją opartą na dostępnych danych, Jechoniasz zaadoptował siedmiu synów Neriego, potomka Dawida poprzez Natana. Syn Neriego, Salatiel zmarł bezpotomnie, tak więc jego brat Pedajasz spełnił obowiązek lewiratu (Pwt 25,5-10) i tą drogą narodził się Zorobabel.

A zatem Zorobabel, pełniący rolę namiestnika Judei po powrocie z niewoli babilońskiej za czasów proroków Aggeusza i Zachariasza, był prawnym synem Salatiela, a faktycznym synem Pedajasza, a więc z dwóch powodów mógł być uważany za potomka Dawida. Jak podaje 1 Krn 3,17-19 Zorobabel był synem Pedajasza, brata Salatiela (Szealtiela – przyp. red.). Według ge-

neologii Łukasza, Salatiel był potomkiem Neriego (Łk 3,27).

Dochodzimy zatem do wniosku, że ród Jechoniasza faktycznie wygasł i że Bóg w swej mądrości zapewnił wypełnienie obietnicy złożonej Dawidowi poprzez kontynuację innej odnogi jego rodu, z której miał się narodzić przyszły Mesjasz.

23,6 Izrael zostanie zbawiony?

Zobacz komentarz do Rz 11,26.

31,29-30 Dzieci płacą za grzechy rodziców?

Zobacz komentarz do Pwt 24,16; Joz 7,1.10-11; 2 Sm 21,1-9.

36,30 Niespełnione proroctwo?

Król Jojakim sam wziął nóż i odciął zwój ze słowem Pana przekazanym mu przez proroka Jeremiasza, kawałek po kawałku, w miarę jak był on odczytywany. Każdy kawałek został następnie wrzucony do ognia. Kiedy Jeremiasz przepisywał zwój, Bóg skierował do niego kolejne proroctwo zapowiadające zgubę: „Jojakim nie będzie miał potomka, który by zasiadał na tronie Dawida".

Czy to proroctwo się spełniło? Jak się okazało, gdy Jojakim zmarł w roku 597 przed Chr., jego syn Jechoniasz przejął władzę na zaledwie trzy miesiące, bez oficjalnej ceremonii koronacyjnej, ponieważ Jerozolima była w tym czasie oblężona przez króla Babilonu. Jechoniaszowi nie pozwolono pozostać na tronie; zamiast niego, Babilończycy ustanowili królem jego stryja, Mattaniasza, który przyjął imię Sedecjasz. Tymczasem Jechoniasz wraz z synami został zabrany na wygnanie, gdzie pozostał aż do śmierci (por. 2 Krl 24,6 oraz 2 Krn 36,9).

Hebrajski wyraz *jāšaḇ*, „zasiadać [na tronie]", w odniesieniu do króla kojarzy się z pewną trwałością i stabilnością, co w przypadku krótkiego okresu panowania o długości zaledwie 90 dni z pewnością stanowi wyraźną sprzeczność. Synowi Jojakima nie pozwolono pozostać na tronie, jeśli w ogóle można powiedzieć, że na nim zasiadał: został przecież bezceremonialnie usunięty.

Tak więc, król, który „wrzucił" Słowo Boże do ognia płonącego w pałacu tego zimowego dnia, sam miał zostać „wyrzucony" (to samo hebrajskie słowo), a zwłoki jego miały być „wystawione na upał dnia i chłód nocy".

Zobacz również komentarz do Rozdziału 9: „Czy proroctwa w Starym Testamencie dokładnie się spełniają?"

LAMENTACJE

3,38-39 Czy nieszczęścia pochodzą od Boga?

Powyższy tekst wiąże się z problemem odpowiedzialności Boga za zło. W owym czasie królestwo Judy stało się świadkiem utraty wszelkich istniejących dotychczas wyraźnych dowodów, które potwierdzałyby, że obietnice Boże udzielone patriarchom i Dawidowi są aktualne. Jerozolima i dom Boży, czyli świątynia, zostały zniszczone. Czyż to nie Bóg był sprawcą tych wydarzeń?

Trudne stwierdzenie pojawia się we fragmencie Lm 3,37-39, który jest jednostką stroficzną (jakby poetyckim akapitem) w szerszym układzie tekstu stanowiącym akrostych alfabetyczny polegający na tym, że każdy wiersz lub grupa wierszy ropoczyna się od kolejnej litery alfabetu.

Strofa poprzedzająca przytoczony tu fragment, czyli Lm 3,34-36, stanowi jedno długie zdanie. Każdy z trzech kolejnych jego członów zaczyna się od bezokolicznika, który nawiązuje do głównego czasownika pojawiającego się w ostatnim wersecie 36. Zdanie to jest więc pytaniem o to, czy Bóg nie widział trzech rodzajów niesprawiedliwości wymienionych w postaci bezokoliczników? Z pewnością widział! Wiedział o okrutnym traktowaniu jeńców wojennych (Lm 3,34), o lekceważeniu praw ludzkich (Lm 3,35) i o łamaniu sprawiedliwości w sądach (Lm 3,36).

Los jeńców nie jest Bogu obojętny, jak mówią Ps 68,7; 69,34 oraz 107,10-16. Boże oburzenie wywołuje też niesprawiedliwe traktowanie człowieka w sądach (Wj 23,6; Pwt 16,19; 24,17; Prz 17,23; 18,5). Bóg nigdy nie toleruje takich nadużyć i przyczyny naszych nieszczęść nie uszły Jego uwagi (Lm 3,36). Taki jest kontekst wersetów z Lm 3,37-39. Źli ludzie mogą chwilowo triumfować tylko dlatego, że Bóg w swej mądrości na to pozwolił, aby dokonała się Jego wola.

Lm 3,37 wydaje się nawiązywać do Ps 33,9: „Bo On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, a zaczęło istnieć". Wszystkie wydarzenia muszą być dopuszczone przez Boga. Jednak biada człowiekowi, instytucji czy grupie, przez którą przychodzi zło! Choć Bóg czasami pozwala, aby zło zatriumfowało, a nawet wykorzystuje je

dla swojej chwały, fakt ten nie usuwa odpowiedzialności ciążącej na ludziach niegodziwych za to, co czynią i za sposób, w jaki to robią.

Przykładowo, Bóg posłużył się Asyrią jako rózgą swego gniewu przeciwko Izraelowi (Iz 10), podobnie jak później wykorzystał Babilończyków, aby skarcić Judę (Ha 1 – 2), jednak nie omieszkał udzielić surowej nagany obu tym narodom za sposób, w jaki wykonały swoje zadanie. Bóg wypowiedział przeciwko nim serię „biada" (por. np. koniec 2 rozdziału Księgi Habakuka).

Zauważmy, że Lm 3,38 nie mówi o dobru i złu moralnym, ale o niedoli i szczęściu. Nie uznaje też Boga za bezpośredniego sprawcę niedoli, ale zauważa jedynie, że nieszczęścia nie mogą się wydarzyć bez Bożego przyzwolenia. Ci, którzy twierdzą, że to niesprawiedliwe, powinni przeczytać kolejny werset 3,39: „Czemu się skarży człowiek żyjący? Mąż – na [karę za] grzechy?" Jak stwierdza autor Lamentacji: „Nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zgasła" (Lm 3,22). Tak więc sam fakt istnienia Izraelitów był dowodem na to, że Bogu cały czas na nich zależy.

Jednak Bóg odczuwa gniew z powodu ludzkich grzechów. Na przestrzeni dziejów problem gniewu Bożego był tematem ostrej dyskusji. Próbowano w niej rozstrzygnąć kwestię tego, czy Bóg może odczuwać gniew lub cierpieć.

Marcjon, gnostyk z II wieku, twierdził, że Bóg się nie obraża i nigdy nie wpada w gniew, czyli jest istotą całkowicie apatyczną i wolną od wszelkich uczuć. Choć Marcjon został wyłączony z Kościoła, a jego nauki obłożono anatemą w roku 144, nie ustały kontrowersje wokół tego, czy grzech i niesprawiedliwość rodzą w Bogu gniew.

Przyczyną gniewu, według Arystotelesa, jest pragnienie pomszczenia krzywdy, jaką nam zadano. Dlatego gniew zawsze kojarzył się z „przypływem szaleństwa" i brakiem samokontroli. Taka definicja nie pasowała do opisu gniewu Bożego ani sprawiedliwego przeżywania gniewu i dlatego została przez Kościół odrzucona.

Pod koniec III wieku ojciec Kościoła, Laktancjusz, napisał dzieło, uznawane dziś za klasykę, pt. *De Ira Dei*, „O gniewie Boga". Dla Laktancjusza, emocje i namiętności nie są złe same w sobie, jeśli pozostają pod kontrolą. *Złem* natomiast jest sytuacja, gdy człowiek będący świadkiem zła, nie odczuwa wstrętu czy złości z tego powodu. Umiłowanie dobra z definicji pociąga za sobą nienawiść do zła. I odwrotnie: brak nienawiści do zła oznacza brak umiłowania dobra.

Dlatego właśnie stwierdzamy, że gniew Boga nie jest wybuchowy, irracjonalny czy niewytłumaczalny. Jest on w istocie wyrazem niezadowolenia wobec wszelkich przejawów zła i grzechu. W Bogu gniew nigdy nie stanowi siły dominującej czy namiętności; jest jedynie narzędziem Jego woli – narzędziem, które działa sprawnie i uważnie. Niezależnie od tego, czy Bóg posługuje się swoim gniewem, aby nas karać czy po to, aby nas czegoś nauczyć, nigdy nie przestaje nam okazywać swego miłosierdzia (Ps 77,10).

Zobacz również komentarz do 2 Krl 9,6-10; Ps 5,6; 11,5; Iz 45,7.

Księga Ezechiela

14,9 Czy Bóg może kłamać?

Zobacz komentarz do 1 Krl 22,20-22.

18,1-20 Czy należy karać dzieci za grzechy ich rodziców?

Zobacz komentarz do Pwt 24,16; Ez 21,4.

20,25 Prawa, które nie były dobre?

Jak to możliwe, aby prawo Boże mające dawać życie tym, którzy go przestrzegali, zamiast tego było przyczyną ich śmierci? I dlaczego Bóg miałby sam przyznawać, co wydaje się sugerować tekst, że dał Izraelowi prawa, które nie były dla niego dobre i których nie był w stanie przestrzegać?

Próbując wyjaśnić te trudności, niektórzy traktują wypowiedź zawartą w Ez 20,25-26 jako bluźniercze słowa narodu wybranego. Jednak, w tym przypadku widać wyraźnie, że to Bóg przemawia, a nie ludzie. Fragment ten nie jest też nawiązaniem do Ez 20,11, jak uważało wielu egzegetów zarówno w czasach starożytnych, jak i współczesnych. Nie mamy tu także do czynienia z aluzją do pewnych aspektów prawa Mojżeszowego. Można argumentować, że werset ten jest zapowiedzią poglądu głoszonego przez Apostoła Pawła, który w Rz 5,20; 7,13 i Ga 3,19 wyjaśnia, że prawo w sposób nieodłączny prowadzi do śmierci. W istocie jednak stanowisko Pawła jest zupełnie odwrotne: to nieprawda, że Prawo, będące z zasady czymś dobrym, dla niektórych ludzi stało się złem z powodu ich nieposłuszeństwa (Rz 7,13). Poza tym w 20 rozdziale Ezechiela widać wyraźne powtórzenie wypowiedzi zawartej w Kpł 18,5: „Będziecie przestrzegać moich ustaw i moich wyroków. Człowiek, który je wypełnia, żyje dzięki nim. Ja jestem Pan!" Ta sama myśl pojawia się w Ez 20,11.13 oraz 21. Bóg dał ludziom swoje prawa, aby „nimi żyli", a nie po to, aby z ich powodu pomarli.

Dlatego też prawa i ustawy, o których mówi Ez 20,25 nie mogą być częścią prawa Mojżeszowego, na przykład prawa obrzędowego, ani na-

wet częścią gróźb w nim zawartych. Z pewnością przykazania Boże dotyczące obrzędowości były dobre i wiązały się z obietnicami. Natomiast groźby nigdy nie były przez Mojżesza nazywane „prawami" ani „wyrokami".

Ez 20,26 wyjaśnia, o jakie prawa chodzi. Izrael skalał się, przejmując kananejski zwyczaj składania ofiar z pierworodnych dzieci ku czci boga Molocha. Można tu dostrzec swoiste nawiązanie do przykazania z Wj 13,12: „oddasz wszelkie pierwociny łona matki dla Pana i wszelki pierwszy płód bydła, jaki będzie u ciebie". Jednak Izraelici wypaczyli to przykazanie, składając własne dzieci w ofierze Molochowi, zamiast poświęcać je Panu, jak to nakazał czynić. W swej przewrotności Izrael przeinaczył też inne prawo Boże, zawarte w Wj 22,28: „I oddasz Mi twego pierworodnego syna".

W ten sposób Bóg „dopuścił działanie na nich oszustwa" (2 Tes 2,11) i „dozwolił, że czcili wojsko niebieskie" (Dz 7,42). W jakimś sensie wszystko to było przykładem zatwardziałości serca, którego skutkom ulegli ci, którzy nie wyrzekli się bałwochwalstwa. To właśnie z tego powodu werset Ez 20,26 kończy się przerażającym akcentem: „[uczyniłem to] aby obudzić w nich grozę i by tak poznali, że Ja jestem Pan".

W Iz 63,17 naród pyta: „Czemuż, o Panie, dozwalasz nam błądzić z dala od Twoich dróg, tak iż serce nasze staje się nieczułe na bojaźń przed Tobą?" Podobnie, w rozważanym tu fragmencie, autor stwierdza, że Bóg dał Izraelitom ustawy sprowadzające śmierć, ponieważ widział ich wypaczone podejście do Jego praw i przykazań. Aby ukarać ich niewierność, Bóg wydał ich na działanie wpływów, które jedynie przyspieszyły widoczny już proces odchodzenia od prawdy. Izraelici niesłusznie sądzili, że przestrzegają prawa Bożego. W rzeczywistości, w swoim myśleniu tak bardzo sprzeniewierzyli się prawdzie, że nie portrafili już odróżnić prawa Bożego od zasad panujących wśród pogan.

Także w Ez 20,26, gdy Bóg mówi: „Pokalałem ich własnymi ich ofiarami", wydaje się, jakby to sam Bóg pokalał ich, aby w ten sposób szybciej przywrócić ich do stanu duchowej trzeźwości. A zatem w obu przypadkach działanie Boga zmierza do wstrząśnięcia sumieniami zaślepionego ludu. Bóg utożsamia się z narzędziami swego gniewu i opatrznościowymi karami będącymi odpowiedzią na grzechy Izraela. Grzech stał się sam w sobie karą (Ps 81,13; Ez 14,9; Rz 1,24-25).

Nie uwzględniając działania przyczyn drugorzędnych, wiążących się z winą za popełnione zło, autor bezpośrednio przypisuje Bogu to, co zostało przez Niego jedynie dopuszczone. W żadnym wypadku nie ma tu jednak mowy o tym, że to prawo Mojżeszowe było złe lub że nie dało się według niego żyć.

21,4 Kara dla sprawiedliwych i dla przewrotnych?

Jak Bóg mógł tak bezwzględnie sprowadzić karę zarówno na występnych, jak i na sprawiedliwych, jeśli w Ez 18,1-20 stwierdził, że każdy człowiek będzie odpowiadał za własne grzechy? Czy nie brzmi to, jakby Bóg zmienił zdanie?

Ez 18 skupia się na odpowiedzialności człowieka za jego osobistą winę. To jedna strona medalu. Jednak Pismo Święte uwzględnia także rzeczywistość odpowiedzialności zbiorowej, tam gdzie chodzi o skutki grzechów indywidualnych. Przypadek Akana w Joz 7,1-26 to najlepszy przykład solidarności wspólnotowej, ponieważ gdy Akan zgrzeszył, Pismo stwierdza, że zgrzeszył cały Izrael.

Rozumiemy, że jeden zdrajca może sprowadzić poważne kłopoty na całą armię, ale zapominamy, że skutki niektórych grzechów dotykają całych grup, społeczności czy narodów. W przypadku Ez 21, miecz miał przeciąć zarówno występnych, jak i sprawiedliwych. Wiadomo przecież, że w czasie wojny giną nie tylko ludzie źli, ale i dobrzy. To nie oznacza jednak, że każdy jest winny; śmierć jest w tym przypadku skutkiem, który dotyka wszystkich.

Głównym celem Ezechiela było poruszenie grzeszników, którzy chełpili się swoim poczuciem bezpieczeństwa; nie należy jednak sądzić, że rozróżnienie między ludźmi sprawiedliwymi a występnymi przestało obowiązywać. Bynajmniej. Nie zmieniało to faktu, że miecz nie zostanie schowany do pochwy, póki nie spełni się wszystko, co zostało zapowiedziane. To występni byli winni, ale wielu innych, w tym również sprawiedliwych, miało cierpieć z powodu grzechów popełnionych przez ludzi niegodziwych.

Zobacz również komentarz do Joz 7,1.10-11.

28,11-19 Król Tyru czy szatan?

Czy to po prostu przykład śmiałego, przesadzonego języka metaforycznego, służącego do opisu króla Tyru, czy może raczej alegoria? A może fragment ten należy rozumieć jako bezpośrednią wypowiedź na temat szatana? Jeśli ta ostatnia opcja jest słuszna, dlaczego adresatem tego tekstu jest król Tyru?

Inspiracją warstwy terminologicznej i metaforycznej przytoczonego tekstu jest historyczny upadek szatana, którego Pismo Święte wprawdzie nie opisuje bezpośrednio, ale do którego wielokrotnie nawiązuje w formie aluzji, czego przykładem jest Iz 14. Strącenie szatana do otchłani, które prawdopodobnie nastąpiło jeszcze przed początkiem dziejów, stanowi pierwowzór upadku króla Tyru, podobnie jak w przypadku króla Babilonu.

Jednak zgodnie z koncepcją eschatologii prorockiej, w ramach której zarówno bliska, jak i odległa przyszłość zlewają się w całość, tworząc jeden horyzont zdarzeń, również upadek króla Tyru jest jedynie drobną zapowiedzią upadku szatana na końcu czasów.

Król Tyru został porównany do Złego, który żył w Bożym ogrodzie w Edenie. Jednak ten wywyższony ponad inne istoty niebieskie anioł popadł w pychę i utracił swoją pozycję w niebie. Podobnie król Tyru już niedługo utraci swoje stanowisko z tego samego powodu: wywyższył się ponad Boga. W ten sposób powstaje wrażenie, że opis na przemian odnosi się raz do króla Tyru a raz do samego szatana; tę samą płynność języka można dostrzec w innych fragmentach, gdzie bliskie wypełnienie się proroctw nie wyczerpuje pełni znaczeń zawartych w języku, które odnoszą się do ich ostatecznego spełnienia na końcu czasów.

Choć Pismo Święte nie zawsze nazywa po imieniu prawdziwego inspiratora działań, jakie podejmują nieprzyjaciele Boga, w tym wypadku jest nim niewątpliwie szatan. To jego ostatecznie pochłonie ogień sądu Bożego, wprawiając w osłupienie narody, którego go znały; podobny los stanie się udziałem Tyru, gdy spadnie na nich ogień sądu Bożego poprzedzający ostateczną rozprawę z ich głównym władcą i inspiratorem.

Zobacz również komentarz do Iz 14,12-14.

37,1-14 Kim jest Duch Święty w Starym Testamencie?

Zobacz komentarz do Ps 51,13-14.

38,1-2 Kim jest Gog i co to jest Magog?

Kim jest Gog? I gdzie leży kraj Magog? Gdzie znajduje się kraj Meszek i Tubal? Czy te nazwy miejsc lub osób mają jakiś związek z wydarzeniami, jakie mają się dokonać na końcu czasów? Jeśli tak, co to za wydarzenia?

Gog jest nazwany księciem kraju Meszek i Tubal, prowincji leżących w Azji Mniejszej. Jednak obszar geograficzny, jaki mogły zajmować te kraje odpowiadałby dzisiejszym terenom części Iranu, całej Turcji i południowych krajów należących do Wspólnoty Niepodległych Państw (byłego ZSRR).

Kim jednak jest sam Gog? Położenie sojuszników Goga nie pomaga określić, o kogo chodzi.

Ciekawą sugestią jest hipoteza zakładająca, że imię to jest kryptogramem oznaczającym Babel lub Babilon[1], ponieważ Babilon nie był wymieniony na liście narodów, przeciw którym skierowane były proroctwa w Ez 25,1 - 32,32. To dość dziwne pominięcie, biorąc pod uwagę fakt, że w owym czasie Babilon okupował królestwo Judy. Z jakiej racji Ezechiel miałby pomijać naród, o którym wszyscy wówczas myśleli? Wydaje się więc, że utożsamienie Goga lub Magoga z Babilonem to prawdopodobne wyjaśnienie.

Kiedy dzieją się opisane tu wydarzenia? Żadne z nich nie wydarzyło się w historii. Wszelkie poglądy zakładające, że przedstawione w rozdziałach 33 - 48 wydarzenia należy traktować w sensie alegorycznym lub duchowym pozostawiają niewyjaśnioną kwestię obecności dużej ilości szczegółów. Akcja tych rozdziałów rozgrywa się w czasach ostatecznych, gdy Bóg kończy walkę ze złem, kładąc kres przewrotności obecnego wieku, po czym następuje pokój, sprawiedliwość i panowanie Bożej obecności, jakiej jeszcze nie było.

W tekście znajduje się kilka wypowiedzi mówiących o tym, co czeka Goga, wroga Izraela: (1) Pan poprowadzi Goga i jego sprzymierzeńców do walki przeciwko Izraelowi (Ez 38,1-9 por. Ap 16,13-14; 20,7-8); (2) Gog najedzie Izrael (Ez 38,10-13); (3) Gog najedzie Izrael od północy (Ez 38,14-16); (4) Bóg sprowadzi straszną karę na Goga (Ez 38,17-23); (5) zbieranie łupów zajmie siedem lat, a grzebanie poległych z armii Goga siedem miesięcy (Ez 39,1-16); (6) Gog stanie się żerem dla ptaków i zwierząt w czasie uczty (Ez 39,17-24); (7) tak zakończy się Boży sąd i zbawienie i nastąpi przywrócenie Izraela (Ez 39,25-29).

Rozdziały Ez 38 - 39 opisują jeden z najstraszniejszych konfliktów przedstawionych w proroctwach apokaliptycznych. Mowa w nich jest o nieuniknionym sądzie Bożym, który ma nadejść na końcu czasów, kiedy to siły zła zostaną całkowicie zniszczone. Dawniejsze interpretacje, zgodnie z którymi miał to być obraz Związku Radzieckiego, nigdy nie zostały potwierdzone na gruncie językowym, choć całkiem możliwe, że tekst odnosi się przynajmniej do południowych terenów republik dzisiejszej Wspólnoty Niepodległych Państw. Prawdziwa tożsamość uczestników tego konfliktu pozostaje nieznana.

Historia jest ostatecznym interpretatorem proroctw, jak bowiem powiedział Jezus: „Już teraz, zanim się to stanie, mówię wam, abyście, gdy się stanie, uwierzyli, że JA JESTEM" (J 13,19). Ostatecznie proroctwa pokazują, że to Chrystus miał rację, a nie my czy nasze wykresy!

---

[1] Przypuszczam, że musiałaby to być dziwna odmiana szyfru „AtBasz", gdzie, zamiast zastępowania liter leżących w danej odległości od początku alfabetu literami położonymi w takiej samej odległości od końca, do utworzenia słowa „Magog" należałoby się znowu posłużyć alfabetem podzielonym na pół, jednak literze leżącej w pierwszej połówce odpowiadałaby litera znajdująca się bezpośrednio po prawej stronie, a literze z drugiej połówki, litera leżąca bezpośrednio po lewej, czyli m=l; g[gimel]=b; g=b. Następnie słowo trzeba odwrócić, otrzymując Bbl, tzn. Babel. Jest to możliwe, ale bardzo dziwne.

Księga Daniela

1,17 - 2,23 Czy astrologia jest zgodna z Pismem Świętym?

Zobacz komentarz do Mt 2,1-2.

7,9 Czy Daniel widział Boga?

Zobacz komentarz do Wj 33,18-23.

9,24-27 Proroctwo na temat Chrystusa?

Czy proroctwo Daniela faktycznie dotyczyło przyjścia „Pomazańca", to znaczy Mesjasza, czy może dokonano mylnej interpretacji? Czy tekst mówi o jednym Mesjaszu, który ma nadejść po 7 tygodniach lat, czyli po 49 latach, oraz o kolejnym Mesjaszu spodziewanym po 62 tygodniach lat, czyli po 434 latach? Jeśli faktycznie mowa jest o dwóch Mesjaszach, oznaczałoby to, że tekst został zmanipulowany w taki sposób, aby wyglądało, iż chodzi tylko o jednego Mesjasza, który pojawił się po 69 tygodniach lat, czyli po 483 latach od wydania dekretu zezwalającego na odbudowę świątyni i powrót do Jerozolimy. W takim przypadku, nie mogłoby to być proroctwo o Jezusie.

Wg Biblii Poznańskiej fragment ten brzmi następująco:

> Wiedz i zrozum: Od wyjścia nakazu, aby przywrócić i odbudować Jerozolimę, do [ukazania się] pomazańca-księcia, siedem tygodni. Po upływie sześćdziesięciu dwóch tygodni zostaną znów odbudowane plac i rów, ale w czasach ucisku. Po upływie sześćdziesięciu dwóch tygodni pomazaniec zostanie stracony i nie będzie miał [następcy]. Miasto i sanktuarium zniszczy naród księcia, który przyjdzie, a dokona się to pośród powodzi (Dn 9,25-26).

Powodem, dla którego w powyższym tłumaczeniu przyjście „pomazańca-księcia" (hebr. *māšîaḥ nāḡîḏ*) wyznacza koniec okresu „siedmiu tygodni" jest fakt, że w tekście hebrajskim na końcu tego zdania występuje znak *athnach*, czasami

oznaczający pauzę logiczną[1]. Jednak ani przecinek, ani znak *athnach* same w sobie nie są wystarczającym powodem, który koniecznie prowadziłby do wniosku, że zamiarem Daniela była pauza logiczna radykalnie oddzielająca 7 tygodni od 62 tygodni, tym samym sugerująca, że chodzi o dwa przyjścia Mesjasza: jedno po 49 latach, a drugie po 434 latach[2]. Oczywiście zawsze istnieje możliwość, że błąd popełnili masoreci, żydowscy kopiści Pisma Świętego z VI wieku, zajmujący się uzupełnianiem istniejącego tekstu spółgłoskowego brakującymi samogłoskami oraz akcentami, które czasami pełnią rolę interpunkcji. Jeśli jednak zachowamy masorecki znak *athnach*, nie musi on koniecznie oznaczać pauzy logicznej, tak jak w powyższym tłumaczeniu, ale może służyć podkreśleniu różnicy pomiędzy okresem 7 tygodni lat a okresem 62 tygodni lat. Chodzi o to, że radykalne oddzielenie obu okresów, zakładające obecność dwóch Mesjaszów nie jest zgodne z kontekstem. Dlatego należy uznać, że w tekście mowa jest tylko o jednym Pomazańcu.

Po co jednak Daniel w ogóle wyróżnia te dwa okresy o określonej liczbie tygodni? W owym czasie Daniel zajmował się studiowaniem pism proroka Jeremiasza (Dn 9,2) i zdał sobie sprawę, że przewidziany przez proroka okres 70-letniej niewoli babilońskiej jest bliski końca. Pewnego razu podczas modlitwy, gdy Daniel wyznawał swoje grzechy i grzechy swojego narodu, Bóg odpowiedział na jego zapytanie co do rzeczy przyszłych. Dla narodu i miasta świętego miało nastać kolejne 70 tygodni („siódemek"), w czasie których mieli dokonać 6 następujących rzeczy: (1) „położyć kres nieprawości", (2) „grzech obłożyć pieczęcią", (3) „odpokutować występek", (4) „wprowadzić wieczną sprawiedliwość", (5) „przypieczętować widzenie i proroka" oraz (6) „namaścić to, co najświętsze" (Dn 9,24). W zadaniu tym zawiera się wszystko, począwszy od czasów Daniela aż do nastania królestwa wiecznego. Cóż za maksymalistyczny plan!

Ale najpierw musi wypełnić się okres 70 tygodni lat. Naród hebrajski przywykł do rachuby czasu opartego na liczbie siedem, ponieważ na niej opierał się cały cykl szabatowy. Dlatego też interpretacja tygodnia („siódemki") jako siedmiu lat nie była niczym niezwykłym dla ówczesnych słuchaczy. Jednak okres 70 tygodni lat był podzielony na 3 części: (1) pierwsze siedem tygodni lat było przeznaczone na odbudowę Jerozolimy, która zakończyła się 49 lat po ogłoszeniu dekretu; (2) po kolejnych 62 tygodniach lat miał nadejść czas przyjścia pomazańca-księcia; (3) pozostały jeden tydzień jest dopełnieniem 70 tygodni, które Bóg zapowiedział Danielowi.

Podczas, gdy pierwsze dwa okresy wydają się tworzyć ciągłość dającą w sumie liczbę 69 (7+62), Dn 9,26 opisuje przerwę, która ma nastąpić po pierwszych 69 tygodniach. W tym czasie, Mesjasz zostanie „zgładzony" – jest to nawiązanie do śmierci Mesjasza ok. roku 30 po Chr., a miasto i świątynia zostaną zniszczone – mamy tu zapowiedź zniszczenia Jerozolimy przez Rzymian w roku 70. Biorąc po uwagę różnicę 40 lat dzielącą te dwa wydarzenia, można uznać, że ostatni tydzień (7 lat) z zapowiedzianych 70 nie ma nastąpić bezpośrednio po pierwszych 69 tygodniach.

Pozostaje pytanie, kiedy wydane zostały „dekret" albo „słowo" dotyczące powrotu i odbudowy Jerozolimy, wyznaczający *terminus a quo*, czyli punkt wyjścia dla proroctwa. Proponowano w tym względzie trzy różne daty, spośród których trzecia zdobyła stosunkowo najwięcej poparcia. Pierwsza hipoteza zakłada, że chodzi o dekret Cyrusa z 538/537 roku przed Chr. (Ezd 1,2-4; 6,3-5). Zgodnie z drugą propozycją, był to dekret Artakserksesa wydany w roku 458 przed Chr., gdy Ezdrasz powrócił do Jerozolimy (Ezd 7,11-26). Według trzeciej koncepcji, mowa tu

[1] Pauza logiczna to koniec wyrażonej myśli lub koncepcji logicznej (przyp. red.).

[2] Na przykład w Biblii Tysiąclecia i w Biblii Warszawskiej te dwa okresy są złączone: „siedem tygodni i sześćdziesiąt dwa tygodnie" (przyp. tłum.).

o innym dekrecie tego samego Artakserksesa, ogłoszonym w roku 445, gdy powrócił Nehemiasz. Ponieważ to Nehemiasz odbudował mury, podczas gdy dekret Cyrusa dotyczył odbudowy świątyni, a Ezdrasz skupił się na odnowie kultu w świątyni, wydaje się, że najlepszą datą *terminus a quo* jest rok 445 przed Chr.

Terminus ad quem (punkt kończący) pierwszych 69 tygodni lat sytuuje się zwykle za życia Mesjasza; niektórzy opowiadają się raczej za datą urodzenia (5/4 r. przed Chr.), inni za punkt ten uznają początek działalności publicznej w momencie chrztu (26/27 r. po Chr.) a jeszcze inni, Jego triumfalny wjazd do Jerozolimy (30 r. po Chr.).

Czy zatem przytoczone tu proroctwo można uznać za dokładną zapowiedź nadejścia Mesjasza przekazaną Danielowi w VI wieku przed Chr.? Jak najbardziej. Stwierdza ona zgodnie z prawdą, że nadejdzie Mesjasz władca, który poniesie śmierć. Niektórzy twierdzili, że podanie dokładnej daty ogłoszenia królestwa Mesjasza było możliwe przy założeniu, że „prorocki rok" składał się z 360 dni (a nie z 365 ¼ dnia, jak w roku słonecznym). Takie założenie opiera się na fakcie, że w czasie potopu za dni Noego, okres 150 dni równał się 5 miesiącom. Takie szacunki nie są jednak konieczne. Wystarczy policzyć, że od ogłoszenia dekretu w roku 445 przed Chr. do ukrzyżowania Chrystusa w latach 30-33 po Chr. upłynęły około 483 lata (69 × 7).

11,29-35 Antioch czy antychryst?

Zobacz komentarz do Iz 14,12-14.

12,8-10 Czy proroctwa były zrozumiałe?

Wysuwano twierdzenia, że prorocy będący autorami tekstów Pisma Świętego często nie rozumieli tego, co pisali. Wyraźne słowa Daniela: „usłyszałem, lecz nie zrozumiałem" wykorzystuje się jako dowód na poparcie tezy, że prorocy „mówili na wyrost".

Jednak taki wniosek jest zbytnim uproszczeniem. Pomija on jedną zasadniczą kwestię: czego właściwie Daniel nie rozumiał? Czy chodziło o sens jego pism?

Bynajmniej! Niezrozumiałe słowa nie pochodziły od niego, ale zostały wypowiedziane przez anioła, który do niego przemawiał (Dn 12,7). Poza tym, słowa anioła nigdy nie zostały wyjaśnione. Miały pozostać „ukryte i obłożone pieczęciami aż do końca czasu". To wyrażenie przywodzi na myśl słowa z Iz 8,16: „Zamykam świadectwo i pieczętuję pouczenie". W obu tych tekstach, „zapieczętowanie" świadectwa wyraża *pewność* zawartych w nich proroctw, nie zaś enigmatyczność, jaką stanowią dla proroka, któremu zostały objawione.

W tym przypadku pytanie Daniela dotyczyło czasu: „Jaki będzie ostateczny koniec tego wszystkiego?" Daniel chciał wiedzieć, jak będzie wyglądała sytuacja na końcu „czasu, czasów i połowy [czasu]" (Dn 12,7). Jednak na to pytanie, jak i na większość pytań dotyczących czasu, jakie nasuwają się w związku z tym proroctwem, Bóg nie udziela dalszych wyjaśnień. Nawet Syn Człowieczy nie znal czasu swego Powtórnego Przyjścia.

Niemożliwość poznania szczegółów czasowych proroctwa nie może być podstawą do twierdzenia, że „prorocy pisali na wyrost". Niestety ta kontrowersyjna zasada zyskała dużą popularność. Narzuca się oczywista riposta: „W jakim sensie na wyrost?" Skoro to Bóg objawił wszystko, co można określić mianem Pisma Świętego, to jak można mówić, że zawarta w nim prawda objawiona jest „na wyrost" w stosunku do wiedzy Bożej? Jeśli natomiast wyrażenie to miałoby się odnosić do faktu, że czasami autorzy natchnieni zapisywali rzeczy, o których nie mieli żadnego pojęcia, takie twierdzenie o automatycznym czy też mechanicznym pisaniu należałoby najpierw udowodnić. Jedynymi przykładami tego typu tekstów w Piśmie Świętym są Dzie-

sięcioro Przykazań i napis na ścianie podczas uczty Baltazara (Belszazara) opisany w Księdze Daniela. Jednak te dwa przypadki trudno uznać za reprezentatywne dla innych tekstów.

Ponieważ „zapieczętowanie" proroctwa jest oznaką jego pewności, a nie tajemniczości, Daniel był czasami przytłoczony treścią swoich proroctw. W jednym przypadku przez wiele dni leżał złożony niemocą (Dn 8,27).

Można więc wyciągnąć wniosek, że Daniel znał wszystkie aspekty objawionych mu proroctw z wyjątkiem dwóch: (1) kwestię czasu (zastrzeżenie to dotyczy także nas, ludzi współczesnych, jak podkreśla 1 P 1,10-12) oraz (2) dodatkowe informacje wykraczające poza to, co zostało mu objawione. Żaden prorok nie twierdził, że jest wszechwiedzący, a jedynie, że posiada prawdziwą, przekazaną przez Boga wiedzę na temat jakiegoś istotnego zagadnienia.

Trzeba oczywiście przyznać, że dziś jesteśmy w stanie lepiej niż prorocy zrozumieć *implikacje* proroctw, ponieważ możemy dostrzec, w jaki sposób różnorodne wątki obecne w historii i proroctwach łączą się ze sobą. Przypomina to sytuację, w której jedna osoba dokładnie opisuje jakiś kraj, w którym nigdy jeszcze nie była, podczas gdy druga osoba, poza możliwością czytania tego opisu, osobiście zwiedza tenże kraj. Tym niemniej, nasza przewaga historyczna w niczym nie umniejsza wartości oryginalnego wkładu, jaki wnieśli w nasze poznanie ziemscy rzecznicy Boga.

Księga Ozeasza

1,2-3 Poślubić nierządnicę?

Gdybyśmy mieli potraktować ten tekst dosłownie, musielibyśmy uznać, że Bóg nakazuje uczynić coś, czego wcześniej zakazał. Wj 20,14 wyraźnie zakazuje cudzołóstwa. Poza tym, Bóg zakazał kapłanom poślubiania nierządnic w Kpł 21,7. Jeśli taka była wola Boża w przypadku kapłanów, Jego wola w odniesieniu do proroków nie mogła być mniej wymagającą.

Dlatego szokują nas słowa skierowane do Ozeasza, w których Bóg nakazuje mu „Idź, a weź za żonę kobietę, co uprawia nierząd". Czy faktycznie należy tę wypowiedź rozumieć dosłownie?

Trzeba tu zwrócić uwagę na kilka spraw. Pierwszą z nich jest kwestia stylu pisarskiego Ozeasza, który był dość dosadny i lakoniczny. Co więcej, styl Ozeasza jest miejscami tak zwięzły i eliptyczny, że w kilku przypadkach ociera się o niejasność, ponieważ wiele aluzji jest nieuchwytnych dla czytelników nieobeznanych z ówczesnymi realiami.

Po drugie, Ozeasz najwyraźniej napisał ten tekst wiele lat po wydarzeniach, które przedstawia. Zdanie „Gdy rozpoczął Pan przemawiać do Ozeasza" odnosi się do czasu, kiedy prorok rozpoczął swoją działalność. Ta zagadkowa wzmianka sugeruje, że przytoczona w tekście historia opiera się na proroctwie, w którym prorok być może odnosi się do tego, czym owa kobieta stanie się w przyszłości – sam Ozeasz tego nie wie, fakt ten jednak jest wiadomy Bogu, w Jego wszechwiedzy. Ta teza nie jest tak bezpodstawna, jak może się z pozoru wydawać, co spróbujemy udowodnić w dalszej części.

Trzeba podkreślić, że wydarzenia tu opisane faktycznie miały miejsce i nie są jedynie wizją wewnętrzną czy też alegorią, jak twierdziło wielu egzegetów. Uznanie tych wydarzeń za należące do świata snu lub traktowanie ich jedynie w sensie alegorycznym i tak nie usunęłoby problemu moralnego, jaki wiąże się z tego rodzaju nakazem wydanym przez Boga.

Twierdzę, że Bóg kazał Ozeaszowi poślubić Gomer, ale wówczas nie była ona jeszcze nierządnicą. Tym, co przemawia za taką interpretacją jest zastosowana tu figura retoryczna zwana sprzężeniem (gr. *zeugma*), polegająca na użyciu

jednego czasownika w odniesieniu do dwóch dopełnień, z których tylko jedno ma gramatyczny związek z czasownikiem. W tym przypadku zeugma dotyczy czasowników *idź, weź sobie*, tworzących razem hebrajski idiom, który oznacza „poślubić" (Rdz 4,19; 6,2; 19,14; Wj 21,10; 34,16; 1 Sm 25,43). Choć słowa te odnoszą się tylko do Gomer, zdanie to łączy je również z rzeczownikiem „dzieci". Mamy tu do czynienia z elipsą (opuszczeniem) trzeciego czasownika, który normalnie poprzedzałby rzeczownik: „i *spłódź* dzieci". A zatem dzieciom przypisane jest to samo pogardliwe określenie (tzn. „dzieci nierządu"), najwyraźniej piętnujące je z powodu niechlubnej reputacji ich matki.

Sam fakt, że Gomer „urodziła *mu* syna" dowodzi, że najstarsze dziecko nie urodziło się z nierządu z nieznanym ojcem na skutek rozwiązłości Gomer (Oz 1,3). Tekst nie mówi natomiast, tak jak w przypadku pierwszego dziecka, że Gomer urodziła kolejne dwoje dzieci „jemu". Ponieważ jednak Ozeasz nadaje im imiona, co było normalnie zadaniem ojca, można bezpiecznie założyć, że one również były jego dziećmi. Z tego wynika, że określenie „dzieci nierządu" zostało im nadane nie dlatego, że były owocem cudzołóstwa, ale ze względu na późniejsze prowadzenie się ich matki.

A co z określeniem nadanym jako Gomer? Czy słowo to oznacza, że była ona prostytutką? Niekoniecznie. Użyty w tekście hebrajskim wyraz ma zbyt wąski zakres znaczeniowy, aby tak było. W takim przypadku należałoby się spodziewać słowa *zônâh*, wyraźnie sugerującego taką interpretację. Zamiast niego, pojawia się wyraz *ᶻᵉnûnîm*, będący liczbą mnogą tego samego słowa, które w tej postaci odnosi się do charakteru osoby a nie do jej zachowania.

Ta abstrakcyjna forma liczby mnogiej jest tak charakterystyczna, że może służyć do opisania cechy charakteru widocznej jeszcze przed zawarciem małżeństwa, jednak nieujawnionej w rzeczywistych aktach niewierności. Według tej interpretacji, Pan nakazał Ozeaszowi poślubić kobietę o skłonnościach do rozwiązłości. Oczywiście Gomer reprezentowała cały Izrael, który często przedstawiany był jako czysty na początku znajomości z Bogiem, choć przepełniony pragnieniem oddania się duchowej prostutucji. To wyjaśniałoby również użycie wyrażenia „dzieci nierządu", które onaczałoby raczej odstępstwo Izraela od Boga, a nie jego rozwiązłość seksualną.

Ten rodzaj konstrukcji, w ramach której skutek traktowany jest jak cel, występuje w innych pismach Izraela. Na przykład w Iz 6,9-12, wydaje się, że Izajasz musi głosić swoje orędzie, aby zaślepić oczy ludu i znieczulić jego uszy, jednak w istocie mowa tu raczej o skutku, a nie o celu głoszenia, jak wyjaśnił to później sam Jezus i Apostołowie.

Można zatem wyciągnąć wniosek, że dzieci Ozeasza nie urodziły się z nierządu i że początkowo Ozeasz nie zdawał sobie sprawy z tego, co Bóg dostrzegł w sercu Gomer, a mianowicie, jej skłonność do rozwiązłości i cudzołóstwa.

Mówiąc o tej samej kobiecie, Bóg powiedział Ozeaszowi: „Idź znowu i miłuj [tę] niewiastę" (Oz 3,1 Biblia Poznańska) (w języku hebrajskim wyraz „znowu" łączy się ze słowem „idź", zgodnie ze starożytną interpunkcją tekstu masoreckiego, a nie z czasownikiem „Pan rzekł"). To dlatego Księga Ozeasza została nazwana starotestamentową Ewangelią wg św. Jana i uznana za księgę, która pokazuje serce i świętość Boga. Niewierni Izraelici byli tak niegodni i nikczemni jak Gomer.

Podsumowując, przytoczony tu fragment należy rozumieć jako stwierdzenie złożone. Zawiera ono bowiem zarówno pierwotne polecenie jak i dodatkowy komentarz wyrażający późniejszy punkt widzenia. Dla odróżnienia obu części w wersecie, komentarze zostały ujęte w nawiasy kwadratowe aby pokazać, że dodatki te nie były, w sensie technicznym, częścią pierwotnego nakazu, ale później okazały się częścią Bożego zamysłu, w ramach którego Bóg wybrał żonę dla Ozeasza i pozwolił mu przejść przez takie cięż-

kie doświadczenie. Werset ten można więc przedstawić następująco: „idź, weź sobie [rozwiązłą] żonę i [spłódź] dzieci [nierządu, ponieważ kraj jest winny najbardziej niegodziwego cudzołóstwa polegającego na odejściu od Pana]". Tak więc wcześniejszy nakaz Boży został przez Ozeasza połączony z późniejszą świadomością moralnych upadków jego żony. Razem, słowo i czyn, były znakiem tego, że Bóg powołując Ozeasza do swej służby, upomina się o całe jego życie.

1,4 Czy Jehu został ukarany za zrobienie tego, co mu kazano?

Zobacz komentarz do 2 Krl 9,6-10.

6,6 Czy Bóg pragnie ofiar?

Zobacz komentarz do Ps 51,18-19.21.

11,8-9 Litość wobec Efraima

Rzeczą zaskakującą w tym fragmencie jest niechęć Boga do porzucenia 10 pokoleń północnych. Choć sąd Boży dokonał się już w przeszłości (w postaci zniszczenia pięciu miast na równinie - Sodomy, Gomory, Admy, Seboim i Soby), tym razem Bóg najwyraźniej nie zamierza postąpić z podobną surowością. Powstaje pytanie: dlaczego? Co sprawiło, że Bóg zmienił swoją postawę? - albowiem niewątpliwie to właśnie zrobił, postanawiając nie zsyłać kary, na którą Efraim tak bardzo zasłużył.

Liczne teksty Pięcioksięgu zapowiadają, że skutkiem wszelkich przejawów trwałego nieposłuszeństwa będzie śmierć i zniszczenie. Kpł 26,38 ostrzega: „Zginiecie między narodami, pochłonie was ziemia nieprzyjacielska", a kolejny werset dodaje: „A ci, którzy pozostaną z was, zgniją".... „Zostaniecie wytraceni z powierzchni ziemi" (Pwt 4,26). Bóg zapowiada, że Izrael „zostanie zniszczony i szybko zginie" (Pwt 28,20-22 Biblia Poznańska). Tkwiących w nieustannym nieposłuszeństwie czeka śmierć (Pwt 30,19) a Bóg „wygubi ich pamięć u ludzi" (Pwt 32,26).

W świetle tak poważnych gróźb, pełne łaskawości słowa u Ozeasza są zupełnym zaskoczeniem. Jak można pogodzić tę jawną sprzeczność?

Ta nagła zmiana jest znakiem nowej nadziei dla Izraela. Istnieją dwie główne przyczyny zmiany tonu, gdzie w miejsce zapowiedzi kary pojawia się obietnica nadziei: (1) Izrael poniesie pełną karę za swoją niewierność i pójdzie na wygnanie w czasie podboju asyryjskiego; (2) charakter Boga, jak dwie strony monety, ma dwa oblicza: sprawiedliwość i miłosierdzie.

W swej wolności, Bóg postanowił okazać Izraelowi znajdującemu się na wygnaniu swoją łaskawość i miłosierdzie. Bóg nie jest jak człowiek, którego uczucia zmieniają się w zależności od okoliczności i który w gniewie potrafi szukać zemsty, a nie sprawiedliwości. Jest Bogiem, a nie człowiekiem. Jest Święty i dlatego całkowicie różny od wszystkiego, co omylne, nieprzewidywalne, chwiejne i chwilowe. To właśnie Jego świętość odróżnia Go od ludzi, szczególnie w Jego sposobie myślenia i postępowania.

We fragmencie tym upór Efraima i jego samolubny bunt wyraźnie różni się od świętości i łaskawości Jahwe. Ponieważ Bóg słusznie ukarał Izraela za jego grzech, teraz postanowił okazać mu swoje miłosierdzie i troskę, aby oszczędzić Izraelitów zamiast ich wyniszczyć. Choć zasłużyli na los Admy i Seboim, Bóg chce ich przyprowadzić z niewoli do ojczyzny, tak jak obiecał to przed wiekami patriarchom. Drogi Boże nie są drogami Izraela. Łaska potrafi zmyć niegodziwe skutki grzechu. Bóg pragnie uratować Izraela pomimo ich niegodziwości.

Groźby zawarte w Pwt 4 i 30 oraz Kpł 26 miały zawsze dwa oblicza. Z jednej strony zapowiadały karę w przypadku nasilenia się grzechu, z drugiej, dawały Bogu możliwość odnowienia

przymierza ze stroną, która je złamała, ponieważ przymierze miało charakter umowy jednostronnej, w ramach której Bóg zobowiązywał się dotrzymać jej postanowień, podczas gdy ludzie nie musieli przyjmować na siebie takiego zobowiązania. Ponieważ Bóg ukarał już grzech tych, którzy dopuścili się nieposłuszeństwa, mógł teraz okazać swoje miłosierdzie nowemu pokoleniu.

Omawiany tekst to jeden z tych fragmentów biblijnych, które w sposób niezwykle wyraźny ukazują charakter i motywy Bożego działania. Serce Boga wzrusza się (Oz 11,8) na myśl o tym, jak samotny, zdesperowany i biedny jest Jego lud na wygnaniu. Dlatego Bóg odsunie karę przez wzgląd na swoje imię.

Z powodu tego objawienia fragment ten należy do najwspanialszych tekstów o miłosierdziu, miłości i współczuciu Boga. Tam, gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska Boża, przezwyciężając nawet brzydotę i niegodziwość odbiorców tej łaski.

12,3-4 Z kim zmagał się Jakub?

Zobacz komentarz do Rdz 32,23-32.

13,14 Czy śmierć została pokonana?

Albo powyższy cytat to jedno z najwspanialszych wyznań triumfu nad śmiercią w Starym Testamencie, albo też mówi on o wydaniu bezbronnych na łup śmierci. Która interpretacja jest właściwa: ta pierwsza, za którą stoi długa tradycja tłumaczeń, sięgająca aż do Septuaginty, czy ta druga, widoczna w przekładach współczesnych: „Czy mam ich od śmierci wybawić? Gdzie twa zaraza, o Śmierci" (Biblia Tysiąclecia); „Mamże ich od śmierci wykupić? O, śmierci, gdzież są twoje plagi" (Biblia Warszawska); „Czy mam ich uwolnić od śmierci? Gdzież więc jest twa zaraza, o śmierci?" (Biblia Warszawsko-Praska).

Pierwsza część wersetu nie posiada znaku zapytania i dlatego, moim zdaniem, stanowi ona jedną z najpiękniejszych obietnic ewangelicznych w Starym Testamencie[1]. Tym, który przemawia w Oz 13,4-11 jest Bóg, nie Ozeasz. Nasz Pan stwierdza, że wykupi Izraela z mocy śmierci i Szeolu. „Wykupić" oznacza uiścić okup za wolność osoby, dokonując zapłaty określonej ceny za wyzwolenie. Otwierający dwuwiersz stanowi śmiałe wyzwanie, zawierające wyraźną obietnicę. Nasz Pan wybawi ludzkość, wypełniając prawo (Mt 3,15), gładząc grzech (J 1,29) i biorąc na siebie kary należne ludzkości za grzech (J 3,16).

Jak więc należałoby przetłumaczyć wspomniany werset? „*Gdzie* (...) o śmierci? *Gdzie* (...) Szeolu?" czy też raczej: „*Będę* śmiercią twoją, o śmierci! Ukąszeniem twojem *będę*, o piekło"?[2] Normalnie, tłumaczenie, które oznacza pozwolenie, tak jak w przypadku „Ja będę", występuje wyłącznie z zaimkami drugiej i trzeciej osoby (*ty* oraz *on/ona*); jednak w wyjątkowych przypadkach spotyka się hebrajskie formy pierwszoosobowe trybu rozkazująco-życzącego.

Jednak to samo słowo występujące w Oz 13,10 zostało przetłumaczone jako „gdzież". Wydawać by się mogło, że to przesądza sprawę, pomimo tego, iż w tym samym wyrażeniu znajduje się jeszcze dodatkowy przysłówek. Forma ta jest prawdopodobnie odzwierciedleniem specyficznego dialektu północnego, którym posługiwał się Ozeasz.

Niektórzy wysuwają zarzut, iż obietnica odkupienia nie pasuje do gróźb zapowiadanych w Oz 13,7-13 a następnie powtórzonych w Oz 13,15-16. Innymi słowy, jej bezpośredni kontekst stanowią klątwy i kary.

Nasuwa się oczywista odpowiedź, że z tą samą sytuacją mamy do czynienia w Rdz 3,15. Także i w tym wypadku obietnica znajduje się

[1] Tak jak w przekładzie Biblii Poznańskiej: „Ja wybawię ich z mocy Szeolu, ocalę od śmierci!" (przyp. tłum.).
[2] Przekład Jakuba Wujka (przyp. tłum.).

w sąsiedztwie klątw rzuconych na kobietę, węża, mężczyznę i ziemię (Rdz 3,8-14.16-19). Bóg często rozświetla słowem nadziei nawet najciemniejsze chwile ludzkości i najbardziej zasłużone kary.

Dlatego ostatnią część Oz 13,14 najlepiej przetłumaczyć jako pytające naigrywanie się ze śmierci. Tymi samymi słowami posłuży się w 1 Liście do Koryntian Apostoł Paweł (1 Kor 15,55). Te drwiące pytania stanowią jedynie powtórzenie myśli wyrażonej w formie twierdzącej w części pierwszej: Bóg może wykupić i faktycznie wybawi ludzi z mocy Szeolu. On potrafi ich wyzwolić nawet wtedy, gdy śmierć dokona swego zabójczego dzieła. Nic więc dziwnego, że prorok wydaje okrzyk triumfalnej radości w słowach, które dziś można by sparafrazować następująco: „No dalej, śmierci, zobaczmy, na co cię stać! No dalej, Szeolu, podnieś ręce i walcz!"

To stwierdzenie jest tak pełne zdecydowanej pewności, że nawet Bóg nie widzi powodu ani możliwości, aby zmienić swoje zamiary w tej kwestii. Nie będzie żałował swej decyzji, jak stwierdza werset 14, ponieważ jak powiedział, tak się stanie.

Zobacz również komentarz do Rdz 5,23-24; 25,8; 2 Sm 12,21-23; Hi 19,23-27; Koh 3,19-21.

Księga Joela

1,15 Dzień Pański

Jak będzie wyglądał ów dzień Pański? I jak Joel może twierdzić, że jest on bliski, jeśli pięciu innych proroków (znających wcześniejsze proroctwa) na przestrzeni czterech stuleci oznajmiało dokładnie to samo - a mianowicie, że dzień ów się zbliża. Jeśli rzeczywiście miał nadejść w niedługim czasie, dlaczego nic takiego nie wydarzyło się przez 400 lat?

Dziesięć razy prorocy ostrzegali, że zbliża się dzień Pański (Jl 1,15; 2,1; 3,14; Ab 15; Iz 13,6; So 1,7.14 [dwukrotnie]; Ez 30,3 [dwukrotnie]). Prorocy ci działali w IX wieku przed Chr. (prawdopodobnie, ale bez absolutnej pewności, Joel i Abdiasz), w VIII wieku (Izajasz), w VII wieku (Sofoniasz) i VI wieku (Ezechiel). Mimo to, każdy z nich wielokrotnie zapowiadał rychłe i pewne nadejście dnia Pańskiego. Co więcej, prorocy ci roztaczali przed oczami współcześnie żyjących słuchaczy obraz skutków, jakie ów dzień przyniesie w życiu ludzi i krajów. Zawsze jednak zapowiadali, że najgorsze nastąpi w przyszłości, kiedy to dokona się jego ostateczne wypełnienie.

Dzień Pański jest zagadnieniem zbyt złożonym, aby w tak krótkim omówieniu dało się zawrzeć jego pełny opis, stanowi on bowiem najbardziej zajmujący temat posługi i pism prorockich. Najogólniej mówiąc, będzie to czas, gdy Bóg osądzi czyny występnych jak nigdy dotąd oraz dokona ostatecznego zbawienia odkupionych.

Bóg przyjdzie, by „sądzić świat" (Ps 9,9; 96,13; 98,9). W owym dniu „Pan będzie królem nad całą ziemią. Wówczas Pan będzie jeden i jedno będzie Jego imię" (Za 14,9).

Będzie to dzień teofanii, czyli objawienia Boga. Ukaże się na Górze Oliwnej, dokładnie tam, gdzie anioł zapowiedział mężom z Galilei, że Syn Człowieczy przyjdzie ponownie tak, jak widzieli Go wstępującego do nieba (por. Za 14,3-4). Kiedy się zjawi, Jerozolima zostanie zaatakowana, a On osobiście poprowadzi swój lud do walki przeciwko narodom, które zgromadziły się, aby dokonać ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej (Za 14,3-12; Jl 3).

Ze względu na owo powstanie przeciwko Panu i Jego sprawie, Amos opisuje ten dzień jako

dzień ciemności i żałoby (Am 5,18-20) dla tych, którzy wyznawali popularny pogląd, że Mesjasz powróci, aby w magiczny sposób naprawić wszelkie zło, niezależnie od wiary każdego człowieka. W dalszych słowach Amos przekonuje, jak złudna jest taka nadzieja.

Również Nowy Testament podejmuje temat dnia Pańskiego. Określany jest on mianem *owego dnia* (Mt 7,22; 1 Tes 5,4), *dnia Bożego* (2 P 3,12), *dnia gniewu* (Rz 2,5-6) lub *dnia Pana naszego Jezusa Chrystusa* (2 Kor 1,14; Flp 1,6.10). Także tu dzień ów stanowi złowieszczą zapowiedź losu, jaki czeka niewierzących, pozostając jednak jasnym dniem wyzwolenia i radości dla tych, którzy oczekują przyjścia Chrystusa.

Dzień Pański był zatem pojęciem bogatym w treść. Wyznaczał on zapoczątkowany przez Boga okres w przyszłości, który w pewnym sensie rozpoczął się już wraz z doczesną historią królestwa Bożego. Na tle historii splatającej się z proroctwem, obietnicę nadejścia owego dnia w czasach eschatologicznych (ostatecznych) wzmacniały aktualne Boże zapowiedzi tego, co miało się zdarzyć. Wydarzenia te miały skłonić ludzi do nawrócenia i przygotowania się na ów dzień, który przyniesie błogosławieństwo dla nowego Jeruzalem, szczególne udzielanie się Ducha Świętego oraz oczyszczenie wszystkiego, co niedoskonałe.

Kiedy to się stanie, nastanie królestwo Boże, a wszystkie inne zmagania ustaną – na zawsze!

Księga Amosa

3,6 Czy Bóg jest sprawcą zła?

Zobacz komentarz do Wj 9,12; Lm 3,38-39; Iz 45,7.

4,4 Czy Bóg zachęca do grzechu?

Czy Bóg zaprasza, by pójść do Betel lub Gilgal i skorzystać ze specjalnej okazji do grzeszenia: coś w rodzaju oferty „cztery grzechy w cenie dwóch" – jak można by dziś powiedzieć równie cynicznie? W żadnym innym miejscu Pismo Święte nie zachęca do grzechu; skąd więc nagle coś takiego, a przynajmniej tak by się mogło wydawać.

Prorok Amos, w słowach pełnych ironii i sarkazmu, zwraca się do słuchaczy, którym znudziło się już trochę słuchanie jego ciągłych wezwań do nawrócenia. Próbując wstrząsnąć krnąbrnym narodem, Amos ucieka się do tak przewrotnego sposobu mówienia, aby przekonać się, czy przyniesie to jakiś skutek.

W tamtym czasie ludzie z wielką gorliwością udawali się w pielgrzymkach do Betel, Gilgal i Berszeby, czyli do miejsc związanych z kultem religijnym. W Betel dziesięć pokoleń północnych wzniosło swój własny ołtarz, który miał stanowić konkurencję dla świątyni w Jerozolimie po to, aby wierni nie musieli tam podróżować i aby nie było wątpliwości co do ich poglądów politycznych i kwestii lojalności. Było to jednak sprzeczne z wolą Bożą, ponieważ Bóg nakazał, aby Jego imię było czczone jedynie w Jerozolimie. Tym bardziej dziwne jest to, że Król Jeroboam sporządził dwa złote cielce, które umieścił w Betel i w Dan, mówiąc: „oto Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej!" (1 Krl 12,28). Amos nie był jedynym prorokiem wyrażającym się z pogardą o Betel; również Ozeasz zmienił nazwę Betel, oznaczającą „dom Boga", na Bet-Awen, oznaczającą „dom nicości [niegodziwości]" (Oz 4,15), piętnując jednocześnie Gilgal jako niewłaściwe miejsce kultu Boga.

Ironia całej tej sytuacji udawania się do Betel i Gilgał, aby grzeszyć, uwidacznia się w użyciu słowa oznaczającego „grzeszyć", które można też rozumieć jako „odpaść" od Boga. Izraelici gotowi byli nawet przesadzać aniżeli w jakikol-

wiek sposób uchybić w sprawowaniu fałszywego kultu. Dlatego palili na ołtarzu części chlebów z zakwaszonego ciasta, składanych w ofierze, które miały być spożyte w czasie uczt ofiarnych, choć w ofierze wolno było składać jedynie chleb niekwaszony (Am 4,5). Byli wręcz dumni z tego, że składali dobrowolne ofary dodatkowe oprócz innych aktów pobożności.

Dlaczego jednak prorok oprócz Betel za miejsce bałwochwalczego kultu uznaje również Gilgal? Nie ma on przecież na myśli Gilgal w Dolinie Jordanu, gdzie Izrael obozował po przebyciu Jordanu. Chodzi tu o miasto Gilgal położone na północy, w górach, na południowy zachód od Szilo, gdzie za czasów Eliasza i Elizeusza istniała szkoła proroków (2 Krl 2,1; 4,38). Teraz w VIII w. przed Chr. miejsce to zostało wybrane na siedzibę kultu bałwochwalczego (Oz 4,15; 9,15; 12,11; Am 5,5).

A zatem Bóg wcale nie zachęca do grzechu. Prorok posługuje się tu jedynie ironicznymi i dosadnymi słowami w nadziei, że uda mu się zwrócić uwagę tych, którzy pogrążają się coraz bardziej w swym moralnym upadku.

Księga Jonasza

1,4-5.7 Czy Bóg zachęca do rzucania losów?

Rzucanie „losów" czyli kości, aby odkryć to, co nieznane, wydaje się pasować bardziej do świata wróżb i czarów aniżeli do rzeczywistości biblijnej, gdzie panuje wola Boża. Moim zdaniem nic w tym dziwnego, że w tak dramatycznych okolicznościach owi żeglarze skorzystali właśnie z tego sposobu rozeznawania. Może natomiast dziwić fakt, iż metoda ta faktycznie wskazała prawdziwego winnego całej sytuacji, a więc okazała się skuteczna. Czy da się to wyjaśnić i pogodzić z resztą Pisma Świętego?

W przypadku żeglarzy posłużenie się wróżbą, aby poznać źródło trapiącego ich problemu było jak najbardziej zgodne z kulturą panującą w owych czasach. Z ich punktu widzenia, sztorm o takiej sile i wściekłości musiał być wynikiem kary boskiej. Ktoś na ich statku z pewnością w jakiś sposób naraził się na gniew bogów. Jeśli mieli wyjść cało z tej opresji, musieli się dowiedzieć, kim był przestępca i co takiego uczynił.

Z tego co nam wiadomo, rzucanie losów przypominało rzucanie kości posiadających na przemian jasne i ciemne boki. Niektórzy uważają, że właśnie do tego celu służyły tajemnicze Urim (być może „jasne") i Tummim (być może „ciemne"), które najwyższy kapłan trzymał pod swoim efodem i którymi rzucał, aby rozeznać wolę Bożą (Wj 28,30).

Rzucanie losów interpretowano prawdopodobnie w następujący sposób: wyrzucenie ciemnego boku na obu kościach oznaczało „nie", natomiast podwójny jasny bok oznaczał „tak". W przypadku wyrzucenia różnych boków należało rzucić ponownie. W tym systemie, żeglarze prawdopodobnie rzucali losy w odniesieniu do każdego członka załogi, zadając pytanie „tak" czy „nie", dopóki obie kości nie upadły jasnym bokiem do góry, gdy przypadła kolej Jonasza.

Również dla narodu wybranego rzucanie losów nie było wcale czymś obcym. W kilku kluczowych momentach historii Izraela odwoływano się do losów za widoczną zgodą i z błogosławieństwem Bożym. Mamy tu więc do czynienia z kolejnym przykładem praktyki, gdzie problem

nie leży w jej stosowaniu, ale w nadużywaniu. Za pomocą losów ustalano, którego z dwóch kozłów należy złożyć w ofierze z okazji Dnia Przebłagania (Kpł 16). Jozue posłużył się losami, aby wskazać winnego klęski pod Aj (Joz 7,14). Za pomocą losów dokonano podziału ziemi (Joz 18 – 19; Ps 16,6) oraz rozdziału obowiązków w świątyni (1 Krn 24,5). W Nowym Testamencie, losy rzucono o szaty Jezusa (Mt 27,35). Co więcej, pierwotny Kościół posłużył się tą metodą, aby wybrać jednego z dwóch kandydatów na miejsce Judasza w celu uzupełnienia grona Apostołów (Dz 1,15-26). Co prawda, w tym wypadku rzucaniu losów towarzyszyła modlitwa, jednak chodzi o sam fakt. Niektórzy podkreślają, że wszystkie te przykłady miały miejsce przed zesłaniem Ducha Świętego, jednak wydaje się, że Pismo Święte nie przywiązuje żadnej wagi do tego faktu.

Najlepszym sposobem wyjaśnienia praktyki rzucania losów jest przywołanie tekstu z Prz 16,33, który można uznać za pośrednie przyzwolenie: „We fałdy sukni wrzuca się losy, ale Pan sam rozstrzyga". Choć przysłowie to jest dość lakoniczne, jego sens wydaje się dość jasny: to Bóg, a nie los jest przyczyną powodzenia. Przysłowie zawiera też ostrzeżenie przed traktowaniem rzucania losów jako metody gwarantującej wiarygodność, ponieważ Bóg jest wolny i nie musi odpowiadać na każde zawołanie rzucającego.

Bóg może zechcieć posłużyć się tym środkiem, aby wzmocnić pewność, że czyjaś decyzja, niestojąca w sprzeczności z Pismem Świętym ani ludzkim rozeznaniem czy rozsądkiem, faktycznie jest Jego wolą. Nie oznacza to jednak, że rzucanie losów należy traktować jako sposób zastępujący poznanie woli Bożej za pośrednictwem Pisma Świętego, modlitwy i wewnętrznego świadectwa Ducha Świętego.

Tak więc, to, co dla współczesnego mieszkańca Zachodu może uchodzić za zwykły przesąd, dla ówczesnych ludzi stanowiło przejaw Bożej woli i opatrzności. Nawet rzucanie losów odbywało się pod czujnym okiem Boga.

2,1 Mit czy historia?

Czy to możliwe, że Jonasz faktycznie został połknięty przez wielką rybę i przeżył trzy dni w jej wnętrzu, aby o tym opowiedzieć? Czy mamy tu do czynienia z mitem, przypowieścią, alegorią czy z wydarzeniem historycznym?

Oczywiście Biblia nie mówi, że Jonasz został połknięty przez „wieloryba"; mowa jest wyraźnie o „wielkiej rybie" (Jon 2,1). W niektórych wersjach w Mt 12,40 (np. Biblia Warszawska) pojawia się wyraz „wieloryb", jednak w greckim oryginale użyte zostało słowo *kētos*, oznaczające ogólnie ogromne stworzenie morskie. W tej sytuacji istnieje kilka stworzeń morskich, które byłyby zdolne z łatwością połknąć dorosłego mężczyznę, jednak wieloryb właściwy, który żyje w morzach arktycznych a nie w Morzu Śródziemnym, ma dość wąskie gardło, które w zasadzie uniemożliwiałoby połknięcie człowieka. Morze Śródziemne zamieszkuje jednak inny gatunek tego samego rzędu waleni, który mógłby połknąć człowieka.

Ambrose John Wilson[1], w artykule opublikowanym w „Princeton Theological Review" w 1927, opisuje przypadek marynarza pracującego na statku wielorybniczym w pobliżu Falklandów, który został połknięty przez dużego kaszalota. Jakiś czas potem kaszalot ten został zabity i gdy jego ciało zostało rozcięte na pokładzie, zaskoczona załoga ujrzała swego zaginionego towarzysza leżącego w jego wnętrzu w stanie nieprzytomości. Choć jego skóra zbielała pod wpływem działania kwasów żołądkowych kaszalota, wkrótce odzyskał przytomność i siły; jedynym śladem, jaki pozostał

[1] A.J. Wilson, *The Sign of the Prophet Jonah*, „Princeton Theological Review" 25 (1927), s. 636. Więcej przykładów można znaleźć w książce R. K. Harrisona, *Introduction of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969), s. 907-908. Warto też przeczytać ciekawy artykuł G. Macloskie'go: *How to Test the Story of Jonah*, „Bibliotheca Sacra" 72 (1915), s. 336-337 oraz z nowszych pozycji książkę G. Ch. Aaldersa, *The Problem of the Book of Jonah* (London: Tyndale, 1948).

mu po tej niezwykłej przygodzie była śmiertelna bladość skóry twarzy, szyi i rąk.

Problem z traktowaniem tego tekstu jako przypowieści, alegorii lub mitu polega na tym, że każde z tych „rozwiązań" rodzi osobne trudności związane z gatunkiem literackim. Na przykład, przypowieści są zwykle proste i dotyczą jednego zagadnienia. Tymczasem Księga Jonasza składa się przynajmniej z dwóch różnych części: historii ucieczki oraz głoszenia wezwania do nawrócenia. Trudno też uznać tę księgę za przykład alegorii, ponieważ jest brak zgody co do znaczenia poszczególnych postaci i wydarzeń. Sama wielość interpretacji wyraźnie świadczy o tym, że uznanie tej księgi za alegorię nie jest dobrym rozwiązaniem. Te same problemy dotyczą sugestii, że Księga Jonasza to przykład mitu.

Aż do czasów współczesnych księgę tę uznawano za historyczny zapis nawrócenia Niniwy pod wpływem wezwań głoszonych przez człowieka imieniem Jonasz. We wtórnokanonicznej Księdze Tobiasza (zaliczanej do apokryfów w kanonie protestanckim) Tobiasz nakazuje swemu synowi, aby udał się do Medii, ponieważ wierzy w słowo Boże wypowiedziane na temat Niniwy. Według tekstu greckiego w Septuagincie, prorokiem, który zapowiadał sąd w Niniwie, był Jonasz. W czasach Nowego Testamentu, Jezus i inni wierzący traktowali Jonasza jaką prawdziwą postać historyczną. Dlatego też wątpliwości co do autentyczności opisanych w Księdzie Jonasza wydarzeń sprowadzają się do jednej kwestii: jest w niej za dużo cudów! Taki zarzut trudno jednak uznać za wystarczający powód do odrzucenia tego, o czym mówi sama księga: jej treść stanowi wiarygodny opis przerażającego doświadczenia na morzu i bezprecedensowej reakcji pogan na jakże krótkie orędzie nawrócenia. To wszystko rzeczywiście się wydarzyło!

3,10; 4,1-2 Bóg, który ustępuje?

Pomiędzy karą, jaką Bóg zamierzał zesłać na Niniwę a tym, co się faktycznie stało istnieje tak uderzający kontrast, że czytelnik zaczyna się zastanawiać, czy słowa Boże zawsze się sprawdzają i czy Bóg przedstawiony na kartach Starego Testamentu nie jest czasem istotą zmienną i niestałą. Choć Jonasz od samego początku podejrzewał, mając na uwadze Bożą łaskawość, że Bóg nie spełni swych gróźb przeciwko Niniwie, nadal pozostają wątpliwości co do Bożej zdolności przewidywania przyszłości lub stałości Jego charakteru.

Niektórzy próbowali ratować sytuację, odróżniając ukrytą wolę Bożą od Jego woli objawionej. Zgodnie z tą argumentacją, ta pierwsza odzwierciedla prawdziwe Boże zamiary, które pozostają niezmienne, podczas gdy ta druga zmienia się w zależności od okoliczności. Jednak taka koncepcja woli Bożej nie zgadza się z tym, co Pismo Święte mówi na ten temat w innych miejscach, ponieważ stwarza ona pozory nieszczerości za strony Boga, tak jakby Bogu zależało na wprowadzaniu ludzi w błąd poprzez ukrywanie swych prawdziwych myśli i zamiarów oraz przedstawianie innego obrazu przyszłości niż ten, który znany jest tylko Bogu!

Język tego wersetu, zgodnie z którym Bóg „ulitował się" lub „użalił się" jest niewątpliwie przykładem antropomorfizacji – przedstawiania Boga w kategoriach ludzkich. Z pewnością nieskończony, wieczny Bóg może być poznany jedynie za pomocą ludzkich środków opisu i dlatego jest przedstawiany jako istota myśląca i działająca na sposób ludzki. Bez takiego zabiegu nigdy nie bylibyśmy w stanie mówić o Bogu w sensie *pozytywnym*; wszelkie tego rodzaju wysiłki skończyłyby się popadnięciem w deizm, zgodnie z którym Bóg jest do tego stopnia transcendentny, że nie można Go w żaden sposób identyfikować ze znanym nam światem. Kiedy staramy się usunąć z naszego języka ludzkie kategorie myślenia, gubimy się w abstrakcji pozbawionej sensu i treści.

Tym niemniej, jeśli chodzi o odwieczne zasady sprawiedliwości, Pismo Święte stanowczo podkreśla, że w Bogu nie zachodzi żadna zmia-

na. Weźmy, na przykład, pouczenie wypowiedziane przez Balaama: „Bóg nie jest jak człowiek, by kłamał, nie jak syn ludzki, by się wycofywał. Czyż On powie coś, a nie uczyni tego, lub nie wykona tego, co oznajmił?" (Lb 23,19). Podobnie w 1 Sm 15,29 Samuel wyjaśnia Saulowi: „[Ten bowiem, który jest] chwałą Izraela nie kłamie i nie żaluje, gdyż to nie człowiek, aby żałował".

Opisy Boga, które skupiają się na Jego nieodłącznej i niezmiennej sprawiedliwości, nie dopuszczają ewentualności zmian w boskim charakterze ani w Jego zewnętrznym działaniu. Boska sprawiedliwość domaga się konsekwencji i niezmienności.

Jednak takie wyobrażenia nie wykluczają możliwości albo wręcz moralnej konieczności zmiany w sposobie realizacji Bożych deklaracji w przypadkach, gdy ludzie, wobec których zapowiedziana została kara, nawrócili się, dzięki czemu przestały istnieć podstawy do wymierzenia kary. W takich okolicznościach *brak* zmiany ze strony Boga oznaczałby zaprzeczenie boskiej sprawiedliwości i nieczułość na jakąkolwiek zmianę, którą Bóg chciał przecież wzbudzić poprzez zapowiedź kary.

Jeśli tak jest istotnie, dziwić może, dlaczego zapowiedź ogłoszona przez Jonasza miała tak absolutną formę: „Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona" (Jon 3,4). Dlaczego brak tu jasnego dopowiedzenia: „jeśli się nie nawrócicie"?

Taki zarzut opiera się na założeniu, że użyta forma prorockiego orędzia nie służy zbyt dobrze osiągnięciu zamierzonego celu. Tymczasem, jak wynika z tekstu, napomnienia proroka wywołały zamierzoną reakcję i dlatego mieszkańcy Niniwy zostali oszczędzeni. Gdy Jonasz głosił Boże orędzie, rzeczywiście opisywał stan Bożych uczuć i niebezpieczeństwo, jakie groziło miastu.

Oczywiście Boże groźby zawsze łączą się ze swoją odwrotnością, czyli z obietnicami. Najlepszymi przykładami świadczącymi o obecności takiej alternatywy w ramach jednego proroctwa są fragmenty Jr 18,9-11 oraz Ez 18,24 (por. także Rz 11,22). Dobrych rzeczy zapowiedzianych w tych proroctwach nie można uznać za skutek uczynków sprawiedliwości ani jakiś ludzkich zasług; zawsze pojawiają się one w związku z zasadą świętości i posłuszeństwa Słowu Bożemu.

Czy to oznacza, że wszelkie zapowiedzi wygłaszane przez proroków funkcjonowały na tej samej zasadzie, że nic z tego, co zostało objawione na temat przyszłości nie ma charakteru absolutnego albo niezmiennego? Bynajmniej! Istnieją fragmenty proroctw, które można uważać w ścisłym sensie za absolutne, ponieważ ich wypełnienie zależy tylko i wyłącznie od wierności i potęgi Słowa Bożego. Tak jest w przypadku proroctw Daniela odnośnie do czterech kolejnych imperiów światowych. Dotyczy to także wszystkich twierdzeń na temat pojawienia się Chrystusa w czasie Jego pierwszego i drugiego przyjścia oraz proroctw opisujących rozwój królewstwa Bożego, jak również obietnic związanych z naszym zbawieniem.

Kiedy jednak proroctwo opisuje nadejście kary lub zawiera obietnicę rzeczy dobrych, słowo prorockie nie stanowi najważniejszego i decydującego czynnika; ma ono charakter drugorzędny i zależy od duchowej reakcji tych, do których jest ono skierowane.

Faktycznie, w tym wypadku Bóg zaniechał realizacji swej groźby, jednak Jego charakter jako istoty będącej samą Prawdą i Sprawiedliwością nigdy nie ulega zmianie. Jako istota żyjąca, Bóg zmienił możliwy scenariusz wydarzeń w odpowiedzi na zmianę, jaka zaszła w mieszkańcach Niniwy, którzy dali posłuch orędziu Jonasza. Nie oznacza to jednak, że w Bogu istnieje choćby cień zmienności czy niestałości. Pozostaje On Bogiem niezmiennym, który jest jednak gotowy cofnąć zapowiedzianą karę, gdy tylko ludzkie postępowanie ulegnie zmianie.

Zobacz również komentarz do Rdz 6,6; 1 Sm 13,13-14; 15,29; Dz 1,26.

Księga Micheasza

5,1 Władca z Betlejem?

Trudność kryjąca się w tym wersecie dotyczy kwestii tego, czy „władca" opisany w przytoczonym tu fragmencie nosi cechy zarówno ludzkie, jak i boskie. Poza tym, zachodzi pytanie, czy jest on obiecanym Mesjaszem. Jeśli tak, to dlaczego tekst nie łączy go bardziej bezpośrednio z Dawidem i jego rodem? I jakie znaczenie ma dodanie słowa *Efrata* do nazwy Betlejem?

Zaczynając od ostatniego pytania, można stwierdzić, że wyrazu *Efrata* nie należy rozumieć jako nazwy okolic wioski Betlejem. W Rdz 35,19, *Efrata* jest przecież traktowane jako inna nazwa Betlejem. Było to starsze określenie tej samej miejscowości.

Nie był to jedyny powód użycia nazwy Efrata; prorok chciał zwrócić uwagę na teologiczny sens fragmentu, w którym obie nazwy zostały po raz pierwszy powiązane ze sobą, a mianowicie Rdz 35,16-19. Tak jak w przypadku tamtego fragmentu mówiącego o narodzinach Beniamina, tak i tym razem chodzi o czyjeś narodzenie. Użycie starej nazwy Efrata (pochodzącej od czasownika oznaczającego „być płodnym") nie ma sugerować, że rzeczy i mieszkańcy tego miasta są czymś gorszym, ale że miasto to jest najbardziej błogosławione, że stanowi źródło płodności na skalę całego świata.

Prorok mówi o Betlejem, posługując się raczej formą męską niż jego typową formą żeńską, ponieważ postrzega je przez pryzmat jego idealnego obrazu lub tego, którego ono uosabia. Miasto jest więc utożsamione z osobą, która ma się w nim narodzić.

Gdyby prorokowi zależało na odróżnieniu Betlejem w Judzie od miasta w ziemi Zabulona (Joz 19,15), powiedziałby po prostu „Betlejem judzkie". Najwyraźniej chodziło mu o coś więcej, stąd wydaje się, że faktycznie mamy tu do czynienia z aluzją do Rdz 35.

Dowodem małego rozmiaru i znaczenia Betlejem jest pominięcie go na liście miast Judy w rozdziale 15 Księgi Jozuego (choć niektórzy kopiści próbowali naprawić to rzekome przeoczenie, wstawiając nazwę miasta w swoich rękopisach).

Oto niesłychana nowina: z tak małego i niegodnego uwagi miejsca wyjdzie ten, który ma

stanąć na czele Izraela! Nie jest on jednak nazwany „[tym jedynym] władcą" a „[jakimś nieokreślonym] władcą". Początkowo będzie nieznany i niezapowiedziany - będzie po prostu *jakimś* władcą. Jednak na razie główna uwaga skupia się na fakcie sprawowania władzy, a nie na konkretnej osobie.

Wyrażenie „Z ciebie *mi* wyjdzie" nie odnosi się do proroka, ale *do Boga*. Słowa te mają służyć podkreśleniu kontrastu między ludzką nędzą a wielkością Boga. Chodzi o to, aby było widać, że Bóg potrafi wynieść to, co małe, niskie i gorsze.

Władcą, o którym tu mowa, był przede wszystkim Dawid. To on pochodził z niskiego rodu w Betlejem, ale jego postać nie wyczerpuje sensu kryjącego się w tych słowach. Obietnica, której był spadkobiercą, wykraczała poza jego życie i poza jego skromne pochodzenie. Ziemia, z której wyszedł Mesjasz, sięga czasów starożytnych, epoki Abrahama, Izaaka i Jakuba. Booz, który wziął za żonę Moabitkę Rut, pochodził z Betlejem (Rt 2,4). Również Dawid, prawnuk Booza, urodził się w Betlejem (1 Sm 16,1; 17,12).

Jednak cała ta sprawa sięga aż do „dni wieczności". Dwa hebrajskie wyrażenia, użyte równolegle, mówią o pochodzeniu „od początku" oraz „od dni wieczności". Pierwsze z nich odnosi się do odległej przeszłości, drugie dotyczy dzieł, które Bóg zapoczątkował przed początkiem czasu i które będą trwać aż do czasu wieczności w przyszłości. Posłanie Mesjasza nie pojawiło się w Bożym zamyśle jako późniejszy dodatek; było częścią odwiecznego planu. Innymi słowy, Mesjasz istniał, zanim się fizycznie narodził w Betlejem. Jego wieczność wyraźnie odróżnia się na tle genealogii rodzin z Betlejem, z których miał się w końcu narodzić w ciele.

Hebrajskie słowo *'ôlām*, „wieczność", odnosi się albo do samego Boga, albo do stworzonego porządku świata. Choć może ono po prostu oznaczać historyczny okres „czasów starożytnych", biorąc pod uwagę widoczne tu porównanie do początków rodu Dawida w dawnych czasach, najlepiej odczytać sens tego wyrazu w nawiązaniu do preegzystencji Chrystusa. A zatem nasz Pan wywodzi się z rodu Dawida (2 Sm 7,8-16; Ps 89,36-38), jednak od czasów wieczności stanowił jedno z Ojcem (J 10,30 - przyp. red.).

6,6-8 Zbawienie przez sprawiedliwość?

W związku z tym tekstem można usłyszeć dwa różne i całkiem sprzeczne rodzaje fałszywych poglądów. Niektórzy interpretatorzy traktują ten tekst jako odrzucenie wszelkich zewnętrznych i rytualnych form religijności, których miejsce powinna zająć całkowicie wewnętrzna odpowiedź wiary w Boga. Inni, nastawieni krytycznie wobec bardziej konserwatywnych wersji teologii odkupienia, twierdzą, że zasadnicze akty religijne skupiają się wyłącznie na kwestiach sprawiedliwości, miłosierdzia i pokory; wszystko inne wykracza poza to, czego Bóg oczekuje nawet od najbardziej pobożnych wiernych.

Niestety oba stanowiska reprezentują poglądy skrajne, które nie uwzględniają sensu wypowiedzi Micheasza. Jego odpowiedź na pytanie: „Z czym stanę przed Panem?" z pewnością idzie znacznie dalej niż bulwersująca postawa ówcześnie żyjących ludzi. Kierowali się oni bowiem przekonaniem, że Bożą przychylność można sobie zjednać za pomocą uczynków i różnych rytuałów religijnych a nawet pogańskich, takich jak ofiary z najstarszych dzieci. Byli gotowi targować się z Bogiem i zapłacić wysoką cenę, jeśli to było konieczne. Jednak wszelkie tego rodzaju próby zyskania uznania w oczach Bożych jako ludzi sprawiedliwych były daremne.

Odpowiedź, jakiej prorok udziela w imieniu Boga jest całkiem odmienna, choć przecież nie jest niczym nowym. Oni wszyscy od dawna wiedzieli, co jest dobre i miłe Bogu, ponieważ Bóg objawił to wielokrotnie. Jednak za każdym razem buntowali się przed przyjęciem tej Bożej drogi.

Prorok wylicza trzy aspekty: sprawiedliwość, miłosierdzie (łaskawość) oraz pokorę przed Bo-

giem. Norma sprawiedliwości została określona zgodnie z charakterem żyjącego Boga, nie według ludzkich standardów. Boska norma sprawiedliwości, ogłoszona w Jego prawie, domagała się doskonałej sprawiedliwości dostępnej tylko przez wiarę w Boga, który przyrzekł zesłać ziarno obietnicy.

Drugie wymaganie, czyli miłosierdzie, powinno być wzorowane na miłosierdziu Bożym określonym w Jego słowie - bezinteresownej miłości wobec Boga i bliźniego.

Trzecim warunkiem było wezwanie ludzi do tego, by pamiętali, że wszelkie dobro, jakie w nich istnieje, jest darem Boga. Ci, którzy uznają Boga za swego Pana powinni świadczyć o tym swoim stylem życia. Pycha stanowi antytezę tego, co jest wymagane: wiary. Bycie pokornym polega na życiu z wiary. Taka wiara dąży do tego, aby postawić Boga na pierwszym miejscu zamiast uzurpować je dla samego siebie. Wykorzystując ten fragment w Mt 23,23, Jezus wylicza trzy warunki konieczne, by podobać się Bogu: „sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę".

A zatem fragment ten jest czymś więcej aniżeli tylko etyczną czy religijną alternatywą dla wszelkich ludzkich wymysłów w tej dziedzinie. Jest on obowiązkiem, ale obowiązkiem zakorzenionym w charakterze i łasce Boga. Pytanie postawione w Mi 6,6 jest bardzo podobne do pytania zadanego w Pwt 10,12: „A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie Pan, Bóg twój?" Tło obu tych pytań jest to samo, bowiem w Pwt 10, podobnie jak w Mi 6, Bóg objawił już, że jest gotów zniszczyć Izraela, w tym przypadku za nieposłuszeństwo w związku z historią złotego cielca.

Fragment nie jest więc zaproszeniem, mającym zastąpić Ewangelię, do tego, by zbawić się poprzez pełnienie dobrych uczynków sprawiedliwości. Nie jest to także atak na religijność przejawiającą się w formie ofiar i kultu wymienionych w przepisach dotyczących przybytku i świątyni. W rzeczywistości jest to wezwanie do postępowania będącego naturalną konsekwecją bycia ludźmi, którzy otrzymali Boże przebaczenie i dawania świadectwa własnej wiary w życiu codziennym. Takiemu życiu powinny towarzyszyć uczynki miłosierdzia, sprawiedliwości i angażowania się dla dobra sierot, wdów i ubogich.

Zobacz również komentarz do Rdz 26,3-5; Ps 51,18-19.21.

Księga Nahuma

1,2-3 Zazdrosny Bóg?

W Starym Testamencie aż dziesięciokrotnie spotykamy deklarację z Wj 34,6, która wydaje się wykluczać uczucie zazdrości u Boga: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczający niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia".

Tymczasem czytając inne teksty, można jednak odnieść wrażenie, że Bóg w istocie kieruje się zazdrością. Wj 20,5 wyraźnie stwierdza: „Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym". Pwt 29,19 powtarza tę myśl: „[temu, kto liczy na Boże błogosławieństwo, myśląc sobie, że może bezkarnie robić, co mu się podoba] nie zechce Pan przebaczyć, bo już rozpaliły się gniew i zazdrość Pana przeciwko temu człowiekowi (...)". Ps 78,58 mówi: „Pobudzali Go do gniewu przez swoje wyżyny i wzniecali Jego zazdrość swoimi rzeźbami". Ez 36,5 potwierdza: „Dlatego mówi Pan Bóg: Zaprawdę, z wielkim oburzeniem mówiłem przeciwko pozostałym ludom i przeciwko całemu Edomowi, którzy zawładnęli moim krajem, żywiąc w sercu radość i w duszy pogardę po to, by mieć go jako [własność i] łup". Jak więc należy rozumieć Boży charakter?

Antropomorficzne obrazy Boga (opisujące Jego uczucia w kategoriach ludzkich) pomagają nam zrozumieć, że Bóg nie jest jedynie abstrakcyjnym pojęciem, ale istotą żywą i aktywną. Posiada uczucia podobne do ludzkich uczuć zazdrości, zemsty, złości, cierpliwości i dobroci, ale z jednym wyjątkiem: wszystkie one są wolne od grzechu.

Bóg z pewnością ma wiele pozytywnych cech, jak zapewnia prorok Nahum w Na 1,7: „Dobry jest Pan, (...) zna (troszczy się o) tych, którzy Mu ufają". W Na 1,3 Bóg jest opisany jako „cierpliwy, ale i potężny siłą". A co z pozornie mniej przyjemnymi cechami Bożego charakteru?

Pismo Święte często łączy Bożą zazdrość z gniewem. W tym kontekście jest ona przejawem Bożej świętości: „zatroszczę się o moje

święte imię"[1] (Ez 39,25). Nie jest to jednak uczucie wybuchowe czy irracjonalne. Przedstawianie Boga Starego Testamentu jako istoty kierującej się tajemną, jeśli nie wręcz prymitywną siłą, która może wybuchnąć w każdym momencie przeciwko któremukolwiek z Jego stworzeń, to wynik zbyt wybujałej wyobraźni. Boża zadrość czy gniew nie mają nic wspólnego z chimerycznym charakterem lub złośliwością.

W obu Testamentach rzeczywistość Bożego gniewu jest istotnie czymś przerażającym, ale zawsze stanowi odzwierciedlenie całkowicie konsekwentnej osobowości, która nie znosi obecności grzechu. Gniew nigdy nie pobudza Boga do szukania zemsty lub odwetu, jak dzieje się w przypływie chwilowego szału. Gniew Boży można określić jako wewnętrzne uniesienie skłaniające Boga do działania przeciwko grzechowi.

To samo można powiedzieć o słowie przetłumaczonym w omawianym tu fragmencie jako „odwet" (Biblia Poznańska). Uczucie Bożej zemsty można zrozumieć jedynie w świetle starotestamentowej nauki na temat Bożej świętości i sprawiedliwości. Spośród 78 przypadków użycia tego słowa w Starym Testamencie, 51 dotyczy sytuacji, gdzie Bóg jest wykonawcą zemsty. Klasycznym przykładem jest tu tekst Pwt 32,55: „Moja jest odpłata i kara". Bóg nie mógłby być Bogiem, gdyby pozwalał, aby grzech i bunt uchodziły bezkarnie. Cały Jego charakter domaga się czegoś wprost przeciwnego.

Zasadniczo, istnieją dwa sposoby, w jaki Bóg dokonuje zemsty: (1) występując jako obrońca uciśnionych przez wroga (Ps 94) oraz (2) karząc tych, którzy łamią przymierze z Nim zawarte (Kpł 26,24-25).

Jeśli wydaje się, że Księga Nahuma wyraża dziką radość z upadku stolicy Asyrii, Niniwy, trzeba postawić następujące pytanie: kiedy wolno się cieszyć z klęski narodu, który dążył do zaprowadzenia tyranii? Jeśli odpowiedź brzmi, że zwycięski naród powinien się powstrzymać od świętowania, dopóki sam nie oczyści się ze swoich grzechów, wtedy należy zachować pewną ostrożność w poczuciu samozadowolenia z powodu pokonania faszystowskich Niemiec. Być może i nas czeka oczyszczenie.

Wbrew argumentom krytycznym wobec Księgi Nahuma, potępienie Niniwy wynika z moralnej i etycznej koncepcji Boga. W myśli autora księgi, Bóg jest suwerennym Panem całego stworzenia, łącznie ze wszystkimi narodami. Jako święty Bóg, nienawidzi wszelkich przejawów niesprawiedliwości, szczególnie jeśli szerzy się ona na skalę międzynarodową.

Istnieją trzy główne powody, dla których Bóg wydał wyrok na imperium asyryjskie. Po pierwsze, Asyryjczycy walczyli nie tylko z Izraelem, ale przede wszystkim z Bogiem (Na 1,9.11.14). Po drugie, łamali prawo i Boży porządek moralny. Nie dość, że Asyria uwikłała swoich obywateli w sidła bałwochwalstwa, to jeszcze pociągnęła inne narody do naśladowania, tak jak nierządnica przywodzi swoje ofiary do zguby (Na 2,13; 3,4). Po trzecie, imperialne zapędy Asyrii stały się przyczyną rozboju i wszelkich krzywd.

Dlatego Bóg nie przygląda się obojętnie i bezradnie temu, jak mnożą się grzechy narodów. Nie, On jest Bogiem pełnym życzliwości i wyrozumiałości, a przy tym jest absolutnie sprawiedliwy i gotowy wystąpić przeciwko tym, którzy z uporem buntują się przeciwko Niemu i temu wszystkiemu, co On reprezentuje. Fakt, że Bóg odczuwa zazdrość, złość lub pragnienie zemsty to znak, że zależy Mu na ludziach i chce bronić ich sprawy. Bóg może i chce wymierzyć sprawiedliwość pośród narodów.

Słowa *zazdrość* – lub też *gorliwość*, co jest bardziej właściwym odpowiednikiem w odniesieniu do Boga – oraz *zemsta* mogą być użyte zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. W odniesieniu do Boga, oznaczają one Jego głę-

[1] W przekładach angielskich: „zapłonę zazdrością (...)". W Biblii Warszawskiej: „zadbam gorliwie o święte moje imię" (przyp. tłum.).

boką troskę o własny charakter i dobre imię. A zatem to wszystko, co zagraża Jego chwale i czci może być uważane za przedmiot Jego zazdrości i pragnienia zemsty. Metaforą, która najlepiej oddaje to uczucie jest postać zazdrosnego męża, z którym Pismo Święte utożsamia Boga, traktującego fałszywe bóstwa jako konkurentów i potencjalnych kochanów. Bóg nie może i nie chce tolerować żadnych rywali – nasze życie duchowe zależy od Jego nieustępliwej walki o nas.

Zobacz również komentarz do Wj 20,4-6; Ps 5,6; 11,5.

Księga Habakuka

1,5-6 Dlaczego Bóg posługuje się narodami pogańskimi, aby ukarać swój lud?

Zobacz komentarz do 2 Krl 9,6-10; Iz 45,7; Lm 3,38-39; Oz 11,8-9.

3,16-18 Radość w każdych okolicznościach?

Prorok Habakuk otrzymał wizję, która głęboko go poruszyła. Był tak wstrząśnięty straszną nowiną o tym, że Bóg zamierza sprowadzić hordy Babilończyków na Judę, że zdawało się, iż padnie z przerażenia. Nie ulega wątpliwości, że prorok odczuł prawdziwy lęk z wyraźnymi objawami fizycznymi i psychicznymi.

Rzeczą niesamowitą w tym fragmencie, zasługującą na szczególną uwagę jest fakt, iż pomimo tej traumy, Habakuk doświadczył też radości. Nie było to jedynie uczucie rezygnacji w obliczu rzeczy, na które nie miał żadnego wpływu. Prorok nie powiedział: „Wykorzystajmy ten czas najlepiej jak się da; jedno jest pewne: nie ma sensu się sprzeciwiać".

Zamiast tego, tekst ten zachęca nas do radości w Bogu nawet wtedy, gdy wszystko w nas krzyczy z rozpaczy. Pomimo głębokiego niepokoju w obliczu mającego nastąpić zamętu, Habakuk doświadcza świętej radości, Bożego daru, który pozwala mu radować się w Panu.

Przedmiotem jego radości jest Bóg, Jego zbawienie. Niektóre rzeczy są trwalsze i ważniejsze niż świat doczesny. Czasami wydaje się, jakby bieg historii wymknął się spod kontroli i nie wiadomo, jak się to wszystko skończy. Ponieważ jednak Bóg w sensie ostatecznym istnieje poza czasem, sprawuje kontrolę nad biegiem rzeczy i wie, do czego zmierza świat.

Dlatego nawet gdyby usunięto wszelkie symbole powodzenia i dostatku (drzewo figowe, winorośl, drzewo oliwne, pola, stada bydła), i tak nie da się ich porównać z radością, która pochodzi od Boga żywego. Choć radość ta, sama w sobie, nie zmniejsza odczuwanego bólu fizycznego, przenika go swoją wartością, rzeczywistością i głębią.

Przytoczony tu fragment ma olbrzymie znaczenie dla chrześcijańskiej wizji historii i dla tych, którzy doznają ucisku i odczuwają skutki agresji okupanta czy wroga.

Zobacz również komentarz do Jk 1,2.

Księga Aggeusza

2,6-7 Ten, którego pragną wszystkie narody?[1]

Poprzez homiletykę, pieśni bożonarodzeniowe i długą tradycję egzegezy żydowskiej i chrześcijańskiej w świadomości wiernych w krajach anglojęzycznych zakorzeniło się tłumaczenie Ag 2,7: „ten, którego pragną wszystkie narody", które utrudnia obiektywną analizę tego fragmentu.

Tłumaczenie występujące w Biblii Króla Jakuba, „nadejdzie Ten, kórego pragną wszystkie narody" zostało poddane krytyce w prawie wszystkich współczesnych przekładach angielskich. W amerykańskim przekładzie standardowym (ASV) z roku 1901 słowo to zostało zastąpione słowem „kosztowności", natomiast w nowej wersji tego przekładu czytamy „nadejdą z bogactwem wszystkich narodów". W przekładzie New English Bible zdanie to brzmi: „przybędzie skarb wszystkich narodów", podczas gdy w New American Bible występuje liczba mnoga „skarby". Widać wyraźne odejście od nadawania słowu „upragniony" konotacji mesjanistycznych, a zamiast tego preferuje się pojęcia bezosobowe, takie jak „kosztowności" czy „rzeczy upragnione".

Cała ta kontrowersja wynika z faktu, że w oryginale wyraz *pragnienie*, będący rzeczownikiem rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej, jest związany z liczbą mnogą czasownika *[oni] przyjdą (napłyną).* Kiedy tylko zwróci się na to uwagę, współcześni komentatorzy natychmiast rezygnują z dalszych poszukiwań czy odniesień do osoby i przyjmują założenie, że również rzeczownik musi mieć znaczenie liczby mnogiej.

Prawdę mówiąc, w Starym Testamencie zarówno liczba pojedycza i mnoga hebrajskiego rzeczownika *ḥemdâh,* jest używana w odniesieniu do osób. Saul jest określany mianem „tego,

[1] W polskich przekładach występuje tu słowo „kosztowności" (Biblia Tysiąclecia, Biblia Poznańska, Biblia Warszawska) (przyp. tłum.).

którego pragnie Izrael"[2]. Podobnie Dn 11,37 mówi o „ulubieńcu kobiet". Liczba mnoga tego samego rzeczownika pojawia się trzy razy w odniesieniu do samego Daniela w Dn 9,23 oraz 10,11.19. We wszystkich tych przypadkach, słowo to jest zwykle tłumaczone jako „wysoko ceniony", darzony wielkim szacunkiem" (*'iš-ḥ^{a}muḏôṯ*).

To samo słowo jest także użyte na określenie cennego mienia, szczególnie srebra i złota. W tym przypadku chodzi o podkreślenie drogocenności przedmiotów.

Czy Aggeusz miał na myśli kosztowności, które mieli przynieść poganie, czy też chciał nawiązać do samego Mesjasza, jak utrzymuje większość dawnych komentatorów i jak interpretuje to Wulgata?

Zwolennicy wersji, w której mowa jest o bogactwach, uważają, że takie tłumaczenie pasuje do kontekstu. Kosztowne dary miały zrekompensować brak wystroju świątyni. Dlatego też poganie mieli przybyć, niosąc dary dla świątyni w hołdzie Panu całej ziemi, co mogło stanowić zapowiedź wydarzeń Nowego Przymierza. Ich zdaniem, taka interpretacja pasuje do liczby mnogiej czasownika i do podmiotu rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej.

Jednak zarówno najwcześniejsi egzegeci żydowscy, jak i większość wczesnych interpretatorów chrześcijańskich odnosiło ten fragment do Mesjasza. Ponieważ słowo oznaczające *to, co upragnione* jest używane w stosunku do osoby w kilku ważnych fragmentach i ponieważ wszystkie narody wyczekują Zbawcy, niezależnie od tego, czy przyznają się do tego czy nie, istnieją podstawy, by rozumieć ten werset jako odnoszący się do Mesjasza, Jezusa Chrystusa.

W języku hebrajskim zamiast rzeczownika abstrakcyjnego często występuje rzeczownik konkretny. Nie należy też za bardzo przejmować się obecnością czasownika w liczbie mnogiej, ponieważ często gdy jeden czasownik odnosi się do dwóch rzeczowników, zgadza się on pod względem gramatycznym z drugim rzeczownikiem, nawet wtedy, gdy czasownik faktycznie odnosi się do pierwszego.

Choć niektórzy niechętnie przyjmują interpretację mesjanistyczną, słowo oznaczające *ten, którego pragną* można traktować jako biernik, tzn. konstrukcję, często występującą z czasownikami ruchu: „i przyjdą do tego, którego pragną wszystkie narody [Upragnionego wszystkich narodów – czyli do Chrystusa]". Takie tłumaczenie unika problemu liczby mnogiej czasownika *przyjść* – rozwiązanie to po raz pierwszy zaproponował Johannes Cocceius[3].

Zgodnie z interpretacją mesjanistyczną, podobnie jak pierwsza świątynia została wypełniona chwałą Bożą, także i ta świątynia napełni się jeszcze chwałą Bożą w Chrystusie (Jn 1,14), chwałą, która objawi się przy Jego ponownym przyjściu (Ml 3,1).

[2] Według Biblii Króla Jakuba; w polskich przekładach brak tak wyraźnej identyfikacji, zamiast tego mowa jest raczej o przynależności tego, co upragnione (wartościowe), do Saula (przyp. tłum.).

[3] Johannes Cocceius – XVII-wieczny holenderski teolog protestancki i hebraista (przyp. tłum.).

Księga Zachariasza

3,1-2 Szatan w niebie?

Zobacz komentarz do Hi 1,6-12.

6,12-13 Kim jest Odrośl?

Kim jest postać nazywana Odrośla, która wydaje się posiadać urząd i autorytet zarówno kapłana, jak i króla? Czy jest to fragment mesjanistyczny czy raczej chodzi tu o proroka działającego w okresie powygnaniowym?

Kiedy Izraelici przebywający w niewoli babilońskiej usłyszeli, że prowadzone są prace nad odbudową świątyni, wysłali delegację trzech mężów, którzy zabrali dar na świątynię. Pan, ucieszony reakcją wygnańców, polecił prorokowi, aby z przekazanego w darze srebra i złota sporządził koronę i umieścił ją na głowie Jozuego, arcykapłana. Choć gest ten miał jedynie wymowę symboliczną, takie przekazanie korony królewskiej z pokolenia Judy na pokolenie Lewiego musiało być przyjęte z zaskoczeniem. Czyż Bóg nie obiecał w Rdz 49,10-12, że przywilej panowania będzie należał do pokolenia Judy? Czy Mesjasz nie miał pochodzić z rodu Dawida (2 Sm 7,12-20)?

Wielu niewierzących uczonych współczesnych próbuje pogodzić te fakty, zastępując imię Jozue imieniem Zorobabel (był on potomkiem Dawida i ówczesnym namiestnikiem Judy). Jednak sam Bóg objawia znaczenie tego symbolicznego aktu w wersetach 12-15.

Nie ma wątpliwości, że określenie *odrośl* to termin mesjański, który kryje w sobie cztery cechy charakteru Mesjasza opisane w czterech podstawowych tekstach mówiących na ten temat: jest on królem (Jr 23,5-6), sługą (Za 3,8), człowiekiem (Za 6,12) oraz Odrośla Jahwe (Iz 4,2). Co więcej, wielu komentatorów zwróciło uwagę na to, że ten poczwórny obraz Mesjasza pasuje do obrazu historycznego Chrystusa przedstawionego na kartach czterech Ewangelii.

Proroctwo podaje cztery szczegóły odnośnie do charakteru i panowania Mesjasza: (1) „będzie

kapłanem na swoim tronie"[1]; (2) „zbuduje świątynię Pańską"; (3) „będzie nosił odznaki majestatu. Jako panujący zasiądzie na tronie swoim"; (4) „Z dalekich stron przybędą ludzie i będą budować świątynię Pańską".

Łatwo utożsamić te cechy z charakterem i misją Jezusa z Nazaretu. Jest On przedstawiany jako Arcykapłan i Król Nowego Testamentu. Prawdą jest również to, iż poganie, którzy byli „daleko" (Dz 2,39; Ef 2,13), przyjdą w czasach ostatecznych i uznają Jego godność.

A zatem w osobie Mesjasza istnieje idealna zgodność między urzędem kapłana i króla – „doskonała zgoda między nimi" (Za 6,13 Biblia Poznańska). Mesjasz jako król-kapłan zaprowadzi pokój, ponieważ osobiście będzie sprawował władzę administracyjną i sądowniczą: nastąpi połączenie wymiaru eklezjalnego i duchowego! On sam będzie naszym pokojem.

Koronacja arcykapłana w świątyni Pańskiej miała być przypomnieniem a zarazem zapowiedzią przyszłego połączenia urzędu króla i kapłana w jednej osobie Mesjasza. Owe królewskie dary, pochodzące od wygnańców żyjących daleko w Babilonii były jedynie zadatkiem bogactwa narodów, jakie napłynie do Jerozolimy, gdy Mesjasz Odrośl zostanie powitany jako Król królów i Pan panów.

Zobacz również komentarz do Rdz 14,18-19; 49,10; Ps 45,7; Mi 5,2.

11,12-13 Trzydzieści srebrników – niedokładne proroctwo?

Porównując prorocze postępowanie Zachariasza i jego wypełnienie opisane u Mateusza 27,7-10 natrafiamy na dwie trudności. Po pierwsze, wydaje się, że pewne szczegóły profetycznej symboliki u Zachariasza niezbyt pasują do historycznej relacji przedstawionej w Ewangelii. Po drugie, Mateusz przypisuje te słowa Jeremiaszowi, choć przecież wyraźnie cytuje słowa Zachariasza.

Prorocka przypowieść Zachariasza następuje po proroctwie na temat relacji Dobrego Pasterza do jego stada. W Za 11,11 ludzie zareagowali na złamanie laski pasterskiej przez Zachariasza. Zdali sobie sprawę, że Bóg unieważnia przymierze zapewniające im ochronę. Czekał ich straszny sąd!

W Za 11,12 prorok prosi o zapłatę za swoją służbę i za to, że ich ostrzegał. Przedstawił swoją prośbę bardzo powściągliwie, zakładając, że mogą nie chcieć uiścić zapłaty, ponieważ dotychczas traktowali Pasterza z pogardą. Współcześnie jego słowa można by ująć następująco: „Jeśli nie chcecie mi zapłacić, proszę bardzo, nie róbcie sobie kłopotu!" Ludzie nie zdawali sobie jednak sprawy z tego, że to nagłe przerwanie pasterskiej posługi przez Zachariasza stanowi raczej odzwierciedlenie ich własnego odejścia i porzucenia Pasterza aniżeli jego osobistą decyzję zakończenia służby.

Ich odpowiedź była zniewagą dla niego i jego posługi. Wypłacili mu trzydzieści srebrników, taką samą kwotę, jaką należało zapłacić, gdy wół pobódł niewolnika (Wj 21,32). Następnie Bóg powiedział Zachariaszowi, będącemu w tym przypadku uosobieniem Mesjasza, aby tę „sowitą" (wyraz ironii i sarkazmu) zapłatę rzucił garncarzowi[2] w świątyni. Wyrażenie „rzucić garncarzowi" zwykle funkcjonowało jako idiomatyczne powiedzenie oznaczające mniej więcej: „spisz je na straty" lub „pozbądź się ich". Jednak w odniesieniu do świątyni taki sens wydaje się mało prawdopodobny. Poza tym, jest rzeczą dość wątpliwą, że ów garncarz faktycznie

[1] Według katolickiego przekładu Douay-Rheims Bible. W innych przekładach angielskich i wszystkich polskich fragment ten brzmi inaczej: „A kapłan również zasiądzie na swoim tronie", co sugeruje, że nie chodzi o tę samą osobę (przyp. tłum.).

[2] W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia jest „odlewnikowi" (przyp. tłum.).

znajdował się w świątyni. Wyrażenie to może być zatem zawoalowanym sposobem powiedzenia, że pieniądze zostały wrzucone do świątyni, gdzie ktoś je podniósł i wykorzystał, aby kupić pole garncarza, ponieważ splamione pieniądze nie były mile widziane w świątyni (Pwt 23,18).

Jak się to jednak ma do sposobu, w jaki przypowieść tę przedstawił Mateusz? Ewangelista prawdopodobnie przypisał ten tekst Jeremiaszowi, ponieważ w wielu rękopisach hebrajskich Księga Jeremiasza rozpoczynała zbiór pism prorockich i jego imię służyło do oznaczenia całości ksiąg w nim zawartych. Znane nam tytuły ksiąg, podzielone na rozdziały i wersety to stosunkowo niedawny wynalazek. Innym powodem, dla którego Mateusz uznał Jeremiasza za autora tych słów może być fakt, że są one częścią cytatu zawierającego dwa fragmenty z Księgi Jeremiasza: Jr 18,1-4 oraz 32,6-9. A zatem Mateusz wspomniał imię proroka, który był lepiej znany i cieszył się większym uznaniem. Co więcej, w żadnym z czterech pozostałych cytatów występujących w Nowym Testamencie, a zaczerpniętych z Księgi Zachariasza, nie pada imię jej autora (Mt 21,4-5; 26,31; J 12,14; 19,37).

Odnośnie do drugiego problemu, tzn. wykorzystania tego tekstu przez Mateusza, można powiedzieć, że pojawiające się w Nowym Testamencie cytaty ze Starego bardzo dobrze pokrywają się z sensem, jaki znajdujemy w Starym Testamencie. Judasz faktycznie otrzymał 30 srebrników za zdradzenie Jezusa z Nazaretu. Ponieważ była to zapłata za krew, Judasz, dręczony wyrzutami sumienia, odniósł pieniądze do świątyni. Skoro jednak pieniądze te nie nadawały się do wykorzystania dla celów sakralnych, zostały użyte do zakupu pola garncarza jako miejsca pochówku cudzoziemców (Mt 27,6-10).

Z pewnością opisane tu wydarzenia odzwierciedlają sytuację opisaną przez proroka, pomimo pewnych drobnych różnic, takich jak słowo „wrzuciłem", któremu w wersji Mateuszowej odpowiada wyrażenie „dali je" (Mt 27,10) oraz „wziąłem więc trzydzieści srebrników", które zamienia się na „Wzięli trzydzieści srebrników" (Mt 27,9) jak również „I odważyli mi", zamiast którego w Ewangelii mamy „zapłatę za Tego, którego oszacowali synowie Izraela" (Mt 27,9). Jednak zmiany te wynikają z pozycji narratora, zastosowanych przez niego czasów oraz miejsca, w którym przypowieść ta pojawia się w całości opowiadania.

Można zatem stwierdzić, że Zachariasz dokładnie przewidział tragiczne wydarzenia związane ze zdradą Naszego Pana i ostrzegł Judę na długo przed tym, zanim nastąpiły. Cóż za wspaniałe proroctwo!

12,10 Będą patrzeć na tego, którego przebili?

Czy tekst ten stwierdza lub choćby tylko sugeruje, że Mesjasz przyjdzie na ziemię dwukrotnie? W dyskusjach żydowsko-chrześcijańskich rzadko który cytat Pisma Świętego przytaczany bywał częściej niż ten właśnie. I gdyby ktoś chciał szukać w Starym Testamencie potwierdzenia wiary w dwukrotne przyjście Chrystusa, jest to prawdopodobnie jedyny dowód na poparcie tej tezy.

Istotę sporu na temat przytoczonego wersetu stanowią następujące kwestie. Czy podmiot czasownika *patrzeć* jest również podmiotem czasownika *przebili*? Czy zaimek *mnie* (występujący tylko w Biblii Warszawskiej[3]) odnosi się do tej samej osoby co *nim/go*? Czy ci, którzy uczestniczyli w przebijaniu to te same osoby, które w czasach eschatologicznych będą spoglądać na niego i gorzko nad nim boleć? I ostatni problem: czy można przebić Boga, który jest duchem?

Nauka o tym, że Bóg jest duchem, a nie istotą cielesną, pojawia się nie tylko w J 4,24, ale

[3] Wtedy spojrzą na *mnie*, na tego, którego przebodli, i będą *go* opłakiwać" (Biblia Warszawska); „Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad *nim*" (Biblia Tysiąclecia) (przyp. tłum.).

również w Iz 31,3. Zagadkowość tego fragmentu Księgi Zachariasza polega na tym, że osobą, która przemawia jest sam Jahwe. To On jest tym, który wyleje ducha łaski i modlitwy na dom Izraela i Dawida. Poza tym, w całym tym rodziale nieustannie pojawiają się wypowiedzi w pierwszej osobie (Za 12,2.3.4.6.9.10), ale za każdym razem odnoszą się one do Mesjasza, czyli tego, którego tekst utożsamia z samym Bogiem. Co więcej, rozdział 11 zapowiada, że przedstawiciel Jahwe, Dobry Pasterz, zostanie odrzucony. A zatem można z tego wyciągnąć tylko jeden wniosek: Mesjasz jest Bogiem i to On zostanie odrzucony i przebity. Jednak nadejdzie czas, gdy będą nad Nim płakać i ostatecznie uznają Go ci wszyscy, którzy wcześniej Go odrzucili.

„W owym dniu" (Za 12,11), kiedy Mesjasz odzyska należną mu chwałę i cześć ze strony tych wszystkich, którzy wcześniej odrzucali Jego samego i Jego dzieło, powróci na ziemię, aby zaprowadzić stan przypominający warunki w raju. Większość żydowskich egzegetów przyznaje, że tego rodzaju przyjście Mesjasza istotnie kiedyś nastąpi, a mianowicie gdy zapanuje powszechny pokój. Wykluczają oni jednak możliwość, iż Mesjasz zjawił się już wcześniej.

I właśnie w tej kwestii pomocny okazuje się omawiany tu cytat. Przyjmując, że kontekst dotyczy przyjścia Mesjasza w okresie pokoju, trzeba uznać, że w którymś momencie w przeszłości musiał on zostać przebity. Kiedy to się stało? I kto to uczynił? I z jakiego powodu? Tylko chrześcijańskie twierdzenia na temat Jezusa z Nazaretu pasują do szczegółów występujących w tym fragmencie.

Inni dostrzegli niedopartą wymowę tej argumentacji i dlatego skupili swoje wysiłki na wykazaniu, że w środku wersetu następuje zmiana odniesienia zaimków. Zgodnie z taką interpretacją, to lud Izraela jest tym, który patrzy, podczas gdy inne narody są tymi, którzy Go przebili. Ponieważ jednak oba przypadki użycia zaimka *oni* rozdziela w tekście jedynie wyrażenie przyimkowe *na mnie* (Biblia Warszawska) oraz zaimek względny *którego*, byłoby czymś nienaturalnym zakładać, że mamy tu do czynienia ze zmianą poprzednika. Jedynym powodem takiej interpretacji jest więc próba osłabienia oczywistej wymowy tego zdania.

W przekładzie wydanym przez New Jewish Publication Society w roku 1988 (*Tanakh: The Holy Scriptures)* werset ten został nieco wygładzony: „Ale ja napełnię dom Dawida duchem litości i miłosierdzia; i *będą zanosić do Mnie żale z powodu tych, którzy zostali zabici,* płacząc nad nimi jak nad ukochanym synem i gorzko ubolewając, jak się ubolewa nad pierworodnym" (wyróżnienie kursywą – autora – w celu wskazania fragmentu, o którym była mowa).

Powyższe tłumaczenie jest o tyle problematyczne, że narusza zasady gramatyki języka hebrajskiego, aby uniknąć oczywistych implikacji hebrajskiego oryginału. Mianowicie dokonuje zamiany strony czynnej czasownika *przebić* na stronę bierną oraz zamienia podmioty na dopełnienia; w języku hebrajskim tego rodzaju operacja jest jednak niedopuszczalna! Jest to iście karkołomna próba uniknięcia logicznej wymowy tekstu, z którego jasno wynika, iż osoba w nim przemawiająca jest tym, który został przebity przez ludzi patrzących teraz ze zdumieniem „w owym dniu", czyli w eschatologicznej przyszłości.

Inni egzegeci żydowscy dali za wygraną i zamiast tego doszukiwali się w tym fragmencie dowodu na potwierdzenie tezy o istnieniu dwóch Mesjaszów: Mesjasza, syna Józefa, który faktycznie cierpiał, oraz Mesjasza, syna Dawida, który nie cierpiał, ale który przyjdzie w chwale i potędze, aby sprawować władzę, gdy na ziemi zapanuje pokój. Jest to stosunkowo późna interpretacja, stworzona w odpowiedzi na twierdzenia wysuwane przez rodzący się ruch chrześcijański.

Mesjasz pojawił się już jeden raz. Cierpiał na krzyżu za nasze grzechy. Przyjdzie ponownie w potędze i chwale.

Księga Malachiasza

1,2-3 Ezawa miałem w nienawiści?

Jeśli Bóg przedstawiany jest jako dobry dla wszystkich (Ps 145,9), jak to możliwe, że nienawidzi Ezawa? To przecież stoi w sprzeczności ze wszystkim, co wiemy na temat Boga, będącego Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa.

Z typową dla siebie bezceremonialnością, Malachiasz wygłasza swoje orędzie na tyle lakoniczne, aby zadośćuczynić oczekiwaniom nawet najbardziej niecierpliwego słuchacza. Stwierdza po prostu: „Umiłowałem was".

Jak można się spodziewać, pisze Malachiasz, zgromadzeni odpowiadają z jakże charakterystycznym tonem niedowierzania: „Kogo? Nas? Bóg nas umiłował? Od kiedy?" Ta ich odpowiedź staje się zatem podstawą porównania między Jakubem a Ezawem, dwoma braćmi, którzy symbolizują dwa różne sposoby Bożego działania.

Boży wybór miłości wyjaśnia, dlaczego Bóg może twierdzić, że kocha Jakuba. Zarówno Ezaw, jak i Jakub byli synami męża obietnicy, Izaaka. Jednak choć Ezaw był pierworodnym, Bóg wybrał Jakuba, podkreślając, że Jego łaska nie ma nic wspólnego z prawami naturalnymi ani uczynkami. Od Ezawa wziął początek naród Edomitów, od Jakuba, naród Izraelitów. Pismo mówi, że Bóg nienawidzi Edomu, a kocha Izraela. Dlaczego?

Kiedy Pismo Święte mówi o Bożej nienawiści, posługuje się biblijnym wyrażeniem, które nie ma oznaczać, iż Jahwe żywi odrazę, obrzydzenie, pogardę lub żądzę zemsty. Istnieją rzeczy, które wyraźnie zasługują na Bożą nienawiść, między innymi siedem grzechów wymienionych w Prz 6,16-19, wszelkie formy obłudy religijnej (Iz 1,14; Am 5,21); a nawet sama śmierć, czego dowiódł sam Jezus przy grobie Łazarza w J 11,33.38 (por. także Mk 3,5; 10,14 oraz J 2,17). Nienawiść może być właściwą reakcją towarzyszącą wyrzekaniu się i wyrażaniu antypatii wobec wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu i Jego sprawiedliwym standardom. Tylko ten, kto prawdziwie kochał, jest w stanie doświadczać palącej złości przeciwko temu wszystkiemu, co złe i przewrotne.

Jednak w tej parze przeciwieństw, *miłości* i *nienawiści*, tak jak jest ona wykorzystywana

w Piśmie Świętym, kryje się szczególny sens. Bliską paralelą dla uczuć, jakie Bóg żywi wobec Jakuba i Ezawa, jest stosunek Jakuba do swoich żon, Racheli i Lei w Rdz 29,30-33. Podczas gdy Rdz 29,31.33 mówi, że Jakub nienawidził Lei, Rdz 29,30 wyjaśnia te słowa, dodając, że Rachelę kochał *bardziej niż* Leę. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Pwt 21,15-17.

Podsumowując, ten, którego darzy się nienawiścią, jest faktycznie *mniej kochany*. Nowy Testament posługuje się tą samą terminologią w Mt 6,24 i Łk 16,13. Istnieją też dwa równoległe stwierdzenia, w których zestawienie to występuje w formie jeszcze bardziej dramatycznej: w Mt 10,37 czytamy: „Kto kocha (...) bardziej niż Mnie", natomiast w Łk 14,26 ta sama myśl wyrażona jest w słowach: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści (...)".

Bóg nie doświadcza uczucia psychologicznej nienawiści, kojarzącej się z negatywną i grzeszną namiętnością ludzką. W tekście tym Bóg stwierdza jedynie, że Jakub otrzymał szczególne powołanie, ponieważ poprzez błogosławieństwo, którym został obdarzony, wszystkie inne narody świata będą miały ostateczny, jeśli nie natychmiastowy, udział w tym samym błogosławieństwie. A zatem istnieje hierarchia i pierwszeństwo służące wypełnieniu planu Bożego i sprowadzeniu łaski, której również Ezaw będzie potrzebował.

Boża miłość i nienawiść (przejawiające się w tym, że Bóg wybiera jedną osobę do wykonania określonego zadania) spotkała obu braci niezależnie od tego, kim byli i co zrobili. Boży wybór Jakuba dokonał się jeszcze przed jego narodzeniem (Rdz 25,23; Rz 9,11). Dlatego też niesłuszne jest interpretowanie tych słów jako dowodu na to, że Bóg kogokolwiek faworyzuje lub że jest stronniczy. Wyrażają one zupełnie odmienną rzeczywistość od tej, z którą zwykle słowa te nam się kojarzą.

Zobacz również komentarz do Ps 5,6; 11,5.

1,11 Poganie będą wielbić Boga?

Malachiasz, tak jak niewielu proroków, potrafi zaskoczyć i zaszokować swoich słuchaczy i czytelników. W Ml 1,11, w ramach skądinąd monotonnego wykazu win kapłanów, Malachiasz nagle ogłasza, że Bóg faktycznie zatriumfuje niezależnie od posłuszeństwa tych, którym powierzono zadanie duchowej opieki nad narodem wybranym. Jednak ta nagła zapowiedź dobrej nowiny z ust Malachiasza wywołała taki szok, że dla wielu słowa te faktycznie jawiły się jako przykład trudnej mowy.

Prorok najwyraźniej chciał, aby jego słowa odniosły tak piorunujący skutek, ponieważ swoją wypowiedź w wersecie 11 zaczyna od hebrajskiego słowa, które stanowi niemal krzyk radości, coś w rodzaju: „Zaiste!" Nieoczekiwany wymiar tej prawdy, wykraczający poza byle jaką służbę i bezduszną postawę kapłanów, sprawił, że Malachiasz uznał za konieczne pobudzenie uwagi czytelnika przed wygłoszeniem tej zupełnie nowej idei.

Entuzjazm Malachiasza jeszcze się zwiększył wraz z zapowiedzią, że Boże imię będzie uwielbione przez pogan na całym świecie. Choć duchowi przywódcy Izraela wzgardzili wielkim imieniem Bożym, nie oznacza to, iż Bóg jest skazany na takich czcicieli i że Jego sprawa utknęła w martwym punkcie. Bóg był w stanie i zamierzał wzbudzić prawdziwych czcicieli swojego imienia spośród wszystkich narodów ziemi. Jego sprawa i Jego wielkie imię zatriumfują. Bóg nie był skazany na Izrael, tak jak nie jest skazany na współczesne grupy chrześcijan.

Geograficzny, polityczny i etniczny zasięg tej obietnicy jest przedstawiony w jeszcze bardziej zaskakujący sposób. Tekst stwierdza, że zapowiadany kult będzie istniał „od wschodu słońca aż do jego zachodu". Skala Bożego triumfu od wschodu do zachodu jest potwierdzeniem tego, co zostało już powiedziane w wersecie 1,5: „Potężnym okazał się Pan [nawet] poza granicami Izraela!"

Poza tym, „na każdym miejscu" będą składane dary kadzielne i ofiary, i to ofiary „czyste". Te słowa musiały wstrząsnąć tymi, którzy pamiętali, że tylko w Jerozolimie wolno było składać ofiary i dary kadzielne przed Bogiem. W świetle przepisów zawartych w Kpł 11 oraz Pwt 14,3-19 ofiara była uznana za *czystą*, gdy na ołtarzu składano zwierzę bez skazy zgodnie z wymogami prawa. Jednak w tym wypadku określenie „bez skazy" nie zostało użyte; zamiast tego prorok posłużył się słowem odnoszącym się nie tylko do czystości rytualnej, ale także moralnej i fizycznej.

Tu nasuwa się pytanie, w jaki sposób narody pogańskie mogły składać czyste ofiary w miejscach poza Jerozolimą. Coś takiego mogło być możliwe tylko kiedyś w przyszłości, gdy Dobra Nowina dotrze poza granice znane słuchaczom Malachiasza.

Określenie *dar kadzielny* odnosiło się niewątpliwie do ołtarza kadzenia, symbolizującego słodki aromat modlitwy świętych nieustannie zanoszonej do Boga. Jednak dym tego kadzidła nie miał się już wznosić jedynie ze świątyni; dar kadzielny miał być składany „na każdym miejscu".

Niektórzy próbują argumentować, że werset ten odnosi się jedynie do Żydów żyjących w diasporze lub do pogańskich prozelitów. Jest to jednak twierdzenie słuszne tylko częściowo, ponieważ taka interpretacja z pewnością nie obejmuje pełnego wymiaru tekstu Malachiasza. Diaspora żydowska i prozelici pogańscy stanowili jedynie pierwsze owoce plonu, który miał nadejść w czasach mesjańskich. Poza tym, fakt, że ofiary miały być składane na całym świecie wskazuje na coś całkowicie przewyższającego swym wymiarem i treścią wszystkie dotychczasowe doświadczenia i wyobrażenia Izraela. Nic dziwnego, że Malachiasz wykrzyknął: „Wielkie będzie imię moje między narodami". Mur rozdzielający ludzkość został zburzony (Ef 2,14) i na całej ziemi zostało ogłoszone królestwo Boże.

2,16 Bóg nienawidzi rozwodów

Na tle całego Pisma Świętego, Ml 2,16 jest jedną z najbardziej zwięzłych, ale i najbardziej kontrowersyjnych wypowiedzi na temat nierozerwalności małżeństwa. Trudność tego fragmentu wynika częściowo ze sformułowania hebrajskiego oryginału, który wielu uznało za najbardziej niejasny tekst w Starym Testamencie. Dalsze problemy wiążą się z wysiłkami zmierzającymi do jasnego sprecyzowania starotestamentalnego stanowiska w sprawie małżeństwa i rozwodu. Wielu (niesłusznie) zakłada, że Malachiasz wyraża opinię, która stoi w sprzeczności z wcześniejszymi wypowiedziami biblijnymi.

Przytoczony werset pojawia się w części, którą otwiera podwójne pytanie, oparte na podwójnym założeniu: (1) cały Izrael ma jednego Ojca - Boga oraz (2) Bóg stworzył cały naród (Ml 2,10). Niestety, członkowie narodu oszukiwali się nawzajem, naruszając tym samym przymierze, jakie Bóg zawarł z ich przodkami. Ml 2,10-16 omawia kwestię nielojalności Izraela wobec rodziny ogólnonarodowej (Ml 2,10), rodziny duchowej (Ml 2,11-12) oraz współmałżonków (Ml 2,13-16), o czym świadczy duchowy nierząd, czyli balwochwalsto, małżeństwa mieszane z niewierzącymi, cudzołóstwo oraz rozwód.

W Ml 2,11-12 Malachiasz zarzuca Izraelitom bezwstydne zawieranie małżeństw z kobietami oddającymi cześć obcym bogom. Takie mieszane małżeństwa były ewidentnym złamaniem zakazów, jakie Bóg wydał wcześniej (Wj 34,12-16; Lb 25,1-3; Pwt 7,3-4; 1 Krl 11,1-13). Na skutek tego, ołtarz Pański został okryty łzami, płaczem i jękami, tak że Bóg nie chciał więcej przyjmować żadnych ofiar. Łzy były konsekwencją złamanych ślubów małżeńskich, w których uczestniczył Bóg, występujący jako świadek w każdej ceremonii weselnej. Krótko mówiąc, Bóg powiedział: „Nienawidzę rozwodów" (Ml 2,16 Biblia Poznańska).

Cały tekst zdominowany jest przez dwa słowa: *jeden* (które pojawia się czterokrotnie w Ml 2,10.15) oraz rodzinę wyrazów pokrewnych – *wiarołomny/niewierny/łamiący przymierze/sprzeniewierzać* (występujących aż pięciokrotnie w Ml 2,10.11.14.15.16).

Owym „jednym", o którym mowa w Ml 2,10 nie jest „Abraham, wasz ojciec" (Iz 51,2), jak uważał św. Hieronim i Kalwin lub patriarcha Jakub, o którym Malachiasz faktycznie wspominał dość często w innych miejscach (Ml 1,2; 2,12; 3,6). W tym przypadku chodzi o Boga, który stworzył Izraela (Iz 43,1). A zatem ci, którzy mają tego samego Ojca, nie powinni oszukiwać siebie nawzajem.

Kim jednak jest „jeden" w Ml 2,15? I tym razem autor nie ma na myśli Abrahama (w takiej bowiem sytuacji zdanie to należałoby odczytać jako pytanie: „Czyż jeden [człowiek], tzn. Abraham, nie dał przykładu [biorąc sobie za żonę pogankę Egipcjankę imieniem Hagar?], na które prorok odpowiada twierdząco: „Istotnie!"). Problem w tym, że Abraham nigdy nie jest nazywany „jednym"; nie może tu również chodzić o postawę Abrahama w związku z „wypędzeniem" Hagar, ponieważ oddalone w drodze rozwodu żony u Malachiasza były prawowitymi żonami, a nie żonami pogańskimi.

A zatem podmiotem zdania z Ml 2,15 musi być Bóg, a wyraz „jeden" musi być jego dopełnieniem, nie zaś podmiotem[1]. W takim przypadku, „jeden" miałby sens zbliżony do wyrażenia „jedno ciało" w Rdz 2,24, bowiem powrót do pierwotnych Bożych zaleceń stanowiłby naturalny argument przeciwko rozwodom naruszającym zasady przymierza. W podobny sposób do Księgi Rodzaju odwołał się Jezus w Mt 19,4-6: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało" (por. także Mk 10,7-9).

Choć tekst hebrajski nie wskazuje wyraźnie, że pierwsze zdanie Ml 2,15 jest zdaniem pytającym lub że zaimek *on* odnosi się do Boga, obie możliwości są zgodne z kontekstem, z wcześniejszymi tekstami biblijnymi oraz z zasadami gramatyki i składni hebrajskiej widocznymi w innych fragmentach.

Innymi słowy, myśl kryjąca się w tym wersecie jest następująca: dlaczego Bóg stworzył Adama i Ewę, aby byli tylko jednym ciałem, choć mógł dać Adamowi wiele żon, a Ewie wielu mężów? Z pewnością Bóg miał wystarczająco mocy stwórczej, żeby dopuścić możliwość wielu partnerów seksualnych! Dlaczego więc tylko „jedna" para? Ponieważ Bogu zależało na potomstwie zrodzonym w pobożnym związku, co byłoby niemożliwe w przypadku wielu partnerów.

Omawiany fragment podaje dwa przykłady niewierności: rozwód oraz małżeństwo z osobami niewierzącymi. Obie praktyki były naruszeniem świętego prawa Bożego. Zagadnienie małżeństwa jako przymierza podejmują także inne teksty Starego Testamentu, takie jak Rdz 31,50; Prz 2,17; Ez 16,8 oraz Oz 1 – 2. Bardzo jasną definicję małżeństwa podaje Rdz 2,24: polega ono na „opuszczeniu" rodziców i „połączenia się" ze swoją żoną. Opuszczenie i połączenie się występują razem i właśnie w takiej kolejności. A zatem małżeństwo jest publicznym aktem (opuszczenia), którego celem jest założenie trwałego związku (połączenie się) oraz seksualne dopełnienie (stanie się jednym ciałem). Wszelkie naruszenie tego przymierza jest złamaniem obietnicy złożonej w obecności Boga i siebie nawzajem.

Związek powstały wraz z zawarciem małżeństwa jest rzeczywistością tak fundamentalną i nienaruszalną, że tylko niewierność seksualna może wpłynąć na jego trwałość (por. Mt 5,31-32; 19,3-12). Sugestia, że takie rozdarcie może stanowić jeden z dwóch powodów zerwania przy-

[1] Porównaj np. piąte wydanie Biblii Tysiąclecia: „Czyż nie uczynił [On] «jednego», który ma ciało i tchnienia [życia]" (przyp. tłum.).

mierza małżeńskiego (1 Kor 7 omawia drugi z nich) pojawia się w Jr 3,8, gdzie Bóg „[dał Izraelowi-Odstępcy] list rozwodowy i odrzucił go za wszystkie czyny nierządne, jakie popełnił". Krótko mówiąc, Bóg rozwiódł się z Izraelem. Zauważmy jednak z jakich powodów!

Biblia wypowiada się zatem zarówno na temat rozwodu, jak i odnośnie do podstaw do jego udzielenia. Kiedy jednak Bóg mimo to mówi, że nienawidzi rozwodu, dostrzegamy, jak bardzo zależy Mu na tym, aby przymierze małżeńskie zostało dochowane.

Przepisy prawa Mojżeszowego zapisane w Pwt 24,1-4 nigdy nie zachęcały, nie nakazywały ani nie pochwalały rozwodów. Przewidywały jedynie określone procedury na wypadek gdyby, niestety, doszło do rozwodu. Główne zalecenie z Pwt 24,1-4 zakazuje mężczyźnie powtórnego poślubiania pierwszej żony w sytuacji, gdy nastąpił rozwód i gdy albo mąż, albo żona zawarli kolejny związek. Niestety, w niektórych przekładach angielskich (King James Version, English Revised Version [wersja uwspółcześniona], American Standard Version) przyjęło się tłumaczenie tego fragmentu, które przyczynia się do niejasności. Według tej niepoprawnej wersji, rozwód nie jest jedynie dopuszczalny czy tolerowany, ale wręcz zalecany, gdy mąż odkryje w żonie „coś odrażającego"! W rzeczywistości, warunek rozpoczynający werset 24,1 ma swoją kontynuację w wersecie 3, natomiast skutek zdania warunkowego pojawia się w wersecie 4 (wbrew wspomnianym wyżej niepoprawnym tłumaczeniom). Żaden przepis Starego Testamentu nie ustanawia rozwodu; prawo hebrajskie toleruje jedynie taką praktykę, potępiając ją jednak na gruncie teologicznym.

Ci, którzy twierdzą, że absolutne sformułowanie z Ml 2,16 wyklucza jakiekolwiek argumenty na rzecz biblijnej dopuszczalności rozwodu, nie traktują Pisma Świętego jako całości. Bóg z pewnością może uściślać swoje nauczanie za pomocą kolejnych tekstów objawionych. Na przykład, w Rz 13,1-7 Bóg stwierdza, że obywatele powinni okazywać posłuszeństwo istniejącym władzom cywilnym, jednak zalecenie to opatrzone jest zastrzeżeniem w Dz 5,29, które przypomina, że należy raczej słuchać Boga niż jakichś grzesznych praw cywilnych.

Boża nienawiść względem rozwodu wyraża się także w stwierdzeniu: „kto szatę swoją plami krzywdą" (Biblia Poznańska). Wyraz „szata" odnosi się do starodawnego zwyczaju okrywania kobiety własną szatą, o co też Rut poprosiła Booza, chcąc, aby w ten sposób pojął ją za żonę (Rt 3,9; por. także Pwt 22,30; Ez 16,8). A zatem okrycie własnego łoża gwałtem lub krzywdą oznaczało niewierność w łożu małżeńskim i względem zobowiązań ślubnych. Ten symbol zaufania małżeńskiego, podobnie jak nasza ślubna obrączka, stawał się miejscem gwałtu zadanego prawowitej żonie.

Zobacz również komentarz do Pwt 24,1-4.

3,6 Ja, Pan, nie odmieniam się?

Zobacz komentarz do Rdz 6,6; 1 Sm 13,13-14; 15,29; Jon 4,1-2.

3,10 Czy płacenie dziesięciny zawsze się opłaca?

Jeśli wiernie oddajemy Bogu dziesięcinę, tzn. dziesiątą część naszego dochodu, czy oznacza to, że za każdym razem automatycznie otrzymamy błogosławieństwo? Jaki sens ma obietnica zawarta w Ml 3,10? Czy „spichlerz", do którego przynosimy dziesięcinę należy rozumieć wyłącznie jako nasz lokalny kościół?

Bogu nie pozostało nic innego jak tylko dać ludziom przykład tego, w jaki sposób odwracają się od Niego: oszukują Go przy składaniu dziesięciny i ofiar. Z tego nie wynika, że jest to jedyna dziedzina, w której naród wybrany był niewierny, ale przykład ten ma służyć jako dowód dla tych, którym nadal wydaje się, że nie odwrócili się od

Boga. W rzeczywistości, okradają Go z należnej Mu dziesięciny.

Zgodnie z powszechnym zwyczajem, dziesięcina stanowiła dziesiątą część zarobku danej osoby, ponieważ tyle właśnie otrzymał w darze od Abrahama Melchizedek, kapłan z Salem (Jerozolimy) (Rdz 14,20), jeszcze zanim podobne przepisy zostały ustanowione w prawie Mojżeszowym (Kpł 27,30). Dziesiątą część z tej dziesięciny otrzymywali kapłani, wdowy, sieroty i cudzoziemcy (Pwt 14,28-29).

Za ofiarę natomiast uważano te części zwierząt składanych na ołtarzu, które przeznaczone były dla kapłanów (Wj 29,27-28; Kpł 9,22; Lb 5,9) lub te dary, które ofiarowano dobrowolnie w konkretnej intencji (Wj 25,2-7).

Czy jednak chrześcijanie podlegają jakiemuś prawu, które wymaga od nas płacenia dziesięciny? Nie, nie istnieje żaden bezpośredni przepis na ten temat; trzeba jednak podkreślić, że praktyka składania dziesięciny poprzedza prawo Mojżeszowe, dlatego też nie można twierdzić, że jest ona zaleceniem prawnym czy rytualnym ograniczonym tylko do przymierza Mojżeszowego. Trzeba też wziąć pod uwagę, że skoro dawanie dziesięciny było wymagane w świetle prawa, my, chrześcijanie, nie chcielibyśmy chyba okazać się gorsi, zdając sobie sprawę z tego, o ile więcej otrzymaliśmy i wiemy dziś. Nikt nie okrada Boga, nie oszukując przy okazji samego siebie.

Czy jednak możemy liczyć na automatyczne błogosławieństwo – tu dajemy dziesięcinę a tam przychodzi błogosławieństwo? Nie, tak się nie dzieje. Taka zła motywacja powinna stanowić dla nas najlepsze upomnienie. Dlaczego mielibyśmy dawać tylko po to, aby otrzymać jeszcze więcej? Dar wypływający z tak egoistycznych i grzesznych pobudek z pewnością nie zyskałby uznania i szacunku w oczach Boga, któremu rzekomo miał być ofiarowany.

Jeszcze jedna sprawa: niektórzy twierdzili, że z tekstu tego wynika konieczność składania całej dziesięciny w ramach lokalnego kościoła, rozumianego jako „spichlerz". Trudno jednak znaleźć dowody na poparcie tej tezy. Wyraz „spichlerz" najlepiej traktować jako Boży spichlerz, a nie po prostu albo wyłącznie jako lokalny kościół. W 80 przypadkach występowania tego słowa w Starym Testamencie, „spichlerz" oznacza albo skarbiec świątyni (np. 1 Krl 7,51) albo w sensie bardziej przenośnym miejsce, z którego wypływa wszelkie Boże błogosławieństwo (np. według Pwt 28,12 lub pośrednio według Jr 50,25 Boży skarbiec znajduje się w niebie).

Nowy Testament

EWANGELIA WEDŁUG ŚWIĘTEGO MATEUSZA

2,1-2 Czy Pismo Święte akceptuje astrologię?

Mędrcy ze Wschodu często opisywani są także jako „magowie". Słowo to pochodzi z języka greckiego i oznacza „wszelkiego rodzaju astronomów, jasnowidzów, wróżbitów i czarowników"[1]. Ich zainteresowanie gwiazdą świadczy najprawdopodobniej o tym, że - w przeciwieństwie do Szymona Maga wspomnianego w Dz 8,9 - byli astrologami. Tekst Ewangelii nie precyzuje, skąd dokładnie przybyli. Określenie „Wschód" mogło bowiem oznaczać Persję - ojczyznę ludów zamieszkujących tereny, wobec których po raz pierwszy zastosowano to pojęcie, Babilonię - słynącą z wysoko rozwiniętej astrologii lub obszary pustynne położone na wschód od Palestyny, obfitujące w surowce przyniesione przez Mędrców jako dary. Wiadomo jednak, że ludzie ci zaobserwowali konkretne zjawisko astronomiczne (słowem „gwiazda" autor tekstu mógł określić którekolwiek z tego typu zjawisk) - prawdopodobnie koniunkcję planetarną - i zinterpretowali je jako znak, że w Judei narodził się król.

Chrześcijanie próbowali wyjaśnić kwestię magów już w 110 r. po Chr. Zgodnie z teorią Ignacego Antiocheńskiego (List do kościoła w Efezie 19,3) i wielu innych pisarzy starochrześcijańskich, wydarzenia opisane w Mt 2,1-2 położyły kres okultystycznym praktykom magów. Tymczasem Ewangelia według św. Mateusza wcale o tym nie wspomina. Co więcej, w Piśmie Świętym czytamy nie tylko o wyżej wspomnianych Mędrcach ze Wschodu, ale też o Danielu, który kształcony na astrologa-kapłana przez Chaldejczyków (Dn 1,4; por. Dn 2,2) - miał więcej wiedzy niż wszyscy magowie Babilonu razem wzięci (Dn 1,17.20). Inny żydowski pisarz żyjący w czasach św. Mateusza wspomina także o Balaamie - magu, któremu Bóg objawił prawdziwą wiedzę (Filon z Aleksandrii, *O życiu Mojżesza,* I, 50 [I, str. 276-277]). Niemniej jednak, ani Filon z Aleksandrii opisujący Balaama, ani autor księgi Daniela nie twierdzili, że *boskie objawienie*

[1] Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977), s. 167.

dokonało się w tych przypadkach za sprawą astrologii. Chodziło raczej o to, że Bóg udzielał tym mężczyznom nadprzyrodzonej wiedzy, choć rzeczywiście zajmowali się oni astrologią. W Ewangelii wg św. Mateusza sytuacja przedstawia się nieco inaczej – w tym przypadku objawienie o narodzinach Jezusa dokonuje się bowiem za sprawą obserwacji astrologicznych.

Choć Stary Testament na ogół sprzeciwia się praktykom okultystycznym (np. Wj 22,17; Pwt 18,10), nie wymienia się wśród nich astrologii. Ponadto, hebrajskie określenie oznaczające astrologa pojawia się tylko w Dn 1,20 i 2,10. Także w greckiej wersji Starego Testamentu słowo „mag" występuje wyłącznie w Księdze Daniela. Na podstawie tej księgi wnioskujemy, że astrologowie byli traktowani nieco inaczej niż osoby parające się innymi praktykami okultystycznymi. O ile wszelkie inne sztuki magiczne uznawane były za złe, astrologia została w Księdze Daniela skrytykowana jedynie jako słaba i nieskuteczna, w porównaniu z działaniem Ducha Bożego. Nie oznacza to oczywiście, że Stary Testament *akceptuje* astrologię – chodzi raczej o to, że starotestamentowe księgi nie potępiają tej sztuki w wyraźny i jednoznaczny sposób.

Nadal nie wiemy jednak, co dokładnie chciał nam przekazać w swej Ewangelii św. Mateusz. Kim tak naprawdę byli owi „magowie" (i ilu ich dokładnie było, gdyż z tekstu wiemy tylko, że więcej niż jeden)? W tamtych czasach było wprawdzie wielu Żydów zajmujących się astrologią, ale skoro magowie opisani w Mt 2,1-2 pytali o „Króla żydowskiego" (co sugeruje, że nie był to „ich" król), można przypuszczać, że byli to magowie pochodzenia pogańskiego. Przybywają oni do Heroda, który był wówczas królem żydowskim (choć z pochodzenia Idumejczykiem) i pytają o nowo narodzonego, prawdziwego Króla. Herod jest przerażony, a wraz z nim cała Jerozolima. Żydowski władca zbiera wówczas swoich uczonych i arcykapłanów, aby zasięgnąć rady. Okazuje się, że żaden z Żydów (Herod także się do nich zaliczał, gdyż wyznawał judaizm – przynajmniej w czasie, gdy przebywał w Judei) nie zamierza poszukiwać Jezusa, ani tym bardziej oddawać mu czci. To pogańscy astrologowie przybyli, by pokłonić się Jezusowi. Ewangelia wg św. Mateusza uznawana jest dziś za bardzo żydowski tekst, co nie zmienia faktu, że jest w niej wyraźnie widoczny motyw odrzucenia Jezusa przez Żydów i rozprzestrzeniania się Dobrej Nowiny wśród pogan. Przesłanie o rozprzestrzenianiu się Ewangelii wybrzmiewa najdobitniej w Mt 28,19-20, ale kwestia odrzucania i przyjmowania Dobrej Nowiny poruszona zostaje już w Mt 8,10-12 (także historia o Janie Chrzcicielu zawarta w Mt 3 zapowiada odrzucenie Jezusa przez przywódców żydowskich). A zatem, w wielu miejscach Ewangelii wg św. Mateusza znaleźć można wzmianki o niechęci Żydów do Jezusa, przeciwstawionej wierze, jaką wykazywali poganie.

Teraz wydarzenia opisane w Mt 2,1-2 stają się zrozumiałe. Oto Bóg objawia pogańskim astrologom pewną wiedzę, posługując się zjawiskiem, które potrafią zinterpretować (mogła to być koniunkcja planetarna, kometa lub inne zjawisko astronomiczne). Magowie ufają temu objawieniu i wyruszają w daleką drogę, poszukując Króla, któremu pragną oddać należytą cześć. Bóg nie wskazał im wyraźnie, że mają udać się do Jerozolimy – raczej zgadli niż wiedzieli, o jakie miasto chodzi (wszak najodpowiedniejszym miejscem narodzin króla byłaby stolica kraju). Magowie dowiadują się, że właściwym celem ich podróży jest Betlejem dopiero wówczas, gdy Żydzi znający proroctwa zawarte w świętych księgach potwierdzają, iż zaprowadzi ich tam pojawiająca się co jakiś czas „gwiazda" (pojawianie się i znikanie owej „gwiazdy" powoduje u niektórych uczonych przypuszczenia, że chodziło o koniunkcję planet, które to zbliżały się do siebie, to oddalały, by za jakiś czas znów się połączyć). Mędrcy ze Wschodu wykazali się zatem zaufaniem o wiele większym niż Żydzi, którzy – choć znali proroctwa o miejscu narodzenia Mesjasza – nawet nie zainteresowali się wspomnianym w nich miasteczkiem, a po spotkaniu z magami zamiast wiary czuli tylko przerażenie i gniew.

Czy zatem Bóg może przemawiać do ludzi za pomocą astrologii? Tak, gdyż raz rzeczywiście tak zrobił. Czy jest to w takim razie zupełnie normalny sposób objawiania nam Bożej prawdy? W żadnym wypadku! Bóg dał nam swoje Słowo, które jest o wiele bogatszym i głębszym narzędziem objawiającym nam prawdę. Niemniej jednak, kiedy lud Boży nie słucha tego Słowa, Bóg może zechcieć przemówić do pogan - na przykład poprzez zjawiska astronomiczne. Może się wtedy okazać, że poganie odpowiedzą Bogu wiarą, której próżno szukać u tych, którzy mienią się Jego wyznawcami i przechowują Jego proroctwa w świętych księgach.

4,5-10 Kolejność pokus?

Zobacz komentarz do Łk 4,1-13.

4,5-10 Czy Jezus był kuszony we wszystkich sferach, w których ludzie są kuszeni?

Zobacz komentarz do Hbr 4,15.

5,11-12 Czy powinniśmy się cieszyć z prześladowań?

Zobacz komentarz do Jk 1,2.

5,13 Sól bez smaku?

Zobacz komentarz do Mk 9,50.

5,17-20 Wieczne Prawo?

Fragment ten stanowczo potwierdza nieprzemijającą wartość Prawa Mojżeszowego. Nie wolno znieść żadnej z reguł tego prawa - „ani jedna jota, ani jedna kreska" nie może zostać zmieniona. „Jod" to najmniejsza litera alfabetu hebrajskiego, a „jota" to najmniejsza litera alfabetu greckiego. „Kreska" z kolei była prawdopodobnie dostawiana do danej litery po to, aby odróżnić ją od innego, podobnego znaku - tak jak w literze „G", aby ją odróżnić od C, czy w literach „Q" i „O".

Co sprawia, że fragment Mt 5,17-20 jest trudny w interpretacji? Dla niektórych trudność ta polega na dość zaskakującej wypowiedzi Chrystusa, o którym św. Paweł mówi w następujący sposób: „A przecież kresem Prawa jest Chrystus, który przynosi usprawiedliwienie każdemu, kto wierzy" (Rz 10,4).

Inni z kolei nie są tym zaskoczeni zakładając, że wyobrażenie Pawła o osobie Jezusa znacznie różniło się od tego, w jaki sposób ukazują Go Ewangelie. Pojawiały się nawet opinie (kiedyś znacznie częściej niż obecnie), zgodnie z którymi Paweł jest tym, o kim mówią słowa: „Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim". Można zatem przypuszczać, że nie są to tak naprawdę słowa Jezusa, ale raczej pewnej grupy chrześcijan, którym nie podobały się nauki Pawła. Gdyby nawet całkowicie pominąć w tej kwestii osobę św. Pawła, nadal znalazłyby się osoby twierdzące, że słowa te pochodzą od określonej grupy w obrębie pierwotnego Kościoła, której bardzo zależało na utrzymaniu autorytetu Prawa. Według Rudolfa Bultmanna słowa te „wyrażają postawę konserwatywnej społeczności palestyńskiej sprzeczną z postawą hellenistów"[2].

Zanim powstały Ewangelie, ludzie mieli już prawdopodobnie styczność z tekstami zawierającymi wypowiedzi Jezusa. Pisząc swoją Ewangelię, obok wielu innych materiałów źródłowych, św. Mateusz wykorzystał najprawdopodobniej

[2] Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1963), s. 138.

jeden z takich tekstów, popularny zapewne wśród bardziej ortodoksyjnych judeochrześcijan. Wybór cytatów znajdujących się w tego typu tekstach mógł wiązać się z poglądami opracowujących je osób – wypowiedzi zgodne z określonymi poglądami były przyjmowane, odrzucano natomiast cytaty, które wydawały się sprzeczne z opinią twórcy danego tekstu. Teksty te zawierały zatem jedynie namiastkę tego, o czym nauczał Jezus. Nie ograniczając się w swej pracy tylko do jednego tekstu źródłowego, św. Mateusz prezentuje nam szerszy wachlarz tych nauk. Wypowiedź zawarta we fragmencie Mt 5,17-20 miała tak naprawdę aż trzy różne konteksty: kontekst, w jakim zastosował ją Jezus w trakcie swojej ziemskiej posługi, kontekst w konkretnym tekście zawierającym cytaty z Jego nauk i kontekst Ewangelii wg św. Mateusza, przy czym współczesny czytelnik zna ją wyłącznie z tego ostatniego kontekstu. (Oprócz trzech wymienionych wyżej kontekstów głównych wypowiedź ta mogła też oczywiście zaistnieć w kontekstach dodatkowych pojawiających się w historii Kościoła i w toku przeróżnych interpretacji. Słowa: „nie przyszedłem znieść, ale wypełnić" użyte były na przykład po to, by ukazać Ewangelię jako ostateczne ukoronowanie hinduizmu[3], co jest przecież sprzeczne z zamiarem Jezusa czy Ewangelisty Mateusza).

Stwierdzenie, że współczesny czytelnik zna wspomnianą wyżej wypowiedź Jezusa wyłącznie z kontekstu Ewangelii wg św. Mateusza, wymaga niewielkiego sprostowania. Część tego cytatu znajduje się bowiem także w Ewangelii wg św. Łukasza. W Łk 16,16-17 Jezus mówi: „Aż do Jana [trwało] Prawo i Prorocy; odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym i każdy gwałtem wdziera się do niego. Lecz łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jedna kreska miała odpaść z Prawa". Drugie z przytoczonych zdań jest analogiczne (choć nie identyczne) do Mt 5,18.

Wybór cytatów z wypowiedzi Jezusa, który opracowany został prawdopodobnie przez grupę bardziej legalistycznych chrześcijan, i który wykorzystywany był dość szeroko przez św. Mateusza w trakcie pisania Ewangelii, oznaczany jest często przez badaczy literą „M" (cytaty te spotykamy bowiem tylko w Ewangelii wg św. Mateusza). Inny, bardziej obszerny wybór cytatów spotykanych zarówno w Ewangelii wg św. Mateusza, jak i w Ewangelii wg św. Łukasza, oznaczany jest z kolei literą „Q". Możliwe zatem, że sformułowanie „ani jedna jota, ani jedna kreska" zawarte w Mt 5,18 pochodzi z tekstu „M", a słowa przytoczone w Łk 16,17 mają swoje źródło w „Q". T. W. Manson był jednym z uczonych, którzy wyznawali taki właśnie pogląd i oferował w związku z tym dwie możliwości interpretacji. Pierwsza z nich głosi, że forma zastosowana przez Łukasza jest bliższa oryginałowi, a sformułowanie użyte przez Mateusza „jest jej parafrazą utworzoną po to, by bardziej przybliżyć ją do nauk rabinicznych". Druga możliwość, która wiąże się też niejako z pierwszą, mówi, że „oryginalna wypowiedź podkreśla nie tyle niezmienną wartość prawa, ile zatwardziały konserwatyzm faryzeuszy" i że nie jest to potwierdzenie „mądrego rabinicznego dogmatu, ale raczej gorzka ironia". Innymi słowy, Jezus zwraca się w ten sposób do uczonych w Piśmie, mówiąc: „Prędzej nadejdzie koniec świata niż przestaniecie się kurczowo trzymać swojej tradycyjnej interpretacji Prawa"[4].

To oczywiste, że Jezus nie zgadzał się z rabiniczną interpretacją Prawa, pytając faryzeuszów, uczniów zgłębiających Pisma i ich nauczycieli: „Dlaczego i wy przekraczacie przykazanie Boże z powodu waszej tradycji?" (cytat ten przytoczo-

[3] Na przykład w książce J. N. Farquhara, *The Crown of Hinduism* (Oxford: Oxford University Press, 1913); por. E. J. Sharpe, *Not to Destroy But to Fulfil* (Lund: Gleerup, 1965).

[4] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (przedruk; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), s. 135.

ny jest w Mt 15,3 - fragmencie opartym na Mk 7,9). Jezus twierdził też, że trzymając się Prawa, uczeni w Piśmie „wiążą ciężary wielkie i nie do uniesienia i kładą je ludziom na ramiona" (Mt 23,4). Proponował zatem: „Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode mnie (...). Albowiem słodkie jest moje jarzmo, a moje brzemię lekkie" (Mt 11,29-30).

Jezus nie nawoływał jednak do większej swobody w przestrzeganiu Prawa Bożego, nie próbował także obniżyć standardów sprawiedliwości zalecanych przez „uczonych w Piśmie i faryzeuszów". Przeciwnie - głosił, że aby wejść do królestwa niebieskiego należy wykazać się sprawiedliwością większą niż ta, jaką prezentowali znawcy świętych ksiąg. Czytamy o tym we fragmencie Mt 5,20, który jest jednocześnie wstępem do kolejnych fragmentów wyjaśniających, na czym tak naprawdę polega posłuszeństwo wobec Prawa. Fragmenty te są trudne, dlatego w dalszej części książki wyjaśnimy każdy z nich w bardziej szczegółowy sposób. Teraz jednak skupimy się na dwóch najważniejszych zasadach, według których Jezus interpretuje i stosuje Prawo.

Przede wszystkim, Jezus uczy nas, że wypełniając dane przykazanie, zawsze musimy mieć na uwadze cel, dla którego zostało ustanowione. Jezus mówi o tym w odniesieniu do zasad związanych z małżeństwem czy z obchodzeniem szabatu. Czwarte przykazanie mówi, że w dzień szabatu „nie będziesz wykonywał żadnej pracy". Uczeni w piśmie sądzili zatem, że najważniejsze jest wyszczególnienie, co może kryć się pod pojęciem „praca" po to, aby ludzie wiedzieli, co mogą, a czego nie mogą w tym dniu robić. Tymczasem, wszystko tak naprawdę zależy od okoliczności - niezależnie od tego, że jest szabat, można na przykład uzdrowić chorego, skoro to uratuje go od śmierci. Jeśli natomiast choroba nie jest poważna i nie ma przeciwwskazań, aby odłożyć leczenie na następny dzień - należy wstrzymać się od wykonania tej czynności. To jest właśnie sedno problemu, który powodował nieustanne spięcia pomiędzy Jezusem a faryzeuszami. Kryterium, jakim kierował się Jezus był cel, dla którego ustanowiono szabat - po to, aby człowiek mógł odpocząć i zregenerować siły. Innymi słowy, szabat został stworzony dla ludzi, a nie ludzie dla szabatu. A zatem, wszelkie czynności, które pomagały ludziom odpocząć, zregenerować organizm i poczuć się lepiej były w tym dniu dozwolone. Co więcej - szabat był najbardziej odpowiednim dniem na wykonywanie takich właśnie czynności, gdyż najlepiej obrazowały one cel, dla którego Bóg podarował ludziom ten dzień. Wydaje się, że Jezus wręcz upodobał sobie szabat jako dzień uzdrawiania chorych, gdyż był to jeden ze sposobów, w jaki po prostu czcił to święto.

A zatem, nie negując czwartego przykazania, Jezus interpretował je w sposób inny niż uczeni w Piśmie. Czy Jego sprawiedliwość była przez to „większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów"? Zapewne tak. Są osoby, które uważają, że jeśli żyją według określonych zasad, nie muszą się już zbytnio wysilać. Gdy napotkają na swej drodze jakiś praktyczny problem, zawsze mogą zajrzeć do swoich przepisów i od razu wiedzą, co mają w danej sytuacji zrobić. Znacznie trudniej jest zdecydować, jaka czynność najlepiej pokrywa się z celem, dla którego ustanowiono konkretną zasadę. Wymaga to bowiem myślenia i podjęcia odpowiedzialności za własną decyzję, przez co jest dla nich zbyt dużym wyzwaniem.

Po drugie, Jezus daje nam do zrozumienia, że postawa posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa wobec Bożego Prawa rodzi się wewnątrz człowieka, w jego sercu. Nie wystarczy tylko dostosować tego, co na zewnątrz - czyli swoich działań i słów - do wymogów Prawa. Przede wszystkim należy przekonać do nich własne serce. Jeden ze starotestamentowych psalmistów wyraził to w następujący sposób: „Jest moją radością, mój Boże, czynić Twoją wolę, a Prawo Twoje mieszka w moim wnętrzu" (Ps 40,9). Jezus nie cytuje tego psalmu w Ewangelii, ale nawiązuje do niego

inny fragment Nowego Testamentu (Hbr 10,7.9). Słowa psalmisty doskonale wyrażają postawę samego Jezusa, której próbował także nauczyć swoich słuchaczy - jeśli umysł i wola człowieka rzeczywiście ukierunkowane są na pełnienie woli Bożej, właściwe słowa i czyny będą z takiej postawy wypływać w sposób zupełnie naturalny.

Ponadto, jeśli człowiek przyjmie wobec Boga właściwą postawę, ważniejsze od zewnętrznych, namacalnych kwestii religijno-etycznych staną się dla niego aspekty wewnętrzne i duchowe. Jezus wyraził to, sprzeciwiając się opinii, zgodnie z którą zobowiązania religijne są ważniejsze niż obowiązki dzieci wobec własnych rodziców (zob. Mk 7,10-13). Taka postawa była w tamtych czasach promowana przez niektórych interpretatorów Prawa, choć była to raczej pewna nadinterpretacja, nie do końca zgodna z jego prawdziwym przesłaniem. Jezus nie poświęcał także zbyt wiele uwagi rytuałom i zasadom związanym z czystością jedzenia, gdyż nie zawierały one żadnych treści etycznych. Dlatego też, św. Marek posuwa się nawet do stwierdzenia, że Jezus „uznał wszystkie potrawy za czyste" (Mk 7,19). Mateusz nie cytuje wprawdzie tego dosłownie, ale umieszcza w swej Ewangelii wypowiedź Jezusa (Mt 15,17-20), którą Marek niewątpliwie zinterpretowałby w analogiczny sposób.

Czy jednak rytuały i zasady związane z czystością pożywienia nie są właśnie takimi „jotami" i „kreskami" żydowskiego Prawa? Czyż nie należałoby ich uznać za „najmniejsze" z przykazań? Możliwe, że tak, jednak Jezus wolał zajmować się raczej kwestiami takimi jak „sprawiedliwość, miłosierdzie i wiara" (Mt 23,23). A jak ma się sprawa z rytuałami ofiarnymi? Były one oczywiście częścią Prawa, ale podejście Jezusa do tego typu kwestii można podsumować w przywołanych przez Niego słowach wielkiego starotestamentowego proroka: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary" (Oz 6,6). Ze wszystkich Ewangelistów tylko Mateusz przywołuje Jezusa cytującego te słowa - w dodatku dwukrotnie (Mt 9,13; 12,7). Mateusz podkreśla w ten sposób, że wypełnianie Prawa powinno dokonywać się na poziomie wewnętrznym bardziej niż zewnętrznym. Jezus zgadza się z wielkimi prorokami w tym, że namacalne praktykowanie wiary, choćby najbardziej gorliwe, na nic się nie zda, jeśli w swoim sercu człowiek odwraca się od „pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem" (Mi 6,8). Człowiek jest bowiem o wiele ważniejszy niż jakiekolwiek rzeczy namacalne.

Dla Jezusa Prawo stanowiło wyraz Bożej woli, która jest wieczna i niezmienna. Jezus nie przyszedł po to, aby zmienić wolę Boga, ale po to, by ją wypełnić. Poziom posłuszeństwa wobec woli Boga, jaki prezentował Jezus swym życiem i nauczaniem, jest dalece doskonalszy od standardów wskazywanych przez spisane prawo. Jezus nauczał, że pełnienie Bożej woli powinno się tak naprawdę zaczynać w ludzkim sercu. Ale Jezus jednocześnie dostarczył nam środki, dzięki którym wypełnianie woli Boga nie pozostaje jakimś nieosiągalnym ideałem. Pisał o tym także święty Paweł, który twierdził, że usprawiedliwienie ludzi przed Bogiem nie dokonuje się poprzez Prawo, ale przez wiarę w Chrystusa, i że ci, którzy w Niego wierzą, otrzymują także Jego Ducha, „aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha" (Rz 8,4). Ewangelia wymaga od człowieka o wiele więcej niż Prawo, ale daje mu jednocześnie moc, aby mógł sprostać tym wymaganiom. Ktoś nawet napisał o tym może niezbyt wyrafinowany, ale jakże trafny wiersz:

Gdy myślę tylko o przykazaniach,
idę powoli, na nogach się słaniam,
gdy zaś usłyszę Dobrą Nowinę -
skrzydła mi rosną, jak ptak w niebo płynę[5].

Zobacz również komentarz do Rz 10,4.

[5] Przekład wiersza - Laura Bigaj (przyp. red.).

5,22 Czy za wyzwiska można pójść do piekła?

Przyjrzymy się teraz pierwszej z kilku wypowiedzi Jezusa, w których zaostrza On przepisy Prawa, czyniąc je o wiele bardziej radykalnymi niż były do tamtej pory. I tak, odnosząc się do szóstego przykazania, w Mt 5,21-22 Jezus mówi: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: *Nie zabijaj!*; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam: (...)" - i tu właśnie następuje trudna do zinterpretowania wypowiedź, którą się teraz zajmiemy.

Zgodnie z żydowskim Prawem, zabójstwo było największym przestępstwem, jakiego mógł dopuścić się człowiek. O ile za uśmiercenie komuś zwierzęcia groziła jedynie kara pieniężna, zabicie człowieka podlegało karze śmierci. Jeżeli udowodniono, że zabójstwo było nieumyślne - np. w przypadku, gdy metalowa część siekiery odpadła robotnikowi od trzonka i uderzyła kogoś w głowę - nie traktowano tego jako morderstwo, lecz nawet wtedy sprawca wypadku musiał bardzo uważać na pragnących zemsty członków rodziny zmarłego. Jeśli zabójstwo było umyślne, morderca sądzony był przez najstarszych członków społeczności, którzy - na podstawie zeznań dwóch czy trzech świadków - skazywali go na karę śmierci przez ukamienowanie. Pierwsze kamienie rzucali świadkowie, po czym dołączali do nich inni członkowie społeczności. W ten sposób, wszyscy brali na siebie jednakową odpowiedzialność za zabicie mordercy i odprawiali wspólną pokutę za przelanie jego krwi.

Jezus próbował uświadomić swoim słuchaczom, że akt zabójstwa ma swoje źródło w negatywnych uczuciach. To w sercu człowieka rodzi się pragnienie morderstwa, tam też formuje się stosowny wyrok i choć ziemski sąd nie może podjąć żadnych działań przeciwko gniewnym uczuciom, może to uczynić - i czyni to - sąd boski. Samo to jest już wystarczająco trudne w interpretacji. W Mt 5,22 czytamy: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi". A zatem, niezależnie od tego, czy nasz gniew jest słuszny, czy też nie, zawsze gdy żywimy wobec drugiego człowieka negatywne uczucia, narażamy się na sąd Boży. Niepowstrzymany gniew może nas bowiem skłonić do popełnienia czynu, którego będziemy później żałować. Mówi o tym także św. Paweł, zachęcając swoich czytelników do pracy nad swymi negatywnymi uczuciami, tak aby nie prowadziły one do grzechu: „*Gniewajcie się, a nie grzeszcie*: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce. Ani nie dawajcie miejsca diabłu!" (Ef 4,26-27).

W dalszej części fragmentu Mt 5,22 powaga konsekwencji wiążących się z negatywnymi uczuciami żywionymi wobec drugiego człowieka wydaje się narastać. Jezus mówi bowiem, że ten, kto się na kogoś gniewa „podlega sądowi (...)", ten zaś, kto obrzuca drugiego obelgami „podlega Wysokiej Radzie (...)", a nawet „karze piekła ognistego". „Wysoka Rada" to określenie najwyższego sądu narodowego, o wiele ważniejszego niż zwykły sąd lokalny. Wynika stąd, że obrzucenie drugiego człowieka obelgami jest o wiele poważniejszym wykroczeniem niż żywienie wobec niego złych uczuć. Jest to zupełnie zrozumiałe: gniewne myśli można bowiem powstrzymać, nie da się natomiast cofnąć wypowiedzianych wyzwisk, które mogą za sobą pociągnąć dalsze konsekwencje. Obrażona osoba może na przykład uderzyć, a nawet zabić tego, kto wypowiedział obelgę, przy czym ofiara takiej zemsty może być uznana za winną w takim samym stopniu, jak jej wykonawca. Obelga, jaką Jezus przytacza we wspomnianym wyżej fragmencie brzmi dokładnie „*raka*". Najprawdopodobniej słowo to pochodzi z języka aramejskiego i oznacza nie więcej niż „ty idioto", jednak najwyraźniej w tamtych czasach było to traktowane jako bardzo poważna obelga. (Osoby posługujące się językiem obcym powinny szczególnie unikać właśnie wyzwisk, gdyż mogą one wywołać niewyobrażalnie gwałtowną reakcję u osób, dla których dany język stanowi mowę ojczystą).

Jezus przytacza także obelgę „bezbożniku", która z kolei „podlega karze piekła ognistego". Można zatem wywnioskować, że słowo „bezbożniku" jest jeszcze gorsze niż „raka", niezależnie od tego, co kryje się pod tym aramejskim określeniem. „Kara piekła ognistego" jest bowiem najbardziej surową karą, jaką można sobie wyobrazić. „Piekło ogniste" to Gehenna, dolina położona od południowej strony Jerozolimy, która - po powrocie Izraelitów z niewoli babilońskiej - służyła miastu jako wysypisko śmieci i miejsce kremacji zwłok przestępców. Wcześniej było to miejsce kultu fałszywego boga Molocha, dlatego mieszkańcy miasta postanowili zdegradować je w taki właśnie sposób. Z czasem dolina ta stała się symbolem piekła czekającego po śmierci na niegodziwców, tak jak ogród Eden, stał się symbolem raju dla sprawiedliwych zmarłych.

Jednak czy określenie „bezbożniku" rzeczywiście traktowane było jako bardzo poważna obelga? W Ewangelii wg św. Mateusza podobne określenie pojawia się także w innych rozdziałach, lecz jest tam przetłumaczone jako „głupiec" czy „człowiek nierozsądny/nieroztropny" - np. w odniesieniu do człowieka, który zbudował swój dom na piasku (Mt 7,26) i do pięciu panien, które zapomniały zabrać wystarczająco dużo oliwy do podtrzymania ognia w swoich lampach (Mt 25,2-3). Określenie to pojawia się także we fragmencie, w którym Jezus mówi, że niektórzy uczeni w Piśmie są „głupi i ślepi" (Mt 23,17). Wydaje się więc, że - podobnie jak w przypadku słowa „raka", które nie pochodziło z języka greckiego - w tym przypadku Jezus zastosował słowo *mōre*, które dla Żydów oznaczało raczej „buntownika (przeciwko Bogu)" czy właśnie „bezbożnika" niż głupca. Tego samego słowa użył wcześniej Mojżesz, złoszcząc się na rozczarowanych Izraelitów na pustyni Sin: „Słuchajcie, wy buntownicy! Czy potrafimy z tej skały wyprowadzić dla was wodę?" (Lb 20,10). Właśnie za te, wypowiedziane w gniewie słowa, Bóg ukarał Mojżesza, odbierając mu możliwość wprowadzenia swego narodu do Ziemi Obiecanej.

Niezależnie od tego, jaką dokładnie obelgę Jezus miał na myśli, z pewnością chodziło Mu zasadniczo o to, aby nie wywoływać pod wpływem gniewu kłótni, które mogą mieć bardzo niebezpieczne, a nawet śmiertelne konsekwencje. Główna odpowiedzialność za rozlew krwi spoczywa bowiem wówczas na osobie, która jako pierwsza wypowiedziała obelżywe słowa. Obelga rodzi się bowiem w sercu człowieka - to tam zaczyna się cały ten morderczy proces. Jeżeli więc nie pracujemy nad negatywnymi uczuciami, pozwalając im rozwijać się w naszych sercach, to - choć żaden ziemski sąd nie jest nas w stanie na tym przyłapać - z pewnością zostaniemy za to surowo osądzeni na sądzie Bożym.

5,28 Cudzołóstwo popełnione w sercu?

Werset ten stanowi kolejny przykład reguły Prawa zaostrzonej przez Jezusa poprzez przeniesienie jej z poziomu zewnętrznego na poziom uczuć i pragnień. Siódme przykazanie[6] mówi: „Nie będziesz cudzołożył" (Wj 20,14). W kulturowym kontekście oryginalnego Dekalogu przykazanie to zabraniało mężczyźnie seksu z żoną innego mężczyzny. Złamanie tego zakazu było wówczas jednym z najcięższych wykroczeń przeciwko Prawu - groziło za to ukamienowanie (w niektórych krajach Bliskiego Wschodu karę tę stosuje się zresztą do dziś). Inne przykazanie wydaje się dodatkowo pogłębiać ten zakaz, rozszerzając go na uczucia kryjące się za samym potępianym czynem - chodzi tu o drugą część przykazania dziesiątego, która brzmi: „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego" (Wj 20,17), przy czym żona jest tu wymieniona obok innych „rzeczy" należących do majątku bliźniego. W kontekście majątkowym pożądanie żony niekoniecznie musi się wiązać z relacją seksualną - wystarczy, że zazdrość

[6] W katechizmie katolickim jest to przykazanie szóste (przyp. red.).

będzie dotyczyła na przykład społecznych czy finansowych korzyści wynikających z faktu pozostawania z nią w związku małżeńskim.

Jednak niezależnie od wszelkich kontekstów, Jezus skupia się zasadniczo na źródle cudzołóstwa, upatrując go w samym tylko pożądliwym patrzeniu na kobietę, które rodzi w ludzkim sercu nieczyste uczucia i myśli. Tam właśnie zaczyna się grzech i to tam należy go natychmiast zwalczyć. Jeśli zaś będziemy podtrzymywać pragnienia czy karmić je fantazjami, to nawet jeśli nie wprowadzamy takich myśli w czyn - już złamaliśmy Boże przykazanie. Być może ma tu także znaczenie fakt, że Jezus nie wypowiada się w tym wersecie o cudzej żonie, ale ogólnie o „kobiecie". Analogiczne wypowiedzi można także spotkać w literaturze rabinistycznej.

W 1981 r. papież Jan Paweł II wzbudził małą sensację, stwierdzając, że w takim sensie możliwe jest nawet popełnienie cudzołóstwa z własną żoną. Jan Paweł II nie zaprezentował jednak tego poglądu jako pierwszy - o tym samym pisał już bowiem czterdzieści lat wcześniej teolog Emil Brunner[7]. Tak naprawdę nie ma w tym jednak nic sensacyjnego - jeżeli mężczyzna traktuje kobietę wyłącznie jako obiekt seksualny, a nie jak pełnoprawnego człowieka, to nie ulega wątpliwości, że popełnia grzech - tym bardziej, gdy ta kobieta jest jego żoną.

Zobacz również komentarz do Hi 31,1.

5,29 Wyłupić sobie prawe oko?

Zgodnie z tym wersetem: „Jeśli (...) prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je i odrzuć od siebie (...)". Innymi słowy, nie pozwól, aby twoje oko doprowadziło cię do grzechu. W jaki sposób oko może cię do tego doprowadzić? Może do tego dojść wtedy, gdy twój wzrok zbyt długo zatrzymuje się na obiekcie pożądania. Św. Mateusz przytacza te słowa tuż po wypowiedzi Jezusa na temat cudzołóstwa popełnianego w sercu człowieka, która jest prawdopodobnie najlepszym kontekstem dla tych słów, gdyż w bardzo przejrzysty sposób wyjaśnia, w jaki sposób oko mężczyzny może stać się narzędziem grzechu. W przypadku najbardziej klasycznego aktu cudzołóstwa opisanego w Starym Testamencie - cudzołóstwa popełnionego przez Króla Dawida z żoną Uriasza Chetyty - wszystko zaczęło się od tego, że pewnego popołudnia, przechadzając się po swych tarasach, Dawid *zobaczył* kąpiącą się kobietę (2 Sm 11,2). Jezus wydaje się zatem mówić: „lepiej wyłupić sobie własne oko - nawet prawe (jako prawdopodobnie bardziej wartościowe niż lewe) - niż pozwolić, aby przywiodło cię do grzechu; lepiej bowiem wejść do raju z jednym okiem, niż z dwoma być wrzuconym do piekła (wskutek tego grzechu)".

Tuż po wypowiedzi dotyczącej oka, Ewangelista Mateusz przytacza podobne słowa dotyczące prawej ręki. To dwukrotnie powtórzone, bardzo stanowcze stwierdzenie zapadło prawdopodobnie w pamięci uczniom Jezusa ze szczególną mocą. U Mateusza pojawia się ono ponownie w Mt 18,8-9 (w oparciu o Mk 9,43-48), gdzie oprócz oka i ręki wspomniana jest także noga.

Po wydaniu anglojęzycznej wersji Nowego Testamentu przez Williama Tyndale'a w XVI-wiecznej Anglii, pojawiła się silna opozycja przeciwko rozpowszechnianiu tego dosłownego tłumaczenia. Obawiano się bowiem, że prości czytelnicy mogliby odebrać słowa z Mt 5,29 zbyt dosłownie i rzeczywiście „wyłupywać sobie oczy, przez co społeczeństwo stałoby się pełne ślepców, a to z kolei stanowiłoby ogromną stratę dla całego narodu i hańbiłoby Króla w oczach całego świata; czytanie Pisma Świętego mogłoby się zatem stać źródłem wielkiego nieszczęścia dla całego społeczeństwa". Tak podobno mówił o tym w swoim kazaniu pewien zakonnik z Cambridge. Obawy te zostały jednak rozwiane przez innego kaznodzieję o imieniu Hugh Latimer, który

[7] Emil Brunner, *The Divine Imperative* (London: Lutterworth Press, 1937), s. 350.

w kazaniu wygłoszonym tydzień później zapewniał swoich słuchaczy, że prości ludzie także są w stanie odróżnić metaforę od przekazu dosłownego. Latimer wyjaśnił to w następujący sposób: „jeśli narysujemy lisa głoszącego kazanie w stroju zakonnika, nikt nie będzie się upierał, że chodzi o prawdziwego lisa - każdy zrozumie, że mamy na myśli spryciarza i obłudnika, który zresztą często przyodziewa się w taki właśnie ubiór"[8].

Rzeczywiście - jak dotąd nie zanotowano przypadku, by ktokolwiek okaleczył się pod wpływem tych ewangelicznych cytatów. Mamy wprawdzie historię Orygenesa, lecz nawet, jeśli faktycznie uczynił siebie eunuchem po to, by być bliżej królestwa niebieskiego, zapewne zrobił to w odpowiedzi na inny biblijny cytat, którym zajmiemy się w dalszej części tej książki.

5,34 Nie przysięgać wcale?

Składanie fałszywych zeznań jest dziś poważnym wykroczeniem przeciwko prawu. Podobnie było w przypadku Prawa Mojżeszowego. Mówi o tym trzecie przykazanie: „Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, w błahych rzeczach, bo nie pozwoli Pan, by pozostał bezkarny ten, kto wzywa Jego imienia w błahych rzeczach" (Wj 20,7). Przysięganie na Boga w celu potwierdzenia fałszywych zeznań było zbezczeszczeniem nie tylko imienia, ale też całej Jego osoby. Z czasem trzecie przykazanie zaczęło także obejmować lekkomyślne czy nieprzemyślane stosowanie boskiego imienia, aż wreszcie uznano, że najbezpieczniej będzie w ogóle go nie wypowiadać. W ten sposób imię Boga - Jahwe stało się dla Izraelitów imieniem zakazanym. Jeśli podczas głośnej modlitwy w synagodze napotkano to imię w świętej księdze, pomijano je, zastępując inną formą - wypowiedzenie słowa „Jahwe" groziło bowiem wezwaniem „imienia Pana, Boga twego w błahych rzeczach". Początkowo jednak przykazanie to i wszystkie nawiązujące do niego fragmenty Starego Testamentu - od Księgi Wyjścia po Księgę Powtórzonego Prawa - dotyczyło głównie krzywoprzysięstwa. Jego istotę najlepiej oddają słowa Jezusa: „Słyszeliście również, że powiedziano przodkom: *Nie będziesz fałszywie przysięgał, lecz dotrzymasz Panu swej przysięgi*" (Mt 5,33).

Świadomi faktu, że przysięganie na Boga w celu potwierdzenia fałszywych zeznań grozi bardzo poważnymi konsekwencjami, ludzie zastępowali czasem Jego imię innym słowem - przysięgali np. na niebo, licząc na to, że ich krzywoprzysięstwo stanie się wówczas mniej szkodliwe. Na podstawie innego fragmentu Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 23,16-22) możemy wywnioskować, że niektórzy rzeczywiście uzależniali znaczenie danej przysięgi od konkretnych słów, jakie zostały wypowiedziane. Z etycznego punktu widzenia oczywiście był to błąd.

Nie ulega wątpliwości, że Prawo musi zabraniać ludziom składania fałszywych przysiąg, niezależnie od tego, jakimi słowami są one wyrażane. Stary Testament zaleca zatem daleko idącą ostrożność w składaniu jakichkolwiek ślubów: „Lepiej, gdy nie ślubujesz wcale, niż żebyś ślubował, a ślubu nie spełnił" (Koh 5,4-5). Jezus zawyża jednak tę poprzeczkę, mówiąc: „Wcale nie przysięgajcie (...). Niech wasza mowa będzie Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi" (Mt 5,37). Echo tych słów pobrzmiewa także w innej księdze Nowego Testamentu: „Przede wszystkim, bracia moi, nie przysięgajcie ani na niebo, ani na ziemię, ani w żaden inny sposób: wasze «tak» niech będzie «tak», a «nie» niech będzie «nie», abyście nie podpadli pod sąd" (Jk 5,12).

A zatem, wyznawcy Jezusa powinni cechować się tym, że nie rzucają swych słów na wiatr.

[8] Hugh Latimer, kazanie wygłoszone w kościele św. Edwarda w Cambridge w 1529 r., przytoczone w J. P. Smyth, *How We Got Our Bible* (1885; London: Religious Tract Society, 1938), s. 102.

Skoro tak, to nie ma także potrzeby, aby na cokolwiek przysięgali. Nie jest to jedynie teoria – istnieją bowiem autentyczne przykłady osób żyjących według takich założeń, chociażby kwakrzy, którzy traktują kwestię prawdomówności bardzo poważnie. Cieszą się oni tak wielkim zaufaniem, że wielu ludzi bardziej gotowych jest uwierzyć w jedno zdanie kwakra niż w długie zeznania dziesięciu innych osób. Mówiąc: „A co nadto jest, od Złego pochodzi", Jezus próbuje nam uświadomić, że przekonanie, zgodnie z którym człowiekowi można wierzyć tylko wówczas, gdy mówi pod przysięgą (a nawet wtedy nie do końca), bierze się z nieuczciwości i podejrzliwości oraz osłabia relacje międzyludzkie, powodując nadmierne ograniczenie wzajemnego zaufania. Przysięgi są tak naprawdę zbędne, bo jeśli osoba zawsze dotrzymuje słowa – nikt nie będzie od niej żądał żadnej przysięgi, a jeżeli mamy do czynienia z człowiekiem rzucającym słowa na wiatr – choćby przysięgał na wszelkie świętości i tak nikt mu nie uwierzy.

5,39 Nadstawić drugi policzek?

Fragment ten jest dla nas trudny, gdyż prezentuje rozwiązanie sprzeczne z naturalną reakcją człowieka. Bezpodstawny atak wzbudza zwykle złość i pragnienie zemsty, a uderzenie opisane we fragmencie Mt 5,39 jest wyjątkowo upokarzające – jeśli przyjmiemy, że większość osób jest praworęczna, chcąc uderzyć kogoś w prawy policzek atakujący musiałby to zrobić wierzchem dłoni.

Mt 5,39 jest jednym z licznych przykładów, na których Jezus pokazuje, że wejście do królestwa Bożego jest o wiele trudniejsze niż życie według reguł Prawa Mojżeszowego. „Słyszeliście, że powiedziano: *Oko za oko i ząb za ząb!"* (Mt 5,38). Wprowadzenie takich zasad (Wj 21,24) rzeczywiście było w danym momencie krokiem przełomowym, gdyż wyznaczało granice zemsty. Zgodnie z wcześniejszym systemem sprawiedliwości, jeżeli członek plemienia X skrzywdził osobę z plemienia Y, plemię Y musiało go pomścić, atakując plemię X. Pomiędzy dwoma plemionami dochodziło wówczas do krwawych waśni, skutkujących cierpieniem wielokrotnie większym niż początkowo wyrządzona krzywda. Izraelskie Prawo wprowadziło zasadę równej zemsty – jedno (nie więcej) oko za oko; jedno (nie więcej) życie za życie. Znaleziono tym samym w miarę rozsądny sposób wyrównywania rachunków za poniesione krzywdy, dzięki któremu życie wszystkich członków społeczności stało się o wiele bardziej bezpieczne. Z czasem zaczęto nawet rezygnować z fizycznego odwetu na rzecz rekompensaty pieniężnej za poniesione straty.

Jezus jednak idzie jeszcze dalej. Mówi swoim uczniom: „Zaniechajcie zemsty. Nie chowajcie do nikogo urazy, a jeśli ktoś was skrzywdzi lub narazi na niedogodności – zamiast szukać zemsty, zróbcie dla niego jeszcze więcej. Jeśli sprawia mu przyjemność bicie was – pozwólcie się uderzyć jeszcze raz". (Nie trzeba chyba dodawać, że – podobnie jak w przypadku słów o wyłupywaniu sobie prawego oka – nie musimy traktować tego fragmentu zbyt dosłownie; nietrudno wyobrazić sobie, co by się działo, gdyby zaatakowana osoba rzeczywiście nadstawiła napastnikowi drugi policzek). Gdyby jakiś wojskowy wydał ci rozkaz przetransportowania mu ciężkiego bagażu, zrobiłbyś to ze względu na konieczność wykonania rozkazu. Gdybyś jednak dotarł do celu, z ulgą porzuciłbyś ciężar. Tymczasem, na końcu drogi można także zaproponować: „Jeśli chcesz, z przyjemnością poniosę to jeszcze dalej". Inicjatywa jest teraz po twojej stronie i wyraża się właśnie w tym, że nie porzucasz ciężaru z westchnieniem ulgi, lecz przeciwnie – wykonujesz akt łaski. Takiej właśnie reakcji na przemoc i przymus uczy nas Chrystus.

Otrzymanie od żołnierza rozkazu przeniesienia ciężaru nie zdarza się w zachodnim świecie zbyt często. Jak zatem możemy zastosować tę naukę Jezusa w naszym położeniu? Na przykład, odpowiadając na prośbę policjanta o to, by po-

móc mu przy określonych czynnościach służbowych. Jeśli jednak (powiedzmy) musiałbyś pomóc samotnemu policjantowi w aresztowaniu większej grupy niebezpiecznych przestępców – czyż nie byłoby to co najmniej nierozsądne? Trzeba mieć na uwadze fakt, że Jezus na ogół nie podaje nam gotowych rozwiązań – Jego nauki wymagają zwykle głębszego przemyślenia. Jezus wymaga także od nas poświęcenia, jednak z pewnością nie chce, abyśmy narażali dla Niego swoje życie. Dlatego, zamiast ślepego wykonywania określonych zasad, Jezus pragnie raczej, abyśmy nauczyli się patrzeć na sprawy w podobny sposób, jak On. Jeśli w danej sytuacji będziemy postępować zgodnie z podejściem, jakie prezentował Jezus, jej rozwiązanie z pewnością Mu się spodoba.

Innym przykładem zastosowania nauki Jezusa w praktyce jest wypełnianie przez chrześcijanina obowiązku podatkowego. Wszyscy, bez żadnego wyjątku, muszą płacić podatki. Przypuśćmy jednak, że chrześcijański podatnik chce w akcie łaski zapłacić dwa razy tyle, lub choćby tylko trochę więcej podatku, jakiego żąda urząd skarbowy. Co wtedy? Urząd z pewnością uznałby wyliczenia za błędne i odesłałby do podatnika nadpłacone pieniądze. Zdecydowanie lepiej byłoby anonimowo wpłacić pieniądze na rządowe konto – nie tyle po to, aby nie dać lewej ręce poznać, co robi ręka prawa, ile po to, by uniknąć niepotrzebnych pytań i podejrzeń. Jak widać – zastosowanie nauki Jezusa w dzisiejszych czasach nie jest wcale takie proste, jednak jeśli tylko staramy się przyjmować zalecaną przez Niego postawę, możemy być pewni, że nasze działania także zgodne są z Jego wolą.

Jezus kieruje naukę o nadstawianiu drugiego policzka do swoich uczniów – możemy zatem uznać, że dotyczy to osobistej sfery każdego człowieka. Wielu chrześcijan uważa jednak, że zasadę tę powinny także wdrażać całe społeczeństwa i narody. Patrząc na to, co dzieje się w niektórych krajach chrześcijańskich, można dojść do wniosku, że rzeczywiście należałoby zacząć ją stosować. Przykład ludzi Kościoła posługujących się „świeckim ramieniem" do realizacji swoich interesów jest bowiem mało budujący. Ktoś kiedyś powiedział: „Kościół Boży powinien raczej otrzymywać, niż zadawać ciosy", dodając jednak, że „Kościół jest kowadłem, na którym złamano już wiele młotów"[9]. Jak zatem zastosować naukę Jezusa w kontekście politycznym?

Problem ten nie powstał w czasach, o jakich mówi Nowy Testament. Pierwsi uczniowie Jezusa nie zajmowali wysokich stanowisk społecznych. Wyjątkiem był tylko Józef z Arymatei, członek Sanhedrynu, najwyższej żydowskiej instytucji sądowniczej, który – zgodnie z Ewangelią wg św. Łukasza (Łk 23,50-51) – nie przychylił się do wyroku wydanego na Jezusa przez swoich współpracowników. Później, gdy Ewangelia zaczęła się rozprzestrzeniać w świecie pogańskim, wśród członków lokalnych kościołów zaczęły się pojawiać osoby mające określone funkcje polityczne – np. Erast, skarbnik miasta Korynt (Rz 16,23). Niemniej jednak, ani św. Paweł, ani inni autorzy Nowego Testamentu, nie widzieli konieczności dawania tym osobom konkretnych zaleceń dotyczących wykonywania obowiązków służbowych. Nastały jednak czasy, w których chrześcijanie zaczęli obejmować przywództwo nad całymi narodami. Powstały wówczas nowe problemy – np. jak odnieść naukę o nadstawieniu drugiego policzka w sytuacji, gdy przed chrześcijańskim sędzią stoi przestępca i wszyscy oczekują sprawiedliwego wyroku? Albo jak ma zareagować chrześcijański król, któremu władca sąsiedniego kraju wypowiedział wojnę?

Św. Paweł, który z jednej strony głosi naukę Jezusa o niepodejmowaniu zemsty, z drugiej strony uważa odwet za obowiązek każdego władcy. Pyta: „A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lę-

[9] Teodor Beza do króla Francji Karola IX w opactwie Poissy pod Paryżem w 1561 r.

kaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle" (Rz 13,3-4). Przedstawicielem władzy, o której pisze Paweł, jest cesarz Rzymu lub jego namiestnik w danej prowincji. Słowa apostoła odnosiły się jednak do konkretnych politycznych realiów, w jakich było mu dane się znaleźć. Nie były to jeszcze czasy otwartej wrogości cesarstwa wobec Kościoła (choć kilka lat później właśnie takie czasy nadeszły). Z czasem jednak sytuacja zmieniła się diametralnie - w konfrontacji z potęgą Kościoła cesarstwo skapitulowało, a jego przywódcy zostali wyznawcami Chrystusa. W jaki sposób mieli teraz dzierżyć ów „miecz", który „nie na próżno" nosili ich przodkowie? Trudno jest znaleźć w Nowym Testamencie gotową odpowiedź na to pytanie. Do dziś stale je sobie zadajemy i nikt nie znalazł jeszcze odpowiedzi, którą można byłoby uznać za stuprocentowo chrześcijańską.

Zobacz również komentarz do Wj 21,23-25.

5,44 Miłować nieprzyjaciół?

Zgadzamy się z tym, że powinniśmy pohamować pragnienie odpłacania złem za zło tym, którzy nas krzywdzą, ale czy musimy ich dodatkowo miłować? Czy w ogóle da się pokochać kogokolwiek na zamówienie?

Zalecenie, aby kochać nieprzyjaciół, skierowane jest przez Jezusa do uczniów tuż po słowach: „Słyszeliście, że powiedziano: *Będziesz miłował swego bliźniego*, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził" (Mt 5,43). „Będziesz miłował swego bliźniego" to cytat ze Starego Testamentu, przywołany także przez Jezusa w innym miejscu jako drugie z najważniejszych przykazań, które brzmi: „będziesz miłował bliźniego jak siebie samego" (Kpł 19,18). „Największe i pierwsze przykazanie" brzmi natomiast: „Będziesz (...) miłował Pana, Boga twojego" (Pwt 6,5). Zgodnie ze słowami Jezusa, „na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy" (Mt 22,36-40). Przykazania te nie wspominają nic o tym, aby nienawidzić nieprzyjaciela. Niemniej jednak, jeśli mamy kochać tylko swoich bliźnich, a „bliźnich" zdefiniujemy jako bliskie nam osoby, to można by uznać, że nie musimy lubić, a wręcz możemy nienawidzić tych, którzy są nam obcy. Jezus mówi tymczasem: „nie - powinniście miłować także obcych".

Pewna trudność tego zalecenia wiąże się z emocjonalnym ładunkiem, jaki niesie dla wielu z nas słowo „kochać" czy „miłować". Tymczasem, miłość, o jakiej mówi zarówno Ewangelia, jak i Prawo, ma bardzo praktyczny wymiar: „nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą" (1 J 3,18). Miłość bliźniego wyraża się choćby w tym, że podajemy mu pomocną dłoń w potrzebie. Jezus chce zatem powiedzieć: „Podaj obcemu, a nawet nieprzyjacielowi pomocną dłoń, jeśli tego potrzebuje, bez względu na uczucia, jakie do niego żywisz".

Jeśli jednak chcielibyśmy trochę popracować nad uczuciami, jakie żywimy do nieprzyjaciół, Jezus daje nam ku temu pewne wskazówki, mówiąc: „módlcie się za tych, którzy was prześladują" (lub - jak czytamy w Łk 6,28: „módlcie się za tych, którzy was oczerniają"). Gdyby spytać chrześcijanina, który zdecydował się zastosować to zalecenie, okazałoby się, że wytrwałość w modlitwie za kogoś, kogo nie lubimy, rzeczywiście powoduje znaczącą zmianę w nastawieniu do tej osoby. Aleksander Whyte przytacza w swej książce znalezione w starym pamiętniku zwierzenia mężczyzny, który musiał zamieszkać i zasiąść do stołu z osobą, której nie znosił. Czym prędzej zaczął się więc modlić za tę osobę i już następnego ranka zanotował: „Poczułem, że jestem w stanie znieść tego człowieka, a nawet okazać mu życzliwość. Pomyślałem dziś przy Stole Pańskim, że nadejdzie jeszcze taki dzień, w którym pokocham tego człowieka. Jestem pewien, że tak właśnie będzie"[10].

[10] Aleksander Whyte, *Lord, Teach Us to Pray*, 2 wyd. (London: Oliphants, 1948), s. 33-35.

Najlepszym sposobem pozbycia się wroga jest zaprzyjaźnienie się z nim. Św. Paweł, który zgadza się z Jezusem w tej kwestii (podobnie jak zresztą we wszystkich innych), podsumowuje to w następujących słowach: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12,21). Aby dodatkowo wzmocnić swój przekaz, apostoł cytuje także Księgę Przysłów 25,21-22: „Jeżeli nieprzyjaciel twój cierpi głód - nakarm go. Jeżeli pragnie - napój go. Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz nad jego głową". Niezależnie od tego, jakie było pierwotne znaczenie tego przysłowia, Paweł modyfikuje je, usuwając pozostałe słowa: „a Pan ci za to zapłaci", promując tym samym większą bezinteresowność pomocy, jaką oferujemy drugiemu człowiekowi. W takim kontekście „węgle żarzące" mogą oznaczać poczucie wstydu odczuwanego przez nieprzyjaciela, któremu za zło odpłaciliśmy dobrem. Sytuacja, w której zamiast się mścić, okazujemy nieprzyjacielowi miłość, może zatem doprowadzić obydwie strony do wewnętrznej przemiany na lepsze. I choć taka przemiana może nieraz trwać bardzo długo, ważne, żeby nie zwlekać z czynieniem dobra i wierzyć, że w stosownym czasie pojawią się także właściwe uczucia.

Zobacz również komentarz do Ps 137,8-9; 139,21; Mt 5,39; 5,48; Rz 12,20.

5,48 Być doskonałym?

Niektórzy badacze etyki chrześcijańskiej dokonują rozróżnienia pomiędzy jej zasadami ogólnymi a „zasadami doskonałości", jak gdyby te pierwsze dotyczyły zwykłych chrześcijan, drugie natomiast zarezerwowane były tylko dla świętych.

Jezus tymczasem nie dokonywał tego typu podziałów. Oddzielał wprawdzie standardy moralności wyznaczane przez ówczesne społeczeństwo od standardów, do jakich dążyć powinni Jego uczniowie, jednak te ostatnie cechować miały wszystkich Jego wyznawców, nie zaś tylko garstkę wybrańców. Na przykład, zasada odpłacania dobrem za dobro była powszechna także wśród osób mało religijnych, a nawet u pogan. Wszyscy, niezależnie od stopnia religijności, zgodnie potępiali także odpłacanie złem za dobro. Wyznawcy Jezusa nie powinni się jednak zadowalać zwykłymi zasadami przyzwoitości, zgodnie z którymi za dobry czyn należy odwdzięczyć się dobrem. Zgodnie z zasadą, którą proponuje swym uczniom Jezus, dobrem należy się bowiem odwdzięczać także za zło - z tym że „odwdzięczać" może nie jest już w tym przypadku najlepszym słowem. I tak, dla większości ludzi zły czyn wymagać może zemsty, jednak wyznawcy Chrystusa na zło odpowiadać mogą wyłącznie dobrem. Jeśli ktoś zmusza chrześcijanina do zrobienia tysiąca kroków, Jezus mówi mu: „idź dwa tysiące". Prawdziwy wyznawca Jezusa musi bowiem wykazać się czymś więcej niż przeciętny człowiek. Tym, którzy są dobrzy tylko dla swoich najbliższych, Jezus mówi: „(...) cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią" (Mt 5,47)? Właśnie po tych słowach pojawia się trudny fragment, któremu przyjrzymy się bliżej: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski".

W dosłownym sensie rzeczywiście brzmi to jak „zasada doskonałości". „Bądźcie doskonali jak Bóg". Czy taka doskonałość jest w ogóle osiągalna? Czy jest sens chociażby próbować do niej dążyć? Kontekst tej wypowiedzi pozwala nam jednak spojrzeć na nią szerzej. Dlaczego uczniowie Jezusa - dziedzice królestwa Bożego - na zło powinni odpowiadać dobrem? Prawo mówi co prawda: „będziesz miłował bliźniego" (Kpł 19,18), jednak wypełnienie tego przykazania uzależnione jest od odpowiedzi na pytanie: „Kto jest moim bliźnim" (Łk 10,29)? Kiedy zadano je Jezusowi, opowiedział przypowieść o dobrym Samarytaninie, aby pokazać, że „bliźnim" jest tak naprawdę każdy, kto potrzebuje pomocy drugiego człowieka; każdy, komu można zaoferować pewną „bliskość". Izraelici, którym po raz pierwszy dano przykazanie miłowania bliźniego, interpretowali je jednak inaczej. Dla nich Kananejczyk

nie był bowiem „bliźnim", podobnie jak nie był nim Rzymianin dla Izraelitów żyjących w czasach Jezusa.

Większość etyków zgadza się z tym, że trzeba być dobrym dla bliźniego, jednak prawdziwy przełom etyczny wiąże się z udzieleniem odpowiedzi na pytanie: „Kto jest moim bliźnim?" Dlaczego powinienem oferować bliskość komuś, kto wcale nie zachowuje się jak bliska mi osoba? Skoro ktoś mnie krzywdzi, dlaczego nie miałbym mu odpłacić pięknym za nadobne? Dlatego - mówi Jezus, że sam Bóg ma być dla nas przykładem. Mamy się stawać podobni do naszego „Ojca (...), który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" (Mt 5,45). Bóg błogosławi wszystkim bez wyjątku, a ponieważ wyznawcy Jezusa są dziećmi Bożymi, powinni postępować podobnie jak ich Ojciec, czyli czynić dobro wszystkim ludziom - nawet tym, którzy na to nie zasługują. A zatem, zgodnie z nauką Jezusa, odpowiadając dobrem na zło, upodabniamy się do samego Boga.

Ta sama idea pojawia się także w podobnym kontekście w Łk 6,36, z tym że jest tam wyrażona nieco innymi słowami: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny". Kiedy - tak jak w tym przypadku - ta sama wypowiedź wyrażona jest przez różnych Ewangelistów nieco inaczej, najprawdopodobniej dzieje się tak dlatego, że aramejskie słowa Jezusa przetłumaczone zostały na język grecki na dwa różne sposoby. Nie wiemy, jak dokładnie brzmiała ta wypowiedź w języku aramejskim, jednak chodziło prawdopodobnie o następujący przekaz: „Musicie być doskonali (czyli musicie postępować jednakowo wobec wszystkich bez wyjątku) w czynieniu dobra i w okazywaniu miłosierdzia, bo taki właśnie jest Bóg".

Kiedy czytano w synagogach księgi Prawa w oryginale, czyli po hebrajsku, zwykle odczytywano równolegle ich przekład na język aramejski (zwany targumem), którym posługiwano się na co dzień. Jedna z tych ksiąg mówi o dobroci, jaką należy okazywać zwierzętom (Kpł 22,26-28). W pewnym aramejskim przekładzie fragment ten kończy się słowami: „Jak Ojciec jest miłosierny w niebie, tak i wy bądźcie miłosierni na ziemi". Być może słowa Jezusa przytoczone w Mt 5,48 brzmią tak, a nie inaczej dlatego, że skojarzyły się niektórym Jego słuchaczom właśnie z tym fragmentem i choć słowa te nie są tak naprawdę trudne do zrozumienia, wdrożenie ich w życie rzeczywiście może być nieraz bardzo trudne.

Zobacz również komentarz do Mt 5,44; Hbr 10,14.

6,13 Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie?

Przedostatnia prośba zawarta w modlitwie „Ojcze nasz" brzmi: „nie wódź nas na pokuszenie". Chrześcijanie, dla których słowo „pokuszenie" oznacza pokusę do popełnienia grzechu, do dziś zastanawiają się, o co dokładnie tutaj chodzi. Dlaczego mielibyśmy prosić Boga, aby nie wodził nas na pokuszenie? To przecież oczywiste, że Bóg nie będzie tego robił. „Bóg bowiem ani nie podlega pokusie do zła, ani też nikogo nie kusi" (Jk 1,13).

Być może prośba o to, aby Bóg nie wodził nas na pokuszenie była początkowo ostatnia w modlitwie, jakiej nauczył nas Jezus - tak, jak napisane jest w oryginalnym tekście Ewangelii wg św. Łukasza. W Ewangelii wg św. Mateusza dalej jest jeszcze prośba: „ale nas zachowaj od złego", dodana prawdopodobnie po to, aby poprzednia stała się bardziej zrozumiała, przy czym „od złego" może tu oznaczać „od tego, co złe", lub „od tego, który jest zły". Czy zatem Bóg ma nas zbawić od złego, nie dopuszczając do nas pokusy, czy też nie dopuszczając, abyśmy ulegli pokusie? Najprawdopodobniej chodzi właśnie o to drugie. Warto w tym miejscu wspomnieć o bardzo podobnej prośbie zawartej w pewnej żydowskiej modlitwie wypowiadanej rano i wieczorem: „nie pozwól nam ulec *sile* pokusy", czyli

„spraw, abyśmy nie dali się przezwyciężyć pokusie, kiedy się pojawi".

W starszych wersjach Pisma Świętego słowo „pokusa" obejmuje swym znaczeniem dużo więcej niż tylko kuszenie do popełnienia grzechu. Zgodnie z Jk 1,3 Bóg nikogo nie kusi, ale ten sam autor pisze również: „Za pełną radość poczytujcie sobie, bracia moi, ilekroć spadają na was różne doświadczenia. Wiedzcie, że to, co wystawia waszą wiarę na próbę, rodzi wytrwałość". Dalej czytamy także: „Błogosławiony mąż, który oprze się pokusie: gdy zostanie poddany próbie, otrzyma wieniec życia, obiecany przez Pana tym, którzy Go miłują" (Jk 1,2.12). Autor 1 P 1,6-7 także zapewnia chrześcijan, że ich cierpienie wynikające z „różnorodnych doświadczeń" i pokus jest konieczne, aby wartość ich wiary mogła okazać się „o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu, na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa". Innymi słowy, wiara poddawana próbom umacnia się, przez co charakter człowieka staje się coraz bardziej szlachetny.

Podobnie było w czasach starotestamentowych. W Rdz 22,1 czytamy, że „Bóg wystawił Abrahama na próbę", czyli poddał go próbie wiary. Wiara, która nigdy nie była wystawiona na próbę jest bowiem wiarą słabą w porównaniu do tej, która przeszła trudny test i wyszła z niego zwycięsko.

Nawet Jezus poddawany był pokusie. Św. Mateusz pisze o tym w następujący sposób: „Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła" (Mt 4,1). Św. Marek (Mk 1,12) używa jeszcze mocniejszych słów. Pisze, że Jezus przyjął chrzest i „zaraz też Duch wyprowadził Go na pustynię", gdzie był „kuszony przez szatana". Na czym dokładnie polegało to kuszenie? Było to testowanie wiary w Boga, testowanie woli podążania drogą wyznaczoną Jezusowi przez Ojca, nie zaś ścieżkami, które na krótką metę mogły wydawać Mu się łatwiejsze i przyjemniejsze. Jak mówi św. Łukasz (Łk 4,14), dopiero po przejściu tej próby Jezus „powrócił mocą Ducha do Galilei", by rozpocząć swoją publiczną posługę.

A zatem, cokolwiek sformułowanie „nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie" tak naprawdę znaczy, z pewnością nie oznacza: „nie dopuść, aby nasza wiara poddawana była próbom" czy „nie wystawiaj nas na próbę". „Nie wystawiaj nas na próbę" brzmi zresztą tak samo zagadkowo jak „nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie". Od razu nasuwa się bowiem pytanie: „na jaką próbę?"

Być może pytanie to zadawał sobie także św. Paweł, pisząc do swoich przyjaciół z Koryntu: „Pokusa nie nawiedziła was większa od tej, która zwykła nawiedzać ludzi. Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać" (1 Kor 10,13). Można potraktować ten fragment jako rozwinięcie problemu przedstawionego w sposób skondensowany w Mt 6,13. Z pewnością tak właśnie traktowali go autorzy opracowanej w V wieku po Chr. Liturgii św. Jakuba celebrowanej w Kościele Wschodnim, w której celebrans – tuż po odmówieniu modlitwy „Ojcze Nasz" – dodaje:

> Panie Boże, nie dopuść do nas pokusy,
> której nie potrafimy się oprzeć,
> a wraz z pokusą wskaż nam także sposób jej
> pokonania, abyśmy nie upadli;
> i zbaw nas od złego.

Prośbę zawartą w Mt 6,13 możemy zatem zinterpretować w następujący sposób: wiemy, że nasza wiara musi być poddawana próbom, aby mogła się umacniać, przy czym samo życie dostarcza niezliczonej ilości sytuacji, w których takie próby mogą się dokonywać. Niektóre z nich są jednak tak ciężkie, że nasza wiara mogłaby ich nie wytrzymać – modlimy się zatem o to, aby próby, na które jesteśmy wystawiani, nie były dla nas zbyt trudne. Gdyby nasza wiara nie wytrzymała pod ciężarem takich testów mogłoby się to dla nas skończyć moralną katastrofą. Co więcej – by-

łoby to także ujmą dla Boga, którego nazywamy przecież swoim Ojcem.

Modląc się słowami modlitwy „Ojcze Nasz", rzeczywiście możemy interpretować tę prośbę w zasugerowany powyżej, dość ogólny sposób. Niemniej jednak, w kontekście całej posługi Jezusa i Jego relacji z uczniami, prośba ta może mieć także bardziej konkretne znaczenie. Możemy spróbować je określić w oparciu o polecenie, jakiego udzielił swoim uczniom w ogrodzie Getsemani, zanim został aresztowany: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie" (Mk 14,38). Gdy przyjrzymy się aramejskim słowom, stojącym prawdopodobnie za greckim tłumaczeniem tego polecenia zastosowanym przez Ewangelistę, okaże się, że oznaczały one dosłownie: „Nie śpijcie i módlcie się, abyście przetrwali próbę!" Uczniowie Jezusa nie wiedzieli, jak ważnej próbie zostaną wkrótce poddani. Dla Niego była to próba ostateczna – jaka natomiast była dla nich? Czy ci, którzy tyle z Nim przecież przeszli, staną u Jego boku podczas zbliżającej się nieuchronnie godziny prawdy, czy też próba ta okaże się dla nich zbyt ciężka? Wiemy, że uczniowie Jezusa nie przetrwali tej próby (przynajmniej początkowo). Na szczęście (ku zbawieniu całego świata) – przetrwał ją Jezus. Gdy zabito Pasterza, Jego owce rozpierzchły się. Pasterz przetrwał jednak próbę cierpienia i śmierci i – kiedy zmartwychwstał – zgromadził swoich uczniów na nowo, umożliwiając im rozpoczęcie wszystkiego od nowa. Tym razem oni również nie zawiedli.

Nasz sposób postrzegania tego, co zdarzyło się w ogrodzie Getsemani i na wzgórzu Kalwarii – nawet, jeśli wydarzenia te rzeczywiście głęboko dotknęły naszego życia – różni się jednak od tego, jak odebrali je uczniowie Jezusa. Jezus przyszedł w czasie, gdy kończyła się stara era, a zaczynała się rodzić epoka królestwa Bożego. Przejście od tego, co stare, ku nowemu było bardzo trudne – w bólach rodziło się bowiem nowe stworzenie. Bez Bożej pomocy cierpienie związane z tym „porodem" byłoby próbą stanowczo zbyt ciężką, nawet dla tych najwierniejszych. Największym cierpieniem doświadczony został niewątpliwie Syn Człowieczy, od Niego zależało bowiem, czy nowa era w ogóle będzie mogła się rozpocząć. Jezus gotów był wziąć to wszystko na swoje barki, ale czy ktokolwiek gotów był dzielić z Nim ten trud? Jakub i Jan wyrazili wprawdzie gotowość wypicia Jego kielicha i uczestniczenia w Jego chrzcie, ale w momencie próby – podobnie jak inni uczniowie – okazali się zbyt słabi, aby sprostać temu zadaniu.

A zatem, patrząc na prośbę zawartą w Mt 6,13 przez pryzmat słów wypowiedzianych przez Jezusa w ogrodzie Getsemani, możemy wysnuć wniosek, że w kontekście całej posługi Jezusa prośba ta mogłaby oznaczać: „pomóż nam przetrwać próbę – spraw, by nie okazała się ona zbyt ciężka dla naszej wiary". W tym kontekście, próbą było przetrwanie cierpienia związanego z nadejściem nowej ery, do której Jezus nas przygotował. W jednej z modlitw Kościoła anglikańskiego wypowiadanych przed przyjęciem Komunii Świętej wierni proszą Boga: „nie poddawaj nas próbie" lub „zachowaj nas od próby", przy czym „próba" oznacza tutaj sytuację, w jakiej znaleźli się uczniowie Jezusa tuż przed Jego ukrzyżowaniem. Być może jednak lepiej byłoby sformułować te prośby jako: „niech nasza wiara okaże się mocna w czasie próby" lub „zachowaj nas w czasie próby". Nie doświadczymy już bowiem tej konkretnej próby – Syn Człowieczy przetrwał ją przecież w naszym imieniu. Niemniej jednak, czas próby, czyli okoliczności, w których możemy udowodnić, czy rzeczywiście jesteśmy wyznawcami Jezusa, czy też nie, mogą na nas spaść w każdej chwili. Ci, którzy są pewni, że przetrwają ten test, być może nie czują potrzeby odmawiania takich modlitw. Ci jednak, którzy czują, że ich wiara nie jest ani trochę mocniejsza niż wiara Piotra, Jakuba i Jana, powinni modlić się o to, aby Bóg uchronił ich przed zbyt ciężką próbą, a jeśli taka próba musi jednak nadejść – aby dał im łaskę konieczną do jej przetrwania.

Zobacz również komentarz do Rdz 22,1; Jk 1,13.

6,14-15 Nie ma przebaczenia dla tych, którzy nie przebaczają?

Zobacz komentarz do Mt 18,35.

6,24 Nie można służyć Bogu i Mamonie?

„Mamona" to słowo, jakim Jezus posługiwał się czasem mówiąc o bogactwie. Nie był On zresztą jedynym nauczycielem w Izraelu stosującym to pojęcie, które wydaje się nawiązywać do negatywnych aspektów zamożności - nie tyle do bogactwa samego w sobie, ile do postawy, jaką zwykle prezentują ludzie bogaci. Pochodzenie słowa „Mamona" nie jest do końca jasne. Niektórzy twierdzą, że początkowo oznaczało ono coś, w czym ludzie pokładają ufność, inni - że wyrażało ono czynności takie jak „gromadzenie" czy „zbieranie". Nie jest to jednak takie ważne, gdyż nie pochodzenie, ale zastosowanie słowa określa tak naprawdę jego znaczenie.

Służenie Mamonie jest w tym fragmencie ukazane jako alternatywa dla służenia Bogu - Mamona wydaje się więc niejako rywalizować z Bogiem. Służenie Mamonie i służenie Bogu wzajemnie się wykluczają. Innymi słowy - ten, kto służy Mamonie jest bałwochwalcą: Mamona, bogactwo, pieniądz stają się dla niego bożkiem, obiektem czci.

Człowiek, który ledwie wiąże koniec z końcem, z pełną szczerością modli się codziennie słowami: „Naszego chleba powszedniego daj nam dzisiaj" (Mt 6,11). Ten jednak, kto zgromadził spory majątek i wie, że niezależnie od tego, czy straci pracę lub zdrowie, czy też nie - i tak będzie w stanie z powodzeniem utrzymać swoją rodzinę, nie będzie się zapewne modlił z podobną gorliwością. Im bardziej jesteśmy zamożni, tym mniej polegamy bowiem na Bogu. Tymczasem - jak uczy nas Jezus - jeśli chcemy wejść do królestwa Bożego, musimy nieustannie i całkowicie zaufać Bogu, a trudno jest wykazać się takim zaufaniem w momencie, gdy zaczynamy pokładać ufność w czymkolwiek innym.

We współczesnym świecie Zachodu, dzięki systemom opieki społecznej i tym podobnym zabezpieczeniom, jesteśmy chronieni przed niepewnością i zagrożeniami życia w sposób, o jakim nie śniło się ludziom w czasach, kiedy powstawał Nowy Testament. Słowa z 1 Listu do Tymoteusza 5,5 zostały napisane przez człowieka żyjącego w społeczeństwie, które nie zapewniało wdowom żadnej emerytury czy renty po mężu: „Ta zaś, która rzeczywiście jest wdową, jako osamotniona złożyła nadzieję w Bogu i trwa w zanoszeniu próśb i modlitw we dnie i w nocy". Nie oznacza to oczywiście, że system opieki społecznej jest czymś złym (i Bogu dzięki, że go mamy). Niemniej jednak, takie zabezpieczenia w pewien sposób utrudniają nam odnoszenie zaleceń Jezusa i Jego apostołów do naszych życiowych realiów. Dopiero, gdy słuchamy wiadomości, w których mowa o klęskach głodu czy o tułaczce wojennych uchodźców, dociera do nas prawda o tym, jak ogromne jest nieraz ludzkie nieszczęście i jak bardzo los człowieka zależy czasem od dobrej woli innych ludzi. Świadomość ta nie zaprowadzi nas tak od razu do królestwa Bożego, ale może nas przynajmniej nauczyć mądrzejszej postawy wobec dóbr materialnych, które nie powinny być dla nas czymś, w czym pokładamy swą bezgraniczną ufność.

Mówiąc, że człowiek chciwy to bałwochwalca (Ef 5,5), św. Paweł wyraża to samo stanowisko, jakie Jezus prezentował wobec Mamony. „Uważajcie" - mówił też Jezus „i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś ma [wszystkiego] w nadmiarze, to życie jego nie zależy od jego mienia" (Łk 12,15). Nie powinniśmy zatem interesować się nadmiernie tym, ile warte są rzeczy będące w posiadaniu innych. W Ewangelii wg św. Łukasza po przywołanych wyżej słowach przytoczona jest przypowieść o bogatym głupcu, który zgromadziwszy wiele dóbr uznał, że teraz już nie musi się o nic martwić, tylko wypoczywać i używać życia. Z pełnym spokojem

położył się spać, ale jeszcze przed świtem okazał się bankrutem, gdyż w nocy umarł i musiał zostawić całe swoje bogactwo za sobą. Człowiek ten traktował swój majątek jak Mamonę - przedmiot czci i uwielbienia, który jednak nie zdołał go zabezpieczyć w godzinie największej potrzeby. Gdyby zamiast tego za życia ufał Bogu, zgromadziłby o wiele bardziej wartościowe i trwałe bogactwa, których nawet śmierć nie zdołałaby mu wydrzeć.

Zobacz również komentarz do Jk 4,4; 5,1.

7,6 Nie rzucaj pereł przed świnie?

Konstrukcja tego sformułowania przypomina figurę retoryczną zwaną chiazmem. Mówi ono o tym, że świnie zadepczą perły rzucone pod ich nogi a psy, choćby zostały nakarmione „świętym" mięsem, będą szarpać rękę, która daje im jeść.

Ogólny sens tego fragmentu jest zrozumiały: nie powinno się dawać rzeczy wartościowych, takich jak szczególne przywileje czy dostęp do świętości tym, którzy nie są w stanie naprawdę ich docenić. Dla ludzi perły to piękne i wartościowe klejnoty - sam Jezus w jednej z przypowieści porównuje królestwo Boże do pięknej i drogocennej perły (Mt 13,45-46). Świnie jednak pogardzą perłami - nie da się ich przecież zjeść. Podobnie jest ze świętym pokarmem - mięsem zwierząt ofiarnych. Dla ludzi traktujących je jako ofiarę zadośćuczynienia ma ono przede wszystkim wartość religijną, tymczasem dla bezpańskich psów mięso to nie różni się niczym od ochłapów, które wyszarpują sobie wzajemnie na ulicach. Nie należy zatem oczekiwać od tych psów specjalnej wdzięczności za takie mięso.

Czy fragment ten niesie jednak ze sobą jakieś głębsze znaczenie? Niektórzy z pewnością doszukiwali się w nim argumentów popierających stanowisko bardziej konserwatywnych członków Kościoła Jerozolimskiego, zgodnie z którym nie trzeba było głosić poganom Ewangelii, a już na pewno nie należało ich przyjmować do grona pełnoprawnych chrześcijan. Później, fragment ten stał się argumentem przeciwko dopuszczaniu niewiernych do udziału w Wieczerzy Pańskiej; jak czytamy w *Didache* (*Nauka Dwunastu Apostołów*) - poradniku chrześcijańskim sporządzonym w Syrii około 100 r. po Chr. - „Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli, mówiąc: «Nie dawajcie psom tego, co święte»" (9.5).

Interpretowanie tych słów w kontekście całej posługi Jezusa nie jest jednak wystarczająco adekwatne. Bardziej poprawne wydaje się odczytywanie tego fragmentu w kontekście podanym przez św. Mateusza (jedynego Ewangelisty, który przytacza ten cytat). I tak, słowa o perłach rzucanych przed świnie pojawiają się tuż po nauce: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni" (Mt 7,1), przy czym dalsze wersety stanowią rozwinięcie tego przesłania - nie powinniśmy osądzać innych, bo kto sądzi sam zostanie poddany podobnemu sądowi (Mt 7,2); nie powinniśmy także usuwać drzazgi z cudzego oka, kiedy sami mamy w oku belkę (Mt 7,3-5). W tym właśnie miejscu pojawia się fragment o perłach, który jest dalszym rozwinięciem lub raczej uściśleniem tej nauki: nie wolno ci osądzać i oceniać innych ludzi, ale powinieneś się starać odpowiednio rozeznać każdą sytuację. „Sądzić" to dość dwuznaczne słowo. W języku greckim, podobnie jak w wielu innych językach, może ono oznaczać ocenianie kogoś (a nawet potępianie), ale może również oznaczać dokonywanie właściwych rozróżnień. W pierwszym z tych znaczeń, sądzenie jest czymś negatywnym, jednak w drugim znaczeniu jest to coś zalecanego. Mimo wszystko, Jezus doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że niektórzy nie są w stanie pojąć tego zalecenia - dlatego na przykład milczał w momencie, kiedy Herod Antypas „zasypał Go (...) wieloma pytaniami" (Łk 23,9).

7,23 Nigdy was nie znałem?

Zobacz komentarz do Mt 25,11-12.

8,5 Czy setnik spotkał się z Jezusem?

Zobacz komentarz do Łk 7,6.

8,13 Jak wielka musi być nasza wiara?

Zobacz komentarz do Mk 5,34.

8,22 Zostaw umarłym grzebanie ich zmarłych?

Zobacz komentarz do Łk 9,60.

8,28-34 Jeden opętany czy dwóch?

Kiedy porównujemy Mt 8,28 z Mk 5,2 i Łk 8,27 uderza nas jedna zasadnicza różnica - św. Marek i św. Łukasz piszą o jednym człowieku opętanym, św. Mateusz mówi natomiast o dwóch. Nie tylko w tym miejscu Mateusz podaje liczbę inną niż pozostali Ewangeliści. W Mt 9,27 - fragmencie analogicznym do Mk 8,22-23 - pojawia się dwóch ślepców, w Mt 20,30 także czytamy o dwóch niewidomych, choć w Mk 10,46 jest tylko jeden - Bartymeusz; ponadto, w Mt 21,1-11 czytamy, że do Jezusa przyprowadzono dwoje zwierząt. Jak zinterpretować te charakterystyczne dla Mateusza podwojenia? Kwestią dwóch zwierząt zajmiemy się bardziej szczegółowo w następnym rozdziale, teraz natomiast skupimy się na dwóch opętanych, uzdrowionych przez Jezusa.

Są na ten temat różne spekulacje. Jedna z nich głosi, że w każdym z wyżej wymienionych przypadków rzeczywiście mogły być dwie osoby, przy czym z różnych względów Marek za każdym razem wspominał tylko o jednym człowieku. O ile jednak uzasadnienie to jest w miarę zadowalające dla Mk 10,46 - Marek mógł bowiem znać imię tylko jednego z nich, albo tylko jeden z nich poszedł po uzdrowieniu za Jezusem, o tyle w przypadku Mt 8,28 takie wyjaśnienie nie wydaje się już prawdopodobne. Po co Marek miałby pominąć w swojej wersji jednego człowieka? Czyż nie byłoby bardziej przerażające i niebezpieczne, gdyby to właśnie dwóch opętanych podeszło do Jezusa? Czy cud, jaki później nastąpił, nie byłby przez to bardziej spektakularny? Wyjaśnienie to nie odpowiada zatem na pytanie, dlaczego Marek (a tym samym Łukasz, który być może nie czytał w ogóle wersji Mateusza i mógł po prostu przepisać to, czego dowiedział się z Ewangelii wg św. Marka) w każdym z wymienionych w poprzednim akapicie przypadków, stale prezentuje w swej Ewangelii wersję inną niż Mateusz.

Inni uczeni twierdzą, że takie podwajanie osób lub zwierząt przez św. Mateusza wynika po prostu z natury opowieści o cudach, do których - wraz z ich rozprzestrzenianiem się - dodawano nowe elementy po to, by jeszcze bardziej je uatrakcyjnić, tak jak np. w opowieści o rybach, gdzie początkowo występował jeden człowiek, a później nagle pojawiło się dwóch. Jest to jednak zbyt duże uproszczenie. Skoro chodzi tylko o uatrakcyjnienie, to dlaczego docelową liczbą zawsze jest dwa? Dlaczego nie jest tak, że w jednych opowieściach występuje dwoje ludzi, w innych zaś trzy, pięć, czy nawet sześć osób? Wyjaśnienie to nie jest zatem wystarczające w obliczu faktu, że liczba osób jest za każdym razem taka sama. Za nieprawidłowością tego wyjaśnienia przemawia także to, że - gdyby chodziło tylko o uatrakcyjnienie opowieści - nie byłoby również żadnej analogii pomiędzy wyżej wspomnianymi przypadkami uzdrowienia a dwojgiem zwierząt towarzyszących Jezusowi w triumfalnym wjeździe do miasta.

Jest wreszcie teoria, zgodnie z którą św. Mateusz podwajał w swej wersji liczbę osób lub

zwierząt ze względów teologicznych. Zwolennicy tej teorii podkreślają, że Ewangelie nie zostały napisane jako biografie, a już na pewno nie jako biografie we współczesnym znaczeniu tego słowa. Podczas gdy współczesne biografie można porównać do fotografii osoby, biografie pisane w starożytności – a tym bardziej teksty takie jak Ewangelie – stanowiły niejako symboliczny portret człowieka. Na takim portrecie król mógł być na przykład namalowany u boku swego doradcy z początku kadencji oraz doradcy z ostatnich lat panowania, nawet jeśli doradcy ci tak naprawdę nigdy się nie spotkali i nigdy nie służyli królowi w tym samym czasie. Trudno byłoby jednak zarzucić portretowi niezgodność z prawdą – obaj doradcy służyli przecież królowi (każdy z nich może zresztą symbolizować jakiś konkretny okres panowania władcy). W podobny sposób opisywali rzeczywistość autorzy żyjący w starożytności: ważne było dla nich nie tyle przedstawienie wszystkich najdrobniejszych szczegółów, ile ukazanie głównych postaci w sposób oddający ich prawdziwą naturę.

Co zatem chciał nam przekazać św. Mateusz poprzez podwojenie liczby obłąkanych w Mt 8,28? Po pierwsze, mógł przez to sygnalizować, że pominął opowieść o obłąkanym w synagodze, jaką znalazł w Ewangelii wg św. Marka (Mk 1,23-28). Mateusz pominął także jedną opowieść o uzdrowieniu ślepca (Mk 8,22-26, zakładając, że historia opisana w Mt 9,27 jest zbyt różna, aby mogła być jedną z jej wersji). A zatem, podwajając liczbę obłąkanych w Mt 8,28, Mateusz „nadrabia" być może brak postaci, które pominął i daje do zrozumienia, że Jezus dokonywał podobnych cudów wielokrotnie. Takie wyjaśnienie rodzi jednak pytanie, dlaczego apostoł nie zadowolił się tylko jednym przypadkiem – czy nie wystarczyłoby to, żeby ukazać po prostu, że Jezus potrafił dokonywać takich rzeczy?

Trzeba pamiętać, że św. Mateusz – znawca żydowskiego Prawa – miał świadomość przytoczonej w Mt 18,16 zasady zawartej w Księdze Powtórzonego Prawa 19,15, zgodnie z którą „nie przyjmie się zeznania jednego świadka przeciw nikomu (...), lecz każda zbrodnia musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków". Ponadto, w każdym z opisanych przez niego przypadków uzdrowienia pada ważne określenie osoby Chrystusa. W Mt 8,29 są to słowa „Syn Boży", natomiast w Mt 9,27-28 i 20,30-31 określeniem tym jest „Syn Dawida". W ten sposób, bez konieczności opowiadania dwóch lub więcej historii, poprzez dodanie – odpowiednio – drugiego obłąkanego i drugiego ślepca, Mateusz pozyskuje za każdym razem dwóch świadków potwierdzających godność Chrystusa. W ten sposób, jego tekst staje się w mniemaniu ówczesnych czytelników bardziej wiarygodny. Nasza koncepcja sporządzania rzetelnych sprawozdań jest z pewnością nieco inna (w przeciwieństwie do Mateusza uznalibyśmy zapewne, że łatwiej i skuteczniej byłoby dodać po prostu do danej książki kilka dodatkowych stron). Jednak dla ówczesnych odbiorców jest ona niewątpliwie jasna i zrozumiała. Mateusz ukazał wszak w swoim tekście sedno całej sprawy (ukazał na przykład, że Jezus uzdrowił więcej niż jedną osobę opętaną i że wiele z uzdrowionych osób zaświadczyło o Nim jako o Synu Bożym)[11].

A zatem, nawet jeśli przyjmiemy, iż bardziej prawdopodobne jest to, że Marek w każdym przypadku po prostu pominął jedną postać (tak naprawdę nie wiemy bowiem na pewno, czy tak rzeczywiście nie było), wyjaśnienie przedstawione w powyższym akapicie uświadamia nam przynajmniej, dlaczego liczba dwa była dla Mateusza tak istotna i tak mało ważna dla Marka, który nie orientował się zbytnio w przepisach żydowskiego Prawa.

[11] Więcej szczegółów na temat tej dyskusji – zob. Donald A. Hagner, *Matthew 1 – 13*, Word Biblical Commentary 33A (Dallas: Word, 1993), s. 227.

8,31-32 Dlaczego Jezus tak brutalnie potraktował świnie?

W dobie organizacji promujących ekologiczny styl życia i poszanowanie praw zwierząt wielu czytelników z pewnością zastanawia się, dlaczego Jezus z Nazaretu w tak brutalny sposób potraktował dwa tysiące świń, które są przecież jednymi z najbardziej inteligentnych ssaków na świecie. Jezus pozwolił bowiem, aby w trzodę świń weszły złe duchy, co z kolei doprowadziło do gwałtownej ucieczki zwierząt i ich utonięcia w jeziorze. Czy to oznacza, że Jezus nie dbał o zwierzęta? Bóg ukazany w Starym Testamencie troszczył się przecież o nie (np. Prz 12,10). Nawet, gdyby Jezus rzeczywiście nie dbał o świnie, czy nie powinien był pomyśleć chociażby o osobach, którym trzoda ta zapewniała byt? Tymczasem On nawet nie zapytał nikogo o zdanie na temat tego, co zamierzał zrobić.

Historia, jaką opisuje Mt 8,28-34 i Łk 8,26-39 oparta jest na Mk 5,1-20. Mówi ona o spotkaniu Jezusa z człowiekiem obłąkanym, podczas którego Jezus nie przepędza złych duchów od razu, ale wdaje się z nimi w krótką dyskusję. Demony proszą, aby Jezus pozwolił im wejść w pasącą się nieopodal trzodę świń i uzyskują Jego zgodę. Kiedy złe duchy wchodzą w ciała świń, zwierzęta zrywają się do biegu, pędzą w dół zbocza i toną w Jeziorze Galilejskim.

Zanim przeanalizujemy najważniejsze aspekty tej opowieści, przyjrzymy się dwóm mniej istotnym szczegółom. Po pierwsze, w różnych Ewangeliach i ich przekładach nazwa miejsca, w którym rozgrywa się ta historia jest za każdym razem inna, co powoduje liczne komplikacje językowe. I tak, u Mateusza jest mowa o kraju Gadareńczyków, u Marka - Gerazeńczyków, a u Łukasza - o kraju Gergezeńczyków. Trudno zatem określić, o jakie miasto tak naprawdę tutaj chodzi.

Może to być Geraza - obecnie Dżarasz, miasto położone ok. 50 km na południowy wschód od Jeziora Galilejskiego. Niemniej jednak, choć w ciągu pierwszych dwóch wieków ery chrześcijańskiej była to świetnie prosperująca miejscowość, mało prawdopodobne, by jej granice sięgały aż do brzegów jeziora. Drugą możliwością jest Gadara - miejsce znane dziś jako Um Qeia, położone ok. 8 km na południowy wschód od jeziora. Wiemy na pewno, że granice Gadary sięgały do Jeziora Galilejskiego - wspomina o tym Józef Flawiusz, a na starych monetach pochodzących z tego rejonu widnieją statki. Ostatnią możliwością jest jeszcze inne miasto położone nad Jeziorem Galilejskim - miejscowość znana obecnie jako Khersa, której nazwa - jak zasugerował Orygenes w III wieku po Chr. - spowodowała później zniekształcenie nazwy właściwej miejscowości do formy: „kraj Gergezeńczyków". Niezależnie od tego, gdzie tak naprawdę rozegrały się wydarzenia opisane w Mt 8,31-32 (nigdy nie zdołamy przecież odtworzyć nazw wszystkich miejscowości, położonych na wschodnim wybrzeżu Jeziora Galilejskiego), wiemy, że Marek nazywa mieszkańców tego miejsca „Gerazeńczykami", Łukasz natomiast pisze o nich jako o „Gergezeńczykach". Mateusz (który prawdopodobnie pisał swoją Ewangelię w Syrii, położonej blisko opisywanego miejsca) określa ich z kolei mianem „Gadareńczyków" - zapewne dlatego, że wolał odnieść się do znanego mu miasta, w którym - jak przypuszczał - rzeczywiście rozegrały się te wydarzenia[12]. Autorzy późniejszych przekładów, nie znając tak naprawdę żadnej z tych miejscowości, mogli dodatkowo zniekształcić ich nazwy. Pewne jest tylko jedno: wszystkie te miejscowości położone były w obrębie Dekapolu - pogańskiego regionu, obejmującego dziesięć niezależnych miast zlokalizowanych na wschód od Jeziora Galilejskiego.

---

[12] Polskie nazwy przytoczone zgodnie z Biblią Tysiąclecia. Według oryginału greckiego (*The Greek New Testament*, red.: K. Aland et al. [Stuttgart: United Bible Societes]) u Mateusza, Marka i Łukasza mieszkańcom krainy przypisane są odpowiednio nazwy: Gadarenoi, Gerasenoi, Gerasenoi (przyp. red.).

Drugim mniej istotnym szczegółem historii opisanej w Mt 8,31-32 jest to, że św. Mateusz wspomina w niej o dwóch obłąkanych, podczas gdy św. Marek i św. Łukasz piszą tylko o jednym. W Ewangelii wg św. Mateusza podobna sytuacja pojawia się kilkakrotnie. Na przykład, w Mt 9,27 i Mt 20,30 Ewangelista pisze o dwóch niewidomych, podczas gdy inne Ewangelie opisują jednego. Ponadto, w Mt 21,2.6 czytamy o tym, że do Jezusa przyprowadzono oślicę i źrebię. Tymczasem, w wersji Marka i Łukasza mowa jest o jednym tylko osiołku. Nie można z całą pewnością stwierdzić, że w żadnym z tych przypadków nie mogło być dwoje (lub nawet więcej) ludzi czy zwierząt. Niewidomi żebracy (i inni podejrzani osobnicy) mogli przecież przebywać u bram miasta w większej grupie, osiołki zbyt jeszcze młode do pracy mogły plątać się u boku swoich mam, a w tych samych grobowcach mogło szukać schronienia kilka obłąkanych osób. Niemniej jednak, nawet jeśli przyjmiemy, że tak faktycznie było, zastanawiające jest, dlaczego tylko Mateusz forsował liczbę dwa, podczas gdy innym wystarczyła liczba jeden. Jedna z bardziej prawdopodobnych odpowiedzi na to pytanie głosi, że zainteresowanie św. Mateusza cudami wynika z jego podejścia chrystologicznego, zgodnie z którym uzdrowienia są dowodem mocy Chrystusa. Poprzez podwojenie liczby osób lub zwierząt Ewangelista chciał po prostu podkreślić tę moc. Uzdrowienie jednego mogło być zbiegiem okoliczności, jednak uzdrowienie dwóch naraz niewątpliwie świadczy o cudzie. Na podobnej zasadzie, pisząc, że przyprowadzono do Jezusa dwa osiołki, a nie tylko jednego, Mateusz podkreślił po prostu doniosłość i znaczenie całej sytuacji.

Wróćmy jednak do kwestii głównej, którą zajmujemy się w związku z fragmentem Mt 8,31-32. Wiemy już, że umysły Ewangelistów zajęte były zupełnie innymi sprawami niż umysły współczesnych czytelników. W dzisiejszym świecie podejście do zwierząt jest dużo bardziej romantyczne niż w czasie powstawania Ewangelii. W I wieku po Chr. zwierzęta hodowało się wyłącznie dla mięsa lub innych względów praktycznych. Normą było składanie ofiar ze zwierząt, czy to na zatłoczonym targowisku, czy w świątyni. Współczesny czytelnik patrzy też na tę historię od strony ekonomicznej, gdy tymczasem apostołowie nie dbali zbytnio o dobra materialne (Mk 6,7-13), przedkładając przyszły skarb w niebie nad bezpieczeństwo finansowe w ich życiu doczesnym. Ponadto, podczas gdy my koncentrujemy się na krzywdzie wyrządzonej zwierzętom, Ewangeliści skupiają się raczej na skrzywdzonych przez niszczycielskie demony ludziach (których widzieli zresztą na własne oczy). Jak zatem widzimy, autorzy Ewangelii patrzyli na całą historię z zupełnie innej perspektywy.

Potwierdza to na przykład fakt, że w Ewangelii wg św. Marka Jezus przybywa do kraju Gerazeńczyków, położonego na terenie Dekapolu, który - choć należał niegdyś do Izraela - jest regionem pogańskim. Innymi słowy, Jezus znajduje się na ziemi nieczystej. O tym, że jest to kraj pogański świadczy także zwrot, jakim posłużył się opętany: „Synu Boga Najwyższego" - jest to bardzo charakterystyczne dla pogan określenie Boga. Opętany człowiek mieszkał w grobowcach, które także są miejscem nieczystym - miejscem składania ciał zmarłych. Duch, który go gnębi jest „duchem nieczystym" (Mateusz i Łukasz nie stosują tego sformułowania, mówiąc po prostu o człowieku „opętanym"). Świnie również traktowane są jako nieczyste (Kpł 11,7; Pwt 14,8) - żaden Żyd nie mógł nawet wypasać ich dla kogoś innego (tak nakazuje rabiniczna zasada w Misznie, Baba Kamma 7,7). Cud polega więc głównie na tym, że nieczyste duchy wchodzą w ciała nieczystych zwierząt i uśmiercają je, podczas gdy człowiek mieszkający w miejscu skojarzonym ze śmiercią, (który sam zresztą wkrótce by umarł), zostaje wybawiony i wraca do świata żywych (do swojego domu). Z tej perspektywy, fakt, że ucierpiały świnie, nie ma najmniejszego znaczenia - są to bowiem zwierzęta nieczyste. Ważne jest tak naprawdę uwolnienie opętanego od złego ducha. Niestety, mieszkańcy miasta, w którym zdarze-

nie miało miejsce koncentrują się tylko na utracie świń, nie zaś na cudownym uzdrowieniu. Tymczasem, utopienie świń w jeziorze symbolizować może uwolnienie od demonów całej nieczystej ziemi. Okazuje się jednak, że ludzie nie pragną być zbawieni - zamiast tego woleliby mieć świnie.

Fragment Mk 5,1-17 jest również ciekawy pod innym względem - opisuje jedyny w Ewangeliach egzorcyzm, w którym demony odpowiadają Jezusowi i to po tym, jak Jezus nakazał im opuszczenie człowieka opętanego (św. Mateusz w ogóle o tym nie wspomina). Okazuje się, że złe duchy nie chcą być dręczone, czyli wysłane do piekła („przed czasem", jak uściśla Mateusz, czyli przed Sądem Ostatecznym). Jak wyjaśnić wypowiedź demonów? Po pierwsze, zgodnie z nauką rabinów, demony mogły dręczyć ludzi do czasu, gdy odbędzie się Sąd Ostateczny (zob. *Księga Jubileuszów* 10,5-9 i *1 Księga Henocha* 15 - 16). Po drugie, widząc Jezusa i to, co z nimi robił, demony przekonane były o tym, że to Sąd Ostateczny, który nadszedł zbyt wcześnie. Wysłuchanie ich prośby o możliwość wejścia w świnie świadczy więc o tym, że nie był to jeszcze ów Sąd. Złe duchy mogą zatem kontynuować swoje niszczycielskie dzieło. Niemniej jednak, gdy tylko zbliża się Król, który wyzwala swoje królestwo z mocy zła, demony uciekają, a ludzie stają się wolni.

Sytuacja ta w żaden sposób nie sugeruje, że Jezus stracił kontrolę nad demonami, lub że dał się im oszukać. Chwilę wcześniej uspokoił przecież burzę na jeziorze (być może także wywołaną przez nieczyste moce; Mt 8,23-27; Mk 4,35-41; Łk 8,22-25). Nie ulega wątpliwości, że Jezus jest prawdziwym „Synem Bożym", którego moc pozwala przepędzać złe duchy. Niemniej jednak, przy pomocy tej historii Ewangeliści uświadamiają swoim czytelnikom, że - podczas gdy w Jezusie rzeczywiście przychodzi królestwo Boże - nie nadszedł jeszcze czas Sądu Ostatecznego, kiedy to zło zostanie definitywnie i nieodwołalnie zgładzone. Demony nadal mogą więc dręczyć i zabijać tych, w których wstępują, jednak Jezus w każdej chwili może przepędzać je swoją mocą.

Być może trudno jest nam, współczesnym czytelnikom Pisma Świętego, zrozumieć destrukcyjną naturę demonów przejętą zresztą od tego, który nimi włada (zob. J 10,10, gdzie szatan nazwany zostaje „złodziejem"). Niemniej jednak, jak sami widzimy, Jezus nie kazał złym duchom zabijać świń - demony po prostu zrobiły im to, co i tak zamierzały zrobić człowiekowi, w którym wcześniej tkwiły. Być może nie podoba nam się także, że w swoim miłosierdziu Bóg nie postąpił w tej sytuacji bardziej radykalnie i odłożył w czasie Sąd Ostateczny, który niewątpliwie dokonałby się, gdyby Jezus postanowił usunąć złe moce całkowicie. Dla autorów Ewangelii powyższe fakty są jednak całkowicie zrozumiałe - służą podkreśleniu tego, co najważniejsze - wartości człowieka, która jest tak wielka, że - w razie potrzeby - za jedną czy dwie osoby warto poświęcić nawet całe stado zwierząt.

Zobacz również komentarz do Mt 8,28-34.

9,22 Jak wielka musi być nasza wiara?

Zobacz komentarz do Mk 5,34.

9,24 Nie umarła, ale śpi?

Zobacz komentarz do Mk 5,39.

10,5-6 Nie idźcie do pogan?

Słowa te padają z ust Jezusa w momencie, gdy - w początkowym okresie swojej galilejskiej posługi - rozsyła On dwunastu Apostołów dwójkami, aby prawda o królestwie Bożym mogła rozprzestrzeniać się szybciej niż gdyby głosił ją w pojedynkę. Apostołowie mieli nieść ludziom przesłanie Jezusa, zgodnie z którym „bliskie już

jest królestwo niebieskie". Głosząc tę prawdę, apostołowie dokonywać mieli cudów podobnych do tych, jakie towarzyszyły posłudze samego Jezusa.

Św. Marek (Mk 6,7-13) i św. Łukasz (Łk 9,1) także wspominają w swych Ewangeliach o rozesłaniu Dwunastu, piszą o tym jednak bardziej zwięźle niż św. Mateusz, który jest ponadto jedynym Ewangelistą, cytującym wspomniane wyżej słowa, sugerujące wykluczenie pogan z tej posługi. Sformułowanie: „owce, które poginęły z domu Izraela" także pojawia się tylko w jego Ewangelii (choć nieco podobne określenie: „owce niemające pasterza" pojawia się w Mk 6,34) i to dwukrotnie - za drugim razem we fragmencie opisującym uzdrowienie córki kobiety kananejskiej (Mt 15,24).

Skoro Mateusz jest jedynym Ewangelistą cytującym słowa „nie idźcie do pogan", można pokusić się o hipotezę, że nie jest to tak naprawdę wypowiedź Jezusa, ale sformułowanie, które zostało włożone w Jego usta przez autora Ewangelii lub jego źródło. Trudno jednak podejrzewać Mateusza o to, że sam wymyślił te słowa - nie ma żadnego powodu, by uważać, że miał on jakiekolwiek uprzedzenia względem pogan lub że zinterpretował przesłanie Jezusa na swój własny sposób. Już na samym początku swojej Ewangelii Mateusz ukazuje przecież pogan przybywających ze wschodu po to, aby oddać pokłon nowo narodzonemu królowi żydowskiemu, przy czym wydarzenie to nazywane jest „epifanią", czyli „objawieniem się" Chrystusa wśród pogan. Mateusz przytacza także dalej wypowiedź Jezusa, zgodnie z którą zanim nadejdzie koniec, „ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom" (Mt 24,14). W ostatnich słowach jego Ewangelii (Mt 28,19) czytamy również o tym, jak zmartwychwstały Chrystus nakazuje swoim apostołom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...)" (czyli wszystkich pogan). Mateusz wspomina także o tym, jak Jezus pochwalił setnika z Kafarnaum, u którego dostrzegł wiarę większą niż u jakiegokolwiek Izraelity (Łk 7,2-10), po czym powiedział: „wielu przyjdzie ze wschodu i z zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim", podczas gdy niektórzy potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba zostaną wyrzuceni na zewnątrz (Mt 8,5-13; por. Łk 13,28-29). Dla ówczesnych Żydów słowa te były z pewnością równie niezrozumiałe jak słowa: „nie idźcie do pogan" - dla żyjących wówczas czytelników pochodzenia pogańskiego.

A zatem, choć św. Mateusz najprawdopodobniej nie sformułował tej wypowiedzi samodzielnie, możliwe, że zaczerpnął ją ze źródła, na którym opiera się cała jego Ewangelia - być może był to zbiór cytatów Jezusa przechowywany przez jedną z bardziej ortodoksyjnych wspólnot judeochrześcijańskich. Tekst ten nacechowany był silnymi wpływami żydowskimi, jest więc prawdopodobne, że mogły się w nim znaleźć słowa takie jak: „nie idźcie do pogan"[13]. Nie oznacza to jednak, że wypowiedź ta nie jest autentyczna - choć autorzy tekstów zawierających słowa Jezusa mogli wybierać tylko te cytaty, które zgodne były z ich własnym światopoglądem, mało prawdopodobne, by wkładali Mu w usta wypowiedzi, które sami wymyślili.

W momencie, w którym Jezus rozsyłał Dwunastu, nie mieli oni do dyspozycji wiele czasu. Dlatego, konieczne było skoncentrowanie się na tych, którzy gotowi byli przyjąć wieść o królestwie niebieskim szybciej niż inni. Nawet, gdyby apostołowie ograniczyli się tylko do „owiec, które poginęły z domu Izraela" i tak nie mieliby czasu, aby dotrzeć ze swoim przesłaniem do wszystkich. Możliwe, że mówią też o tym tajemnicze słowa zawarte w Mt 10,23: „nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy".

[13] Tekstowi temu (zwanemu powszechnie jako źródło „M") można też przypisać słowa z Mt 18,17, zgodnie z którymi nieposłuszny brat powinien być traktowany jak „poganin i celnik".

Ponadto, jak uczą starotestamentowe księgi prorockie - co szczególnie jasno widoczne jest w Iz 40 - 55, kiedy Izraelitom dane będzie doświadczyć prawdziwego poznania Boga, będą mogli dzielić się swoim poznaniem z innymi narodami. Prawie trzydzieści lat później, św. Paweł - apostoł pogan - potwierdza tę kolejność, pisząc, że Ewangelia powinna być głoszona „najpierw dla Żyda, potem dla Greka" (Rz 1,16). Strategia ta opiera się najwyraźniej na praktyce stosowanej przez samego Jezusa, przy czym w Ewangeliach synoptycznych pojawiają się od czasu do czasu fragmenty świadczące o tym, że - choć ukierunkował On swoją misję głównie na Żydów, cały czas pamiętał również o sprawach pogan. Pokazuje to na przykład historia rzymskiego setnika z Kafarnaum oraz historia o uzdrowieniu córki kobiety kananejskiej, które to fragmenty omówione zostaną szerzej w osobnych komentarzach (zob. komentarz do Mk 7,27). Sytuacje te, choć w kontekście całej posługi Jezusa wydają się zaledwie wyjątkami od reguły, stanowią zapowiedź misji wśród pogan, która rozpocznie się w kilka lat po Jego śmierci. Autor czwartej Ewangelii nawiązuje do tego, opisując wydarzenie, jakie miało miejsce w Jerozolimie w tygodniu poprzedzającym święto Paschy - zaledwie dwa czy trzy dni przed aresztowaniem i ukrzyżowaniem Jezusa. Kiedy przebywający wówczas w mieście Grecy poprosili apostołów o możliwość ujrzenia Go, Jezus udzielił odpowiedzi, z której wynikało, że będzie to możliwe dopiero po Jego śmierci: „(...) gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" - wszystkich, czyli zarówno Żydów, jak i pogan, bez wyjątku (J 12,20-32). Dokładnie tak też się później stało.

W podobny sposób należy rozumieć zawarty w Mt 10,5-6 zakaz wchodzenia do miast samarytańskich. Samarytanie nie byli wprawdzie Żydami, ale nie byli też poganami, a Jezus z całą pewnością nie podzielał niechęci swoich rodaków wobec tej narodowości (choć to nie u Mateusza, ale raczej u Łukasza i Jana znajdujemy dowody potwierdzające takie nastawienie). Świadczy o tym między innymi fakt, że po Jego śmierci i zmartwychwstaniu to właśnie Samarytanie stanowili jeden z pierwszych narodów, jakie usłyszały Dobrą Nowinę o zbawieniu całej ludzkości (Dz 8,5-25).

Zobacz również komentarz do Mk 7,27; 10,31.

10,9-10 Czy apostołowie mieli zabrać ze sobą laskę?

Zobacz komentarz do Mk 6,8.

10,23 Niespełnione oczekiwania?

Wypowiedź ta pojawia się wyłącznie w Ewangelii wg św. Mateusza, pod koniec fragmentu, w którym Jezus posyła apostołów dwójkami, aby głosili zbliżające się królestwo niebieskie. Słowa te wzbudziły szczególne zainteresowanie badaczy w pierwszych latach XX wieku, kiedy to - opierając się na nich - znany uczony Albert Schweitzer przedstawił własną interpretację posługi Jezusa. Zgodnie z tą interpretacją, Jezus oczekiwał, że królestwo Boże nadejdzie z całą mocą i chwałą jeszcze w tym samym roku, a dokładnie w porze żniw - jeszcze zanim apostołowie zdążą zakończyć swoją misję. A zatem, „Jezus daje im do zrozumienia (...), że nie spotkają się już w obecnym kształcie"[14]. Jezus spodziewał się bowiem, że po tym, gdy objawi się jako Syn Człowieczy w pełni swej chwały, zarówno On sam, jak i Jego wyznawcy, zostaną przemienieni zgodnie z warunkami, jakie zaistnieją w erze zmartwychwstania. Nowa epoka jednak nie nadeszła - Dwunastu wróciło ze swojej misji bez żadnych zmian. Jezus próbował zatem przyspieszyć jej nadejście „wprawiając w ruch młyn świata, by doprowa-

[14] Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (London: A. and C. Black, 1910), s. 357.

dzić do ostatecznej rewolucji, po której nastanie koniec czasów. Koło młyńskie nie chce jednak ruszyć, Jezus rzuca się zatem na nie całym ciałem. Wówczas koło rusza, ale jednocześnie całkowicie Go miażdży"[15]. W tym momencie uwalnia się potężna moc zbawcza, która wyzwala z cierpienia cały świat.

W świetle powyższej teorii, Schweitzer interpretuje naukę przekazywaną przez Jezusa w Kazaniu na Górze i nawiązujących do niego fragmentach jako „tymczasowe zasady moralne", jakimi mają kierować się apostołowie w tym krótkim okresie, zanim Syn Człowieczy objawi się w pełni swej mocy i chwały. Skoro jednak - jak twierdzi Schweitzer - oczekiwania te nie zostały spełnione, co powinno stać się ze wspomnianymi wyżej tymczasowymi zasadami moralnymi? Zgodnie z logiką, w momencie, gdy ich podstawy zdezaktualizowały się, zasady te powinny przestać obowiązywać. Tymczasem, zasady te wryły się w serca ludzi jako nowe prawo, o czym świadczy także życie samego Schweitzera, który z pełnym poświęceniem przez wiele lat bezinteresownie służył chorym w zachodniej Afryce. Okazuje się zatem, że to, co według Schweitzera miało być zaledwie wstępem do późniejszych wydarzeń, „samo stało się głównym wydarzeniem (...). Posługa Jezusa nie jest zatem wstępem do królestwa Bożego - ona *jest* królestwem Bożym"[16].

Posłanie Dwunastu, o którym czytamy w Mt 10,5-23 podzielić można na dwie części, przy czym każda z nich prezentuje nieco inną perspektywę. Pierwsza część (Mt 10,5-16) opisuje sytuację obecną, umiejscowioną w kontekście galilejskiej posługi samego Jezusa. Druga część (Mt 10,17-23) dotyczy natomiast okresu późniejszego, kiedy to apostołowie zostaną włączeni w szerszą misję - misję, w której będą tak naprawdę uczestniczyć dopiero *po* zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego. Przyjrzyjmy się na przykład temu ostrzeżeniu: „Miejcie się na baczności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować. Nawet przed namiestników i królów będą was prowadzić z mego powodu, na świadectwo im i poganom" (Mt 10,17-18). Słowa te pozostają w pewnej sprzeczności z Mt 10,5, gdzie poganie wykluczeni zostają z grona osób, którym głoszone będzie królestwo Boże. Powyższe ostrzeżenie ma swój odpowiednik we fragmencie Mk 13,9-10 poprzedzającym przepowiednię o zburzeniu Jerozolimy w 70 r. po Chr. Zarówno u Marka, jak i u Mateusza, po tym ostrzeżeniu następuje zapewnienie, że kiedy apostołowie znajdą się w opałach i będą musieli bronić swojej wiary, otrzymają Ducha Świętego, który włoży w ich usta właściwe słowa. Dopiero po tym zapewnieniu, w drugiej części rozdziału 10 Ewangelii wg św. Mateusza, padają słowa, które analizujemy w tym komentarzu: „Nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy".

Jak zatem, w świetle powyższego akapitu, należy te słowa interpretować? Odpowiedź jest prosta: ewangelizacja Izraela nie zakończy się w obecnej epoce, która przychodzi wraz z Synem Człowieczym. Podobne przesłanie znajdujemy także u Marka, który jednak mówi nie tylko o ewangelizacji Żydów, ale i pogan: „Lecz najpierw musi być głoszona Ewangelia wszystkim narodom" (Mk 13,10). (Stwierdzenie to pojawia się w nieco mocniejszej formie w Mt 24,14: „A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec"). Patrząc z własnej perspektywy, św. Paweł wyraża tę samą nadzieję, przewidując zbawienie „całego Izraela", które nastąpi po tym, jak do Kościoła wejdzie pełnia pogan i „przyjdzie z Syjonu wybawiciel" (Rz 11,25-27).

Weźmy także pod uwagę to, że czas wspomniany w Mt 10,23 jest krótszy niż czas, o jakim mowa w innych wspomnianych wyżej fragmen-

[15] Ibid, s. 369.

[16] T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester University Press, 1962), s. 9-10.

tach odnoszących się do misji apostolskiej, w których wspomina się wprawdzie o ewangelizacji pogan, ale główny nacisk położony jest na misję prowadzoną wśród Żydów. Jak wiemy z Listu do Galatów 2,6-9, w pierwszych latach po zmartwychwstaniu Jezusa, misja ta traktowana była przez przywódców Kościoła Jerozolimskiego bardzo poważnie i rzeczywiście prowadzono ją wówczas w pewnym pośpiechu. Ówcześni chrześcijanie byli bowiem przekonani, że Syn Człowieczy może się objawić jeszcze za ich życia. Dlatego też nie powinniśmy interpretować Mt 10,23 z własnej perspektywy, która bardzo różni się od ich perspektywy wynikającej z okoliczności, w jakich żyli. Dziś wiemy bowiem, że ich misja – w takiej formie, w jakiej ją wówczas prowadzili – zakończyła się wraz z powstaniem żydowskim przeciwko Rzymowi w 66 r. po Chr., przy czym nierozsądnie byłoby interpretować to wydarzenie wraz z upadkiem Jerozolimy cztery lata później, jako przyjście Syna Człowieczego, o którym mówił Jezus.

10,28 Kogo powinniśmy się bać?

Zobacz komentarz do Łk 12,4-5.

10,34 Miecz zamiast pokoju?

Trudno jest zinterpretować ten fragment, zwłaszcza w świetle tego, co powiedzieli aniołowie w nocy, gdy urodził się Jezus: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania" (bo to przesłanie wydają się nieść ze sobą ich słowa). To prawda – słowa te pojawiają się tylko w Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 2,14), trudny fragment pojawia się natomiast w Ewangelii wg św. Mateusza. Niemniej jednak, Łukasz także przytacza tę wypowiedź Jezusa, z tym że zamiast metaforycznego „miecza" używa bardziej dosłownego wyrazu: „rozłam" (Łk 12,51). Obydwaj Ewangeliści kontynuują następnie ten wątek, cytując Jezusa mówiącego: „przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową" (Mt 10,35; Łk 12,53), po czym Mateusz kończy go tekstem ze Starego Testamentu: „i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy" (Mi 7,6).

Jedno jest tutaj pewne: Jezus nie namawia ludzi, by kłócili się z członkami swoich rodzin. Przeciwnie – naucza, żeby nie stawiać oporu ani nie odpłacać pięknym za nadobne tym, którzy nas krzywdzą i atakują. Mówi: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi" (Mt 5,9). Oznacza to, że Bóg jest Bogiem pokoju i tylko ci, którzy kochają pokój i do niego dążą mogą zwać się ludźmi pobożnymi. Ponadto, podczas swojej pierwszej podróży do Jerozolimy Jezus życzył miastu, aby zrozumiało „co służy pokojowi" i płakał, bo wiedział, że miasto jednak tego nie rozumie i zmierza prostą drogą do swojego własnego upadku (Łk 19,41-44). Co więcej – po śmierci Jezusa – apostołowie głosić mieli w Jego imię „dobrą nowinę o pokoju" (Ef 6,15) lub inaczej „słowo jednania" (2 Kor 5,19), przy czym nie była to zaledwie pusta doktryna, ale fakt potwierdzony doświadczeniem – osoby czy grupy, które niegdyś były ze sobą zwaśnione, zaczęły się ze sobą jednoczyć we wspólnej wierze w Chrystusa. Podobne sytuacje zdarzały się zapewne także wcześniej, jeszcze w czasie ziemskiej posługi Jezusa. Przykładem może być przyjaźń Szymona Gorliwego i Mateusza – poborcy podatkowego, pojednanych ze sobą we wspólnym dziele apostolskim, która przez pozostałych uczniów Jezusa z pewnością postrzegana była jako prawdziwy cud.

Dlatego też, mówiąc o napięciach i konfliktach w rodzinie, Jezus odwołuje się prawdopodobnie do swojego własnego doświadczenia. W Ewangeliach znaleźć można pewne sugestie, zgodnie z którymi niektórzy członkowie Jego rodziny nastawieni byli negatywnie do Jego działalności. Świadczy o tym na przykład sytuacja, w której „Jego bliscy" chcieli powstrzymać Go

przed dalszą posługą w przekonaniu, że „odszedł od zmysłów" (Mk 3,21). W J 7,5 czytamy ponadto, że „nawet Jego bracia nie wierzyli w Niego". (Skoro tak, to można się zastanawiać, dlaczego to właśnie oni - obok apostołów - otrzymali stanowiska przywódcze w pierwotnym Kościele. Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w 1 Kor 15,7, gdzie czytamy, że jedną z pierwszych osób, jakim Jezus ukazał się po zmartwychwstaniu był właśnie Jego brat - Jakub).

A zatem, mówiąc, że nie przyszedł „przynieść pokoju, ale miecz", Jezus daje nam do zrozumienia, iż taki właśnie będzie skutek Jego posługi, nie zaś jej cel. Jego słowa spełniły się w pierwszych latach Kościoła i potwierdzały się wielokrotnie w historii chrześcijaństwa. Niejednokrotnie zdarzało się bowiem, że gdy poszczególni członkowie rodziny lub określonej grupy społecznej przyjmowali wiarę chrześcijańską, spotykali się z niechęcią i odrzuceniem ze strony innych członków danej społeczności. Św. Paweł, który przez swoje nawrócenie także prawdopodobnie doświadczył odrzucenia ze strony rodziny, ma świadomość tego, że podobne problemy mogą powstawać w rodzinach chrześcijan, do których pisze. Wiedział, że napięcia mogą pojawić się na przykład wtedy, gdy jedno z małżonków nawróci się, podczas gdy drugie pozostanie osobą niewierzącą. Paweł radzi wówczas, aby - jeżeli strona niewierząca nie ma nic przeciwko temu, że jej mąż czy żona wierzy w Chrystusa - nic nie zmieniać, bo osoba niewierząca także nieświadomie się wówczas uświęca. Gdyby jednak strona niewierząca chciała wówczas odejść, nie należy jej powstrzymywać, gdyż „do życia w pokoju powołał nas Bóg" (1 Kor 7,12-16).

Podsumowując - w Mt 10,34 Jezus ostrzega swoich wyznawców, że ich wierność wobec Niego może spowodować konflikty w ich rodzinach, a nawet całkowite odrzucenie ze strony ich najbliższych. Jezus uprzedza ich o tym na samym początku, aby w swym rozgoryczeniu nie mogli później powiedzieć: „Nie sądziliśmy, że za wiarę w Niego trzeba będzie zapłacić aż tak wysoką cenę!"

11,11 Kto jest większy od Jana Chrzciciela?

Zobacz komentarz do Łk 7,28.

11,12 Gwałtem do królestwa niebieskiego?

Zobacz komentarz do Łk 16,16.

11,27 Ojciec i Syn?

Nie bylibyśmy zaskoczeni, gdyby wypowiedź ta pojawiła się w Ewangelii wg św. Jana. Styl tej wypowiedzi przypomina bowiem język Jana tak bardzo, że niektórzy nazywają ten fragment „meteorytem, który spadł z Janowego nieba" czy też „odłamkiem z Janowej skały". Tymczasem, choć słowa te wydają się być wyjęte z Ewangelii Jana, pochodzą w rzeczywistości ze źródła, na którym oparli swoje teksty Mateusz i Łukasz, czyli (jak się powszechnie przypuszcza) ze zbioru wypowiedzi Jezusa zwanego „Q", krążącego najprawdopodobniej wśród chrześcijan od ok. 50 r. po Chr. Najbardziej zbliżonym do tego fragmentu cytatem, zawartym w Ewangeliach synoptycznych, jest wypowiedź zmartwychwstałego Chrystusa przytoczona w ostatnich wersetach tekstu Mateusza: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" (Mt 28,18).

Zarówno u Mateusza, jak i Łukasza (a więc - przypuszczalnie - także i w tekście, na którym się opierali) wypowiedź zacytowana w Mt 11,27 następuje tuż po słowach, którymi Jezus dziękuje Bogu za to, że rzeczy zakryte przed mądrymi i roztropnymi objawione zostały „prostaczkom" - czyli, najprawdopodobniej, Jego uczniom. Tym, który objawił im te rzeczy jest On sam, przy czym jest ktoś, kto przekazał Mu te rzeczy - Jego Ojciec. Jezus jest zatem Synem, który objawia Ojca. W tym kontekście „wszystko", co zostało Jezusowi przekazane przez Ojca, obej-

mować będzie oczywiście Jego nauczanie lub objawienie. Niemniej jednak, nauczanie i objawienie Jezusa nie są przecież osobą boską. Tymczasem, Jezus twierdzi, że zna Boga osobiście jako swojego Ojca i że to właśnie osobę Ojca nam objawia. Okazuje się więc, że osobę Ojca można poznać tylko poprzez osobę Syna. Jezus jest tym, który podczas swojego chrztu usłyszał od Boga zapewnienie, że jest Jego wybranym, umiłowanym Synem (Mk 1,11). Pomiędzy Jezusem a Jego Ojcem istnieje zatem niezwykła, serdeczna i nierozerwalna więź. Okazuje się jednak, że taką więź mogą mieć także ci, którzy Jezusa naśladują. Podobnie jak Jezus, możemy bowiem wołać do Boga: „Abba, Ojcze!" Osobista więź z Bogiem jest zatem źródłem wszelkich darów, jakimi Ojciec obdarza swoje dzieci, przy czym to właśnie Jezus pośredniczy w nawiązaniu takiej relacji.

Mateusz i Łukasz dają możliwość interpretowania tej wypowiedzi w dwóch różnych kontekstach. Jeśli spojrzymy na nią z perspektywy historycznej, być może kryje się za tym jakieś konkretne wydarzenie, gdy uczniowie Jezusa zrozumieli sedno Jego słów, które wydały się jednocześnie zupełnie niezrozumiałe dla innych – tak jak to miało miejsce na przykład w Cezarei Filipowej.

Wydaje się, że przy takiej interpretacji nie ma w tej wypowiedzi nic niezrozumiałego, oczywiście poza „skandaliczną niezwykłością" stylu, w jakim została przytoczona. Niemniej jednak, jeśli weźmie się pod uwagę wszelkie domysły, jakie rodzi zastosowanie w tym fragmencie liczby mnogiej, wypowiedź ta ponownie staje się skomplikowana.

Równie trudne w interpretacji wydaje się być stwierdzenie Jezusa, zgodnie z którym „nikt (...) nie zna Syna, tylko Ojciec". Przez pewien czas uważano, że w wypowiedzi tej chodzi o zrozumiałą tylko dla Ojca tajemnicę osoby Syna Bożego, w której jednoczy się zarówno boska, jak i ludzka natura. Niemniej jednak, interpretując tę wypowiedź w taki sposób, nakładamy późniejsze teorie chrystologiczne na kontekst, w jakim przebiegała posługa Jezusa, przez co interpretacja nie jest do końca słuszna. Bardziej prawdopodobne jest raczej to, że dwie części wypowiedzi: „nikt (...) nie zna Syna, tylko Ojciec" i „Ojca nikt nie zna, tylko Syn" stanowią po prostu rozwinięcie myśli, zgodnie z którą „tylko Ojciec i Syn znają siebie nawzajem". Myśl ta doskonale odzwierciedla niezwykłą więź istniejącą pomiędzy Ojcem i Synem, a skoro tylko Ojciec i Syn tak naprawdę znają siebie nawzajem, to tylko Syn może objawiać ludziom Ojca. Nie ma zatem żadnych wątpliwości, że Syn Boży i Ojciec znają się wzajemnie, i że – tak jak nikt poza Ojcem nie zna Syna – nikt poza Synem nie zna Ojca. Syn jednak dzieli się poznaniem Ojca z tymi, których wybiera, przy czym w kontekście analizowanej wypowiedzi są to Jego uczniowie.

W tekstach cytujących tę skomplikowaną wypowiedź Jezusa znajdujemy zadziwiająco wiele jej wariantów, co świadczy niewątpliwie o tym, jak wiele trudności przysporzyła ona twórcom i tłumaczom Pisma Świętego. Przypatrzmy się na przykład, w jaki sposób przytaczają tę wypowiedź Mateusz i Łukasz. U Mateusza czytamy, że „nikt (...) nie zna Syna, (...) Ojca nikt nie zna", Łukasz pisze natomiast, że „nikt (...) nie wie, kim jest Syn (...) ani kim jest Ojciec". Sposób, w jaki formułuje tę wypowiedź Łukasz wydaje się nieco osłabiać znaczenie bezpośredniej, osobistej znajomości Ojca, jaką podkreśla Mateusz, jednak efekt ten nie jest najprawdopodobniej zamierzony. Jeśli uwzględnimy dodatkowo strukturę języka, z jakiego przetłumaczono Ewangelie na grekę, można pokusić się o stwierdzenie, że to jednak Mateusz najbliższy jest temu, co rzeczywiście wypowiedziane zostało przez Jezusa.

12,30 Z Chrystusem czy przeciwko Niemu?

Zobacz komentarz do Łk 11,23.

12,31-32 Niewybaczalny grzech?

Zobacz komentarz do Mk 3,28-29.

12,39 Nie będzie żadnego znaku?

Zobacz komentarz do Łk 11,29-30.

12,40 Jak długo Jezus pozostawał w grobie?

Odwołując się do przykładu Jonasza (Jon 2,1), Jezus mówi w tym fragmencie o trzech dobach. Podobne sformułowanie pojawia się w Piśmie Świętym jeszcze tylko dwa razy - w Księdze Jonasza i w 1 Sm 30,12. Niemniej jednak, z tej samej Ewangelii jasno wynika, że Jezus zmartwychwstał „trzeciego dnia" (Mt 16,21; 17,23; 20,19; por. Mt 27,63 „po trzech dniach"), co zgadza się zresztą z treścią całej historii (Mt 27,57 - 28,1). Jak zatem mamy to rozumieć?

Przede wszystkim, zastanówmy się, o jakim okresie czasu myślimy, czytając słowa zawarte w Mt 12,40. Zapewne mamy na myśli okres 72 godzin, a przynajmniej większą część tego okresu. Po drugie, wiemy też, że Jezus nie przebywał w grobie dłużej niż 36 - 38 godzin, gdyż pochowano Go w piątek wieczorem (przy czym wieczór rozpoczynał się około godz. 18), a powstanie z martwych nastąpiło w niedzielę rano (około godz. 6). Po trzecie, widzimy, że Mateusz nie przejmuje się zbytnio sformułowaniem „trzy dni i trzy noce", stosując zarówno je, jak i określenie: „trzeciego dnia", bez żadnych dodatkowych wyjaśnień, które pojawiają się natomiast w innych, trudniejszych jego zdaniem miejscach.

Pomyślmy teraz o założeniach stojących za powyższymi stwierdzeniami i zastanówmy się, czy rzeczywiście rozumujemy poprawnie. Po pierwsze, zakładamy prawdopodobnie, że poczucie czasu żyjących w I wieku Żydów podobne jest do naszego, gdy tymczasem jest ono zupełnie inne. Część dnia mogła się bowiem dla nich liczyć jako cała doba - za przykład może tu posłużyć kanadyjski czy amerykański sposób obliczania podatku dochodowego, zgodnie z którym w danym roku za każde dziecko odlicza się pełną stawkę podatku - nawet, jeśli któreś urodziło się 31 grudnia o godz. 23. „Trzy dni i trzy noce" może zatem oznaczać trzy doby (od zachodu słońca do zachodu słońca następnego dnia), przy czym Jezus pozostawał w grobie tak naprawdę tylko przez część każdej doby.

Po drugie, biorąc pod uwagę niezwykły charakter tej wypowiedzi, nie powinniśmy traktować jej jako zwyczajnego stwierdzenia Jezusa, ale raczej jako cytat z Księgi Jonasza, którym zresztą rzeczywiście jest. Znakiem Jonasza było to, że prorok został „pogrzebany" na trzy dni, po czym „powstał", aby ogłosić ludziom sąd Boży (i - w sposób ukryty - zbawienie). Cytując słowa ze Starego Testamentu, Jezus nie chciał zapewne powiedzieć, że spędzi w grobie dokładnie tyle samo czasu, ile Jonasz w brzuchu ryby. Chodziło Mu raczej o to, że - tak jak Jonasz w rybie - spędzi jakiś czas w „łonie ziemi", zanim powstanie. Jezus używa zatem określenia „trzy dni i trzy noce" głównie po to, aby Jego słuchacze szybciej skojarzyli je z historią o Jonaszu. To tak, jak gdyby współczesny człowiek poprosił Boga o to, by dał mu światło do podjęcia ważnej decyzji. Oczywiście, nie chodzi mu wówczas o to, aby Bóg dał mu świeczkę czy lampę - chodzi raczej o znak świadczący o tym, jaka jest w danej kwestii wola Boga. Dlatego właśnie Jezus używa sformułowania „trzy dni i trzy noce", przypominając ludziom o Jonaszu, jednak w momencie, gdy nie cytuje już Księgi Jonasza, ale swoimi słowami opisuje jak długo pozostanie w grobie, posługuje się bardziej precyzyjnym określeniem: „trzeciego dnia".

Podczas gdy obydwa z powyższych wyjaśnień rozwiewają wątpliwości związane z Mt 12,40, drugie z nich daje pełniejszy obraz tego, po co Jezus zastosował w swej wypowiedzi określenie „trzy dni i trzy noce". Obydwa wyjaśnienia przypominają nam także, iż jedno sformułowa-

nie można zastosować na wiele różnych sposobów. Zanim więc wyciągniemy jakikolwiek wniosek, dobrze jest zastanowić się, jak dokładnie zastosowane jest dane określenie, przy czym dodatkowym utrudnieniem w przypadku Pisma Świętego jest to, że ówcześni pisarze nie używali cudzysłowu. W tym przypadku główną wskazówką ułatwiającą nam zinterpretowanie tego fragmentu jest fakt, że Mateusz nie sygnalizuje w tym miejscu żadnego problemu. Wnioskujemy zatem, że albo sformułowanie „trzy dni i trzy noce" znaczyło dla niego dokładnie to samo co „trzeciego dnia", albo też było dla niego oczywiste, iż Jezus mówi o trzech dobach tylko dlatego, że cytuje Księgę Jonasza.

Zobacz również komentarz do Łk 11,29-30.

13,13 Dlaczego mówi w przypowieściach?

Zobacz komentarz do Mk 4,11-12.

13,32 Jak małe jest ziarnko gorczycy?

Nasiono gorczycy to bez wątpienia małe ziarnko, jednak nawet gołym okiem widać, że są ziarenka jeszcze mniejsze. Okrągłe nasionko gorczycy z pewnością mniejsze jest niż ziarno pszenicy, żyta, jęczmienia, kminku czy kopru, ale trudno nazwać je mniejszym od ziarna sezamowego (które jest płaskie i – choć dłuższe niż ziarno gorczycy – mniej więcej tej samej wielkości), a już na pewno nie jest ono mniejsze od ziarnka maku, od którego jest tak naprawdę kilkakrotnie większe. Dlaczego zatem Jezus mówi o nim w Mt 13,32 jako o najmniejszym ze wszystkich ziarenek (czytamy tam, że „jest ono najmniejsze ze wszystkich nasion (...)"; podobnie w Mk 4,31: „Jest ono jak ziarnko gorczycy; gdy się je wsiewa w ziemię, jest najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi")?

Po pierwsze, zwróćmy uwagę na to, że wypowiedź ta nie jest wykładem z botaniki. Jest ona raczej obrazowym porównaniem przybliżającym słuchaczom Jezusa koncepcję królestwa Bożego. Jezus nie zawiera w tej wypowiedzi jakiejś prawdy absolutnej, ale raczej nakreśla przy pomocy porównania pewien obraz. Wytykanie Mu błędu w czymś, co nie było tak naprawdę sednem Jego przesłania, świadczy więc bardziej o niezrozumieniu języka, jakim się posłużył, niż o porażce Jego czy Ewangelistów.

Po drugie, w wersji Marka kontekst tej wypowiedzi brzmi: „gdy się je wsiewa w ziemię, jest najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi". Kiedy zastanowimy się, jakie nasiona sadzili najczęściej palestyńscy Żydzi, okazuje się, że to właśnie ziarnko gorczycy było z nich najmniejsze. Być może w pobliżu takiej właśnie uprawy znajdował się Jezus, kiedy wypowiadał te słowa. (Przy takim założeniu, Jezus miał najprawdopodobniej na myśli gorczycę czarną – *brassica nigra*; oprócz niej mogła to być także gorczyca polna – *brassica arvensis*, którą mógł mieć w zasięgu wzroku, gdyby założyć, że przebywał wówczas w nieco bardziej dzikim otoczeniu).

Po trzecie, pamiętajmy, że celem tej wypowiedzi jest ukazanie kontrastu pomiędzy małym rozmiarem ziarnka a imponującą wielkością krzewu gorczycy. Choć nasiono jest maleńkie, nie wyrasta z niego cienkie źdźbło ani delikatny kwiat, mogący udźwignąć nie więcej jak małego owada, ale duża roślina – do metra wysokości – której łodygi są nawet w stanie wytrzymać ciężar małego ptaka. Nasiono jest zatem małe niczym ziarnko piasku. Ktoś sadzi je na polu i po jakimś czasie wyrasta na tym miejscu solidny krzak, utrzymujący na swych odroślach nawet ptaki. Takie właśnie jest królestwo niebieskie. Zaczyna się od Jezusa i małej grupki Jego uczniów, która nie rzuca się zbytnio w oczy mieszkańcom palestyńskich miast i miasteczek, a w skali całego Imperium Rzymskiego jest zupełnie niezauważalna (rzymscy historycy nie wspominają o nich ani słowem). A jednak – jak przepowiada Jezus – to właśnie z tej grupki narodzi się wielkie i potężne królestwo.

Jak mieli to odebrać ówcześni słuchacze Jezusa? Przez to, że zarodek królestwa niebieskiego był tak mały, łatwo było go przeoczyć. Można było przecież słuchać Jezusa, a nawet stwierdzić: „hm, to całkiem interesujące", po czym następnego dnia zapomnieć o wszystkim i wrócić do swych codziennych spraw. Królestwo jednak pozostanie. Będzie wzrastać, aż pewnego dnia stanie się wielkie i potężne. Znajdą w nim schronienie wszyscy, którzy wierzą w Chrystusa - stąd prawdopodobnie ptaki siadające na gałązkach gorczycy, które mogą symbolizować nawróconych pogan (podobną symbolikę znaleźć można w tekstach rabinicznych). Jezus zachęca zatem swoich słuchaczy, aby nie przechodzili obok Niego obojętnie i aby podjęli decyzję, że chcą pójść za Nim. W obliczu tego, co będzie w przyszłości, okażą się bowiem głupcami, jeśli dziś zignorują mały zarodek królestwa Bożego.

15,21-28 Dzieci mają pierwszeństwo?

Zobacz komentarz do Mk 7,27.

16,4 Nie będzie żadnego znaku?

Zobacz komentarz do Łk 11,29-30.

16,18-19 Piotr - Opoka?

Dlaczego mielibyśmy uznać ten fragment za trudny? Zawiera on wprawdzie pewne niespotykane, wymagające wyjaśnienia metafory, takie jak „bramy piekielne", „klucze królestwa niebieskiego", „związywanie" i „rozwiązywanie", ale to nie z ich powodu fragment ten powszechnie uważa się za skomplikowany, a rzeczywiście tak jest, o czym świadczy chociażby fakt, że jego interpretacja niejednokrotnie kończyła się wręcz nadinterpretacją.

Jedną z przyczyn, dla których uznaje się tę wypowiedź za trudną do zinterpretowania jest to, że Piotr jakiego znamy z Ewangelii, wydaje się osobą zbyt chwiejną, by móc cokolwiek na nim zbudować lub też powierzyć mu tak doniosłą funkcję. Główna przyczyna trudności związanych z tym fragmentem jest nieadekwatna do jasności jego treści i interpretacji. Gdyby spytać protestantów o ich ulubiony fragment biblijny, zapewne niewielu z nich wskazałoby na te właśnie wersety. Fragment ten bywa bowiem przywoływany na potwierdzenie wyższości Kościoła Rzymskiego nad innymi Kościołami - a konkretnie wyższości biskupa Rzymu nad wszystkimi innymi biskupami - a ci, którzy nie zgadzają się z tą interpretacją, próbują stworzyć własną, często niezgodną z pierwotnym przesłaniem tego fragmentu. Niektórzy sugerują na przykład - zresztą bez żadnych konkretnych dowodów naukowych - że w oryginale tekst ten brzmiał inaczej: zamiast „Ty jesteś Piotr" było rzekomo „ty powiedziałeś". Inni za nieścisłości obwiniają przekład z języka aramejskiego na grecki, twierdząc, że w oryginale słowa Jezusa brzmiały tak naprawdę: „Ja ci mówię, Piotrze, że na tej opoce zbuduję swój Kościół". To jednak również są zaledwie domysły, niepoparte żadnymi dowodami. Najprościej byłoby zwyczajnie pozbyć się koncepcji, zgodnie z którą tekst ten może nawiązywać do Kościoła Rzymskiego lub urzędu papieża - wówczas usuwanie z niego słów, które wydają się wzbudzać największe kontrowersje wśród przedstawicieli innych Kościołów, zaczyna tracić jakikolwiek sens.

W Mt 16,18-19 nie ma tak naprawdę nic, co w jakikolwiek sposób nawiązywałoby do Rzymu lub papiestwa. Kontekst tej wypowiedzi stawia jednak przed nami problem innego rodzaju. Wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne podają, że mówiąc te słowa Jezus przebywał w okolicach Cezarei. Wszystkie Ewangelie zgodne są także co do tego, że Jezus zapytał uczniów za kogo uważają Go ludzie, a potem - za kogo uważają Go oni sami: „A wy za kogo mnie uważacie?" Piotr odpowiedział Mu na to w imieniu wszystkich apostołów: „Ty jesteś Mesjasz". We wszystkich trzech Ewangeliach czytamy dalej, że Jezus

zabronił uczniom mówić o tym komukolwiek. U Mateusza pojawia się jednak dodatkowy fragment, którego nie ma w dwóch pozostałych Ewangeliach synoptycznych – pomiędzy odpowiedzią Piotra a nakazem Jezusa, aby nikomu tego nie powtarzali, jest jeszcze wypowiedź zawarta w Mt 16,18-19 – słowa Jezusa skierowane do Piotra osobiście.

Jak wytłumaczyć fakt, że wypowiedź ta, wraz z otwierającym ją błogosławieństwem, nie pojawia się u Marka i Łukasza, którzy opisują przecież to samo wydarzenie? Gdyby Ewangelia Mateusza była źródłem, na którym opierałyby się Ewangelie Marka i Łukasza, to moglibyśmy przypuszczać, że Marek i Łukasz po prostu nieco tę historię okroili i pozostałoby nam już tylko zastanawianie się, dlaczego tak się stało. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że to Mateusz opierał się na Ewangelii Marka, a skoro tak, to najwyraźniej dodał do opisu Marka tekst pochodzący z innego źródła. Nie jest to zresztą jedyne miejsce, w którym Mateusz rozszerza tekst podany przez Marka, dodając do niego treści związane z Piotrem, nieobecne w żadnej innej Ewangelii. Podobnie dzieje się na przykład w momencie, gdy Mateusz opowiada o tym, jak Piotr wyszedł z łodzi i zaczął tonąć, kiedy zwątpił, idąc do Jezusa po wodzie (Mt 14,28-31).

Niektórzy uczeni twierdzą, że fragment Mt 16,18-19 dotyczy tak naprawdę wydarzeń z historii chrześcijaństwa, które zdarzyły się później niż w czasie podanym przez Mateusza. Uczeni ci uważają, że Jezus wypowiedział te słowa do Piotra, ukazując się apostołowi już po zmartwychwstaniu, a Mateusz umiejscowił je w Cezarei Filipowej tylko dlatego, że akurat pasowały do tamtejszej sytuacji. Są także badacze, którzy utrzymują, że Jezus wypowiedział te słowa jeszcze później niż zaraz po zmartwychwstaniu. Uczeni ci zastanawiają się, czy to możliwe, że Jezus faktycznie nawiązywał tą wypowiedzią do swojego przyszłego Kościoła. Być może nie chodziło Mu o Kościół w znaczeniu takim, jakie słowo to niesie dla nas w obecnych czasach, ale całkiem możliwe, że Jezus użył aramejskiego wyrazu przetłumaczonego na grekę jako *ekklēsia*, które zwykle pojawia się w Nowym Testamencie właśnie jako „Kościół". Skoro tak było, to co Jezus tak naprawdę miał na myśli? Otóż, chodziło Mu o nową społeczność, którą zamierzał powołać, o nowy Izrael prowadzony przez dwunastu Apostołów poprzez służbę, nie zaś przywództwo.

Pewną analogią, która pomoże nam lepiej zrozumieć słowa wypowiedziane do Piotra przez Jezusa, jest historia wywodząca się z tradycji rabinicznej, opisującej relacje pomiędzy Bogiem a ludzkością od początku świata do czasu Abrahama. Teksty, w których zawarta jest ta alegoria, zostały wprawdzie napisane później niż nasze Ewangelie, ale za ich formą pisemną stoi długi okres przekazu ustnego. W Księdze Izajasza 51,1 Abraham zostaje nazwany „skałą, z której was wyciosano". Wspomniana wyżej alegoria wyjaśnia, dlaczego Abraham otrzymuje taką nazwę. Przytacza ona historię króla, który chciał zbudować pałac, w związku z czym kazał sługom wykopać dół, aby znaleźli odpowiednie podłoże. Słudzy kopali w ziemi bardzo długo, dokonywali badań gruntu, ale natrafiali tylko na bagna. (Pierwszych pomiarów dokonano w czasie, gdy żyło pokolenie Henocha – wnuka Adama, kolejnych – w pokoleniu Noego). Kopali zatem jeszcze głębiej, aż wreszcie natrafili na skałę (*petra*). Król powiedział więc z ulgą: „Wreszcie mogę zacząć budować"[17].

Król symbolizuje w tej alegorii osobę Boga; pałac natomiast – lud Izraela. Bóg wie, że budowę będzie można zacząć dopiero wtedy, kiedy pojawi się Abraham – człowiek, który odpowie na Jego wezwanie mocną wiarą i absolutnym posłuszeństwem. Doszukiwanie się bezpośredniego związku pomiędzy tą alegorią a przytoczonymi w Mt 16,18-19 słowami Jezusa byłoby wprawdzie

[17] *Yalqut Šim'ni* (teksty zebrane w okresie średniowiecza) 1.766.

zbyt ryzykowne, jednak trzeba przyznać, że jest pomiędzy nimi spore podobieństwo.

Święty Jan opisuje w swej Ewangelii powołanie pierwszych apostołów, umieszczając te wydarzenia w czasie, kiedy Jan Chrzciciel pełnił swą posługę w Transjordanii. To właśnie wtedy Piotr usłyszał, jak jego brat Andrzej powiedział o Jezusie: „Znaleźliśmy Mesjasza" (J 1,41). Piotr uwierzył wówczas Andrzejowi, przy czym w tym wypadku zapewne najbardziej przemówiło do apostoła to, co Jezus określa jako „ciało i krew" (czyli obecność żywego człowieka). W tamtym czasie ludzie nie zdawali sobie bowiem do końca sprawy z tego, kim jest Mesjasz i czego tak naprawdę ma dokonać. Mieli z pewnością pewne oczekiwania związane z osobą Mesjasza, które jednak - jak przekonali się apostołowie, coraz lepiej poznając charakter Jezusa i sedno Jego działalności - odbiegały nieraz bardzo daleko od rzeczywistości. Dlatego, skoro Piotr uznał Jezusa za Mesjasza w momencie, w którym został powołany jako apostoł, a rok czy dwa lata później nadal w to wierzył, to pojęcie „Mesjasz" niewątpliwie zmieniło dla niego swoje znaczenie. Sam widział przecież, jak jego Pan udaremnił bojowo nastawionemu, pięciotysięcznemu tłumowi obwołanie Go królem, który mógłby poprowadzić ich rebelię przeciwko Rzymianom i ich władcy - Herodowi Antypasowi (J 6,15). Zgodnie z oczekiwaniami, jakie miała zapewne większość ówczesnego społeczeństwa, Mesjasz nie powinien był przepuścić takiej okazji do odniesienia upragnionego zwycięstwa nad Rzymem. Być może nawet, niektórzy apostołowie mieli Jezusowi za złe, że nie skorzystał z tej możliwości.

Mimo to, Piotr nadal gotów był wyznać, że Jezus jest Mesjaszem. Świadczy to niewątpliwie o tym, że w jego mentalności zaczęła dokonywać się pewna zmiana - że zaczął interpretować pojęcie „Mesjasz" przez pryzmat tego, kim Jezus rzeczywiście był i czego dokonywał, nie zaś w świetle powszechnych skojarzeń związanych z tym określeniem. To dlatego Jezusowi tak bardzo spodobała się odpowiedź Piotra; to dlatego właśnie postanowił mu pobłogosławić. Jezus przekonał się bowiem, że - podobnie jak król w żydowskiej przypowieści - teraz wreszcie może zacząć coś budować.

Jak powszechnie wiadomo, zdanie „Ty jesteś Piotr i na tej opoce zbuduję Kościół mój" stanowi grę słów. W języku greckim imię „Piotr" brzmi bowiem *petros*, a „opoka" to *petra* (różnica wynika tylko z tego, że *-a* to końcówka rodzaju żeńskiego, a więc w męskim imieniu musiała pojawić się męska końcówka, czyli *-os*). W języku aramejskim, którym najprawdopodobniej posługiwał się Jezus, pomiędzy męską a żeńską formą tego słowa nie ma natomiast żadnej różnicy gramatycznej. Zdanie to brzmiałoby zatem następująco: „Ty jesteś *kēfā* i na tej *kēfā* zbuduję Kościół mój". Słowo *kēfā*, jakim Jezus nazywa Piotra, pojawia się w wielu przekładach Nowego Testamentu jako Kefas (np. w J 1,42; 1 Kor 1,12) - alternatywna forma tego imienia. W języku aramejskim słowo *kēfā* znaczy „skała" a jego hebrajski odpowiednik *kēp* zastosowany jest w tym znaczeniu w Hi 30,6 i Jr 4,29. Podobna gra słów możliwa jest także w niektórych językach współczesnych - na przykład we francuskim przekładzie Nowego Testamentu Jezus mówi do Piotra: „Tu es *Pierre*, et sur cette *pierre* je bâtirai mon église". Nie da się tego jednak tak zgrabnie przełożyć na języki takie jak angielski czy polski, w których konieczne jest umieszczenie w tekście dodatkowych wyjaśnień, np. „Ty jesteś Piotr [czyli Opoka] i na tej opoce zbuduję Kościół mój". Niezależnie od wersji językowej, z całego kontekstu tej wypowiedzi wynika, że Piotr jest Opoką, dlatego że wyznaje Jezusa takiego, jakim On naprawdę jest, nie próbując wtłaczać Go w powszechnie przyjęte schematy. Tylko w oparciu o kogoś takiego Jezus może zacząć formować swój lud - zgromadzenie prawdziwych wyznawców, którzy gotowi będą nieść przesłanie Jezusa po Jego odejściu.

Jako człowiek, Piotr rzeczywiście może się wydawać zbyt chwiejny, aby być opoką, jednak Kościół ma być budowany nie na Piotrze jako

osobie, ale na Piotrze – wyznawcy Jezusa. Na takiej opoce znajdą wsparcie także inni Jego wyznawcy. Szczerość wyznania jest bowiem ważniejsza niż postura wyznawcy. Kościół istnieje zatem wszędzie, gdzie uznaje się Jezusa za Mesjasza i (jak rozwija to określenie Mateusz) za „Syna Boga żywego", a bezpieczeństwo i trwałość Kościoła nie zależy tak naprawdę od samych wyznawców, ale od mocy Tego, którego wyznają. Dopóki więc Kościół uznaje Jezusa za Mesjasza, dopóty „bramy piekielne go nie przemogą" (dopóty będzie trwać).

Czym są natomiast „klucze królestwa niebieskiego"? W tamtych czasach klucze do królewskich pałaców czy innych ważnych budynków wręczane były głównemu odźwiernemu, który nosił je dumnie na ramieniu jako znak powierzonej mu odpowiedzialności. Około 700 lat przed Chr. boska wyrocznia oznajmiła, że tym, któremu należy powierzyć klucze do pałacu królewskiego w Jerozolimie ma być człowiek o imieniu Eliakim: „Położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu; gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy" (Iz 22,22). W nowej społeczności, którą zamierzał zbudować Jezus, podobną funkcję – funkcję głównego odźwiernego – miał pełnić Piotr. Pierwsze rozdziały Dziejów Apostolskich opisują, jak Piotr wypełnia ten obowiązek w rodzącym się Kościele. Czytamy tam, że pełni on funkcję przewodniczącego apostołów w Jerozolimie, jeszcze przed zesłaniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 1,15-26). Ponadto, w dniu Pięćdziesiątnicy, to właśnie on głosił Ewangelię z taką mocą, że trzy tysiące osób w nią uwierzyło i przyłączyło się do Kościoła (Dz 2,41). Jakiś czas później, Piotr jest także tym, który pierwszy głosi Ewangelię poganom, otwierając tym samym „drzwi wiary" zarówno Żydom, jak i poganom (Dz 10,34-38). Zarówno w Jerozolimie, jak i w domu Korneliusza w Cezarei to, czego Piotr dokonuje na ziemi, zatwierdzane jest w niebie – znakiem tego jest Duch Święty udzielany tym, którzy nawrócili się dzięki apostołowi. To boskie potwierdzenie było szczególnie ważne w przypadku nawracanych pogan, gdyż – jak ujmuje to sam św. Piotr – „Bóg, który zna serca, zaświadczył na ich korzyść, dając im Ducha Świętego tak samo jak nam. Nie zrobił żadnej różnicy między nami a nimi, oczyszczając ich serca przez wiarę" (Dz 15,8-9).

„Związywanie" i „rozwiązywanie" oznaczało w judaizmie rabinicznym wydawanie zasad zakazujących lub nakazujących określone zachowania. Udzielona Piotrowi władza związywania i rozwiązywania, o której mowa w Mt 16,19, dana jest także wszystkim apostołom jednocześnie w Mt 18,18, gdzie pojawia się bardzo podobne sformułowanie, również obecne tylko w Ewangelii Mateusza. Aby je zilustrować, ponownie odniesiemy się do Dziejów Apostolskich, w których ustna nagana, jakiej Piotr udzielił Ananiaszowi i Safirze potwierdzona zostaje przez Boga w dość drastyczny sposób (Dz 5,1-11). Również Paweł – choć nie było go w gronie apostołów, gdy Jezus udzielał im władzy związywania i rozwiązywania spraw – oczekuje, że kiedy kościół koryncki wyda wyrok na człowieka, który znieważył swym zachowaniem dobre imię chrześcijan, to „w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego, Jezusa" Bóg potwierdzi ów wyrok, posyłając winowajcę na zatracenie ciała (1 Kor 5,3-5). Władza „związywania" nadana uczniom Jezusa uwidacznia się także wtedy, kiedy „Apostołowie i starsi", którzy zebrali się w Jerozolimie, aby ustalić zasady, na jakich nawróceni poganie mogliby być traktowani jako pełnoprawni członkowie Kościoła, stwierdzają: „postanowiliśmy (...), Duch Święty i my" (Dz 15,28). A zatem, w tym przypadku to Łukasz uzupełnia niejako tekst Mateusza, opisując, w jaki sposób – zgodnie ze słowami Jezusa – apostołowie posługują się kluczami do królestwa, „związując" i „rozwiązując" teologiczne, organizacyjne i prawne sprawy pierwszych wspólnot kościelnych.

Jako dodatkowe wyjaśnienie przedstawić można jeszcze fakt, że słowa wyróżniające Piotra jako osobę dzierżącą szczególną pozycję i wła-

dzę padły prawdopodobnie w obecności ludzi, którzy odnosili się do niego z wielkim szacunkiem. Przykładem takiej społeczności może być kościół w Antiochii, przy czym są pewne podstawy, aby przypuszczać, że pomiędzy tamtejszym kościołem a Ewangelią Mateusza istnieje dość bliski związek. Możliwe więc, że źródłem, na podstawie którego Mateusz zamieścił słowa wypowiedziane przez Jezusa w Cezarei Filipowej, jest tekst opisujący Piotra, przechowywany właśnie przez kościół w Antiochii.

16,28 Co tak naprawdę nadejdzie?

Zobacz komentarz do Mk 9,1.

17,20 Wiara przenosi góry?

Zobacz komentarz do Mk 11,23.

18,8-9 Wyłupić sobie prawe oko?

Zobacz komentarz do Mt 5,29.

18,10 Aniołowie stróże?

Zobacz komentarz do Dz 12,16.

18,35 Nie ma przebaczenia dla tych, którzy nie przebaczają?

Werset ten jest bardzo trudny do zinterpretowania. Otwierające go słowo „podobnie" odnosi się do surowej kary, jaką król opisany w przypowieści nałożył na sługę, który nie chciał przebaczyć swojemu dłużnikowi. Jezus opowiada tę przypowieść tuż po rozmowie z Piotrem na temat przebaczenia, którego znaczenie wielokrotnie podkreślał. Często przypominał swoim uczniom, jak ważne jest pozbywanie się negatywnych uczuć wobec tych, którzy ich skrzywdzili. Piotr pyta jednak: „Panie, ile razy mam przebaczyć (...)? Czy aż siedem razy?" Mówiąc „siedem razy" Piotr miał prawdopodobnie na myśli to, że bardziej przebaczyć się już nie da. Jezus odpowiada natomiast: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy". Być może przebaczanie komuś tak wiele razy stanowi metodę wypracowania w człowieku miłosierdzia, które wchodzi mu w krew na tyle, że staje się jego drugą naturą.

Niektórzy doszukują się w tym wersecie aluzji do wojennej pieśni Lameka przytoczonej w Rdz 4,24. Lamek był potomkiem Kaina, którego Bóg (wbrew oczekiwaniom) otoczył szczególną opieką: „Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczy". Lamek chełpił się zatem w swojej pieśni, że jeśli ktokolwiek zrobi mu krzywdę, spotka go za to surowa kara: „Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!" W miejsce tej siedemdziesiąt siedem razy straszniejszej zemsty Jezus proponuje natomiast swoim uczniom siedemdziesiąt siedem razy większe przebaczenie.

Przesłaniem Ewangelii jest przebaczenie. Nie może zresztą być inaczej, gdyż jest to Boża nowina, a Bóg jest Bogiem miłosiernym. Jeden z proroków ujmuje to w następujących słowach: „Któryż Bóg podobny Tobie, co oddalasz nieprawość, odpuszczasz występek (...)" (Mi 7,18). Inny prorok mówi z kolei (buntując się przeciwko miłosierdziu Boga wobec tych, którzy tak naprawdę nie zasługują na przebaczenie): „wiem, żeś Ty jest Bóg łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskawości, litujący się nad niedolą" (Jon 4,2). Oczekuje się zatem, że ci, którym udzielane jest głoszone w Ewangelii przebaczenie, ci, którzy nazywają Boga Ojcem, będą Go naśladować i obdarzać innych podobnym miłosierdziem. Jeśli jednak nie będą tak postępować – co się z nimi stanie?

Jezus odpowiada na to pytanie przypowieścią o słudze, który nie chciał przebaczyć swoje-

mu dłużnikowi. Potwierdza nią także odpowiedź, jakiej udzielił Piotrowi na pytanie o stopień przebaczenia – „siedemdziesiąt siedem razy". W przypowieści Jezusa pewien król pragnie rozliczyć się ze swymi sługami i odkrywa, że jeden z nich (prawdopodobnie wysokiej rangi urzędnik państwowy) ma wobec skarbu państwa milionowe długi, których nie jest w stanie spłacić. Król zamierza się z nim rozprawić, sprzedając sługę wraz z rodziną i całym jego mieniem. Zrozpaczony sługa pada mu jednak do stóp, błaga o litość i zapewnia, że z czasem spłaci swój dług co do grosza. Król wiedział jednak, że dług jest zbyt duży i sługa nigdy go nie spłaci. Niemniej jednak, zlitował się nad człowiekiem i postanowił darować mu spłatę długu. Wkrótce potem sługa napotkał na swej drodze współsługę, który z kolei miał mały dług wobec niego. Sługa zażądał natychmiastowej spłaty, a gdy zadłużony współsługa poprosił o czas, tamten wtrącił go do więzienia, dopóki nie odda pieniędzy. Kiedy król dowiedział się o tym, wezwał sługę, powiedział, że nie daruje mu jednak tamtego długu i potraktował go tak samo, jak ten potraktował swego współsługę: „I uniósłszy się gniewem, pan jego kazał wydać go katom, dopóki mu nie odda całego długu". Jezus kończy przypowieść słowami: „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu". Czy to oznacza, że Bóg naprawdę byłby w stanie odwołać przebaczenie, którego już raz udzielił? Tak przecież twierdzi Jezus. Czy to możliwe?

Nie ma wątpliwości, że konieczność przebaczania jest jednym z głównych zaleceń kierowanych do nas przez Jezusa. Wynika to chociażby ze słów modlitwy „Ojcze Nasz" w obydwu jej wersjach. W Ewangelii wg św. Łukasza 11,4 Jezus uczy apostołów, aby modlili się, mówiąc: „przebacz nam nasze grzechy, bo i my przebaczamy każdemu, kto przeciw nam zawini". Trudno uwierzyć, że ktokolwiek mógłby szczerze wypowiadać te słowa, chowając jednocześnie urazę do swojego winowajcy. W języku aramejskim, którym posługiwał się Jezus, słowo oznaczające „grzech" brzmi identycznie jak wyraz „dług", w związku z czym „kto przeciw nam zawini" może oznaczać zarówno: „kto przeciw nam zgrzeszy", jak i „kto jest nam coś winny". Także Mateusz stosuje jednobrzmiące pojęcia „zgrzeszyć" i „być winnym" w podobny sposób: „przebacz nam nasze winy, tak jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili". Tak sformułowana modlitwa sugeruje, że wypowiadająca ją osoba już komuś przebaczyła – inaczej bowiem nie dałoby się szczerze prosić Boga o wybaczenie dla własnych grzechów. W wersji Mateusza wkrótce po tych słowach pojawiają się wersety, które nawiązują do tego ponownie: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, Ojciec wasz nie przebaczy wam także waszych przewinień" (Mt 6,14-15).

Słowa te są na tyle jednoznaczne, że w żaden sposób nie da się uniknąć trudnego wyzwania, jakie ze sobą niosą. Spójrzmy, w jaki sposób wyjaśnia sformułowanie: „tak jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili" jeden z komentarzy biblijnych: „Nakaz ten opiera się na prawie (por. Ef 4,32), gdzie jest mowa o łasce. W przypadku prawa przebaczenie zależy od naszej woli, w przypadku łaski otrzymujemy przebaczenie dzięki miłości Chrystusa i udzielamy przebaczenia innym dlatego, że sami je otrzymaliśmy"[18]. Przebaczenia nie otrzymuje się jednak, ani nie udziela się go dzięki własnej woli – zawsze jest to bowiem kwestia łaski. W Ef 4,32 św. Paweł mówi: „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni. Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg wam przebaczył w Chrystusie". Jeśli znajdzie się jednak chrześcijanin (a słowa te adresowane są do wszystkich chrześcijan bez wyjątku),

[18] *The Scofield Reference Bible*, 2 wyd. (Oxford: Oxford University Press, 1917), s. 1002. Radykalizm tej antytezy złagodzony jest w *The New Scofield Reference Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1967), s. 1000.

który nie będzie w stanie komuś wybaczyć, to czy Bóg rzeczywiście i jemu nie udzieli przebaczenia? W świetle tego, co powiedział Jezus, wydaje się, że tak by wówczas było.

Aby zilustrować inny aspekt przebaczenia, Jezus opowiedział jeszcze jedną przypowieść o dwóch dłużnikach. Było to w domu Szymona Faryzeusza, który nie przyjął Jezusa z należytą gościnnością, gdy tymczasem przypadkowa kobieta z ulicy okazała Mu niebywałą troskę, obmywając Jego stopy własnymi łzami (Łk 7,36-50). Puentą przytoczonej wówczas przez Jezusa przypowieści było to, że osoba, której darowano większy dług, będzie odczuwać większą wdzięczność i miłość niż ktoś, komu darowano niewiele. (Moglibyśmy się z tym nie zgodzić, przywołując przykład sługi, któremu król darował ogromny dług, a który mimo to wykazał się małym miłosierdziem, jednak - po pierwsze - te dwie przypowieści dotyczą tak naprawdę dwóch zupełnie różnych sytuacji, a po drugie - nie ma przecież reguły, zgodnie z którą przebaczenie i miłosierdzie przychodzi każdemu w sposób natychmiastowy). W osobie, która odczuwa wdzięczność i miłość, rodzi się postawa przebaczenia, a tam, gdzie jest postawa przebaczenia, mocniej docenia się miłosierdzie Boga, co z kolei jeszcze bardziej intensyfikuje tę miłość i wdzięczność. Niektórym badaczom pewien kłopot sprawiają słowa skierowane przez Jezusa do grzesznej kobiety: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała", bo - zgodnie z logiką przypowieści - należałoby je raczej interpretować jako: „Bardzo umiłowała, gdyż jej grzechy zostały odpuszczone". Niemniej jednak, gdyby rzeczywiście tak należało je rozumieć, to tak by je przecież sformułowano. Jezus ukazuje tymczasem, że miłość i przebaczenie tworzą łańcuch wzajemnej reakcji - im więcej przebaczenia, tym więcej miłości, a im więcej miłości, tym więcej przebaczenia.

Zobacz również komentarz do Łk 7,47.

19,9 Rozwód i powtórne małżeństwo?

Zobacz komentarz do Mk 10,11-12.

19,12 Bezżenni (eunuchowie) ze względu na królestwo niebieskie?

Wypowiedź ta pojawia się tylko w Ewangelii wg św. Mateusza i następuje tuż po słowach dotyczących małżeństwa i rozwodów. Kiedy Jezus zniósł możliwość oddalenia żony poprzez wręczenie jej listu rozwodowego, Jego uczniowie doszli do wniosku, że w takim razie lepiej nie żenić się wcale. Jezus odpowiedział im na to: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane" (Mt 19,11). Oznacza to, że żyć w celibacie mogą wyłącznie ci, którym dana jest taka laska. W tym kontekście łatwiej będzie zrozumieć słowa Jezusa o bezżennych - przynajmniej w takim sensie, w jakim rozumiał je św. Mateusz.

Wypowiedź zawarta w Mt 19,12 składa się z trzech części. Dwie pierwsze nie sprawiają większych trudności - niektórzy mężczyźni od urodzenia niezdatni są do małżeństwa (np. cierpią na impotencję). Innych z kolei „ludzie takimi uczynili" (w tamtych czasach na Wschodzie, kastracja mężczyzn była czymś często spotykanym). Trudna jest natomiast trzecia część tej wypowiedzi - jak bowiem należy rozumieć stwierdzenie, że niektórzy eunuchowie „ze względu na królestwo niebieskie sami zostali bezżenni"?

Jeden ze starochrześcijańskich komentatorów Pisma Świętego - Orygenes z Aleksandrii (żyjący w latach 185-254) - potraktował te słowa bardzo dosłownie i w przypływie młodzieńczej porywczości sam uczynił siebie eunuchem[19]. Później jednak zreflektował się, że nie było to najlepsze posunięcie - w komentarzu do Ewangelii Mateusza zaleca bowiem, aby nie brać tej wypowiedzi zbyt dosłownie, co on sam niegdyś

[19] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* 6.8.2.

uczynił, lecz aby interpretować ją bardziej metaforycznie i duchowo, nie zaś „według ciała i litery".

Co zatem miał na myśli Jezus, wypowiadając te słowa? Na pewno nie chodziło Mu o to, by Jego słuchacze potraktowali tę wypowiedź dosłownie - podobnie zresztą jak w przypadku odcinania ręki lub nogi czy też wyłupywania oka jako narzędzi grzechu. W kulturze żydowskiej, w jakiej Jezus żył i nauczał, największym szacunkiem cieszyły się osoby żyjące w małżeństwie. Celibat nie był natomiast poważany tak, jak zaczął być poważany w Kościele później. To, że mężczyźni tacy jak Jan Chrzciciel czy nawet sam Chrystus, odmawiali sobie przywilejów płynących z posiadania rodziny mogło budzić w społeczeństwie różne komentarze. Wypowiedź zawarta w Mt 19,12 stanowi niejako odpowiedź Jezusa na pytania rodzące się w umysłach Jego rodaków. Jezus wyjaśnia im, że niektóre osoby nie wstępują w związek małżeński po to, aby z większym zaangażowaniem poświęcić się sprawom królestwa niebieskiego. Mężczyzna, który ma rodzinę, ma także wobec niej wiele obowiązków i cała jego uwaga skierowana jest na sprawy dzieci i żony. „Rodzina", w jakiej żyje Jezus jest tymczasem nieco inna - czytamy o tym w Mk 3,35, z którego to wersetu dowiadujemy się, że każdy, kto pełni wolę Bożą jest Jego bratem, siostrą i matką. Właśnie takie osoby - ludzie zajmujący się głównie sprawami królestwa Bożego - stanowią prawdziwą rodzinę Jezusa, który nie wziął na siebie odpowiedzialności za żonę czy dzieci, gdyż nie mógłby wówczas wypełniać posługi, do jakiej tak naprawdę został powołany.

Jezus wyjaśnia jednocześnie swoim słuchaczom, że tylko niewielu spośród nich otrzyma podobne powołanie - dla większości z nich najlepszym wyjściem pozostanie bowiem małżeństwo i założenie rodziny.

Dwadzieścia pięć lat później podobne przesłanie głosił ludziom św. Paweł. On także uznał, że jego powołaniem jest życie w celibacie, jednak miał świadomość, że konsekwencje życia w celibacie mogą być niedobre dla osób do celibatu niepowołanych. Radził zatem większości swoich słuchaczy: „niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża", bo przecież „każdy jest obdarowany przez Boga inaczej: jeden tak, a drugi tak" (1 Kor 7,2.7). Dlatego też, choć większość ludzi powołana jest do małżeństwa, są także osoby powołane do życia w pojedynkę. Otrzymują one od Boga dar życia w celibacie - dar pozostawania bezżennymi „ze względu na królestwo niebieskie".

19,17 Dlaczego Mnie pytasz o dobro?

Zobacz komentarz do Mk 10,18.

19,21 Sprzedaj, co posiadasz?

Zobacz komentarz do Mk 10,21.

19,24 Łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne?

Zobacz komentarz do Mk 10,25.

19,30 Pierwsi będą ostatnimi?

Zobacz komentarz do Mk 10,31.

20,14-15 Sprawiedliwa zapłata?

Uczciwi i religijni ludzie często mieli Jezusowi za złe, że zbyt dobrze traktował tych bardziej niegodziwych i występnych członków społeczeństwa. Owszem, zgadzali się z tym, że takich ludzi nie należy całkowicie odrzucać - wszak oni także podlegają łasce nieskończenie miłosiernego Boga. Nawet dla nich jest więc jakaś nadzieja - jeśli bowiem odpokutują grzechy i zmienią swoje życie, także oni mogą dostąpić zbawienia. Dopó-

ki jednak żyją w grzechu, nie należy okazywać im miłości i dobroci.

Jezus tymczasem tak ich właśnie traktował – okazywał im miłość, nie czekając, aż się poprawią. Co więcej – czasem wydawało się nawet, że szanował ich bardziej niż tych, którzy cieszyli się nieposzlakowaną opinią. Sprawiał wrażenie, że najlepiej czuje się właśnie w towarzystwie wyrzutków społecznych – nie tylko zachęcał ich, aby zachowywali się przy nim tak swobodnie, jak przy żadnym innym nauczycielu, ale też spoufalał się z nimi do tego stopnia, że jadał z nimi posiłki i wydaje się, że nawet cieszył się tak spędzonym czasem. Kiedy pytano Jezusa, dlaczego tak postępuje, wyjaśniał, że tak samo Bóg traktuje grzeszników i opowiadał stosowne do tego przesłania przypowieści.

Jedna z tych przypowieści opowiada o człowieku, który – kiedy nadeszła pora zbiorów – zatrudnił w swojej winnicy robotników do zrywania winogron. Pod wieloma względami jest to przypowieść wzbudzająca mieszane uczucia, na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem głosić trudną do przyjęcia zasadę równej płacy za nierówną pracę.

Rolnik czy właściciel winnicy potrzebuje zwykle większej ilości pracowników w określonym sezonie. W okresie kryzysu ekonomicznego, który dotknął większość mieszkańców Bliskiego Wschodu żyjących w czasach Jezusa, bardzo łatwo było o takich tymczasowych pracowników. W przypowieści, ledwie właściciel winnicy wychodzi na rynek miasteczka, już widzi gromadkę bezrobotnych czekających tam z nadzieją, że ktoś zaproponuje im jakieś płatne zajęcie.

Właściciel wychodzi zatem o poranku i zatrudnia do całodziennego zbioru winogron kilka osób. Ustala z nimi, że zapłaci im za tę pracę denara – stawkę wystarczającą najwyraźniej, aby robotnik mógł zapewnić całodzienne utrzymanie swojej rodzinie. Właściciel winnicy chciał jednak uporać się ze zbiorem winogron w jeden dzień. Policzył jeszcze raz robotników i ilość czasu, jaka mu została, po czym postanowił nająć więcej rąk do pracy. Ponownie poszedł więc na rynek po dodatkowych robotników. Wychodził tak jeszcze dwukrotnie w trzygodzinnych odstępach czasu, przy czym nie ustalał za każdym razem innej stawki, zapewniając pracowników, że otrzymają należytą zapłatę. Wreszcie, na godzinę przed zachodem słońca, aby ostatecznie upewnić się, że praca zostanie zakończona, właściciel zatrudnił do pomocy jeszcze kilka osób.

O zachodzie słońca wszyscy skończyli pracę i ustawili się w kolejce po zapłatę, przy czym pierwsi stanęli w niej ci, którzy zaczęli najpóźniej. Nie wiedzieli, ile tak naprawdę dostaną za swoją część przepracowanej dniówki, ale wkrótce okazało się, że otrzymali denara. Podobnie stało się w przypadku tych, którzy pracowali trzy godziny, sześć godzin i dziewięć godzin. Na koniec podeszli robotnicy zatrudnieni najwcześniej, którzy przepracowali w sumie dwanaście godzin. Ile zapłacił im właściciel? Tyle samo – każdy dostał po denarze. Pracownicy zaczęli więc narzekać: „Dlaczego tamci dostali tyle samo, co my? Czyż nie zasługujemy na więcej po całym dniu ciężkiej pracy?" Właściciel winnicy powiedział im jednak, że nie mają powodu do narzekań – dał im przecież dokładnie taką kwotę, jaka była uzgodniona, a to, ile zapłacił innym, nie powinno ich interesować. Właściciel nie tłumaczył się zbytnio ze swojej decyzji – nie mówił na przykład, że zapłacił tym pierwszym tyle samo, bo przecież oni też muszą utrzymywać z czegoś swoje rodziny. Zamiast tego powiedział: „Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę?"

Pobożni Żydzi, wśród których Jezus miał okazję przebywać, sprawiali wrażenie, że zawarli z Bogiem pewien układ: jeżeli oni będą wypełniać Jego przykazania, to On będzie dawał im łaski przyobiecane sprawiedliwym. Nie mieli zatem powodów do narzekań, jeśli Bóg traktował ich dobrze i dotrzymywał swoich obietnic. Co jednak z tymi, którzy całe życie łamali Boże przykazania, a zaczęli ich przestrzegać dopiero „pod koniec dnia", czyli po spotkaniu Jezusa i usłysze-

niu nowiny o królestwie niebieskim? Tacy ludzie nie mieli z Bogiem żadnego układu – mogli jedynie wołać o Jego łaskę, tak jak pojawiający się w innej przypowieści celnik, który błaga: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!" (Łk 18,13). Jakiego skutku można się wówczas spodziewać? Otóż, zgodnie z nauką płynącą z przypowieści, Bóg rzeczywiście błogosławi tym, którzy zawarli z Nim układ, jednak dzięki Jego bezgranicznej miłości nawet ci, którzy na to nie zasługują, mogą otrzymać wielkie łaski tylko dlatego, że całkowicie zawierzyli Jego dobroci. Jeśli zaś ktoś uważa, że to plasuje ich na uprzywilejowanej pozycji, to niech weźmie pod uwagę na jak bardzo straconej pozycji byli wcześniej. Można także twierdzić, że osoby te powinny ponieść jakąś karę za popełniane niegdyś uczynki, jednak – czyż ludzie ci nie zostali już w jakiś sposób ukarani? A zatem – czy ci, którzy zwrócili się do Boga na godzinę przed zachodem słońca i podarowali Mu tylko okruch swojego życia, dostaną taki sam kawałek nieba jak ci, którzy oddali Mu cały swój czas? Cóż – skoro sam Bóg pragnie dać im tyle samo, kto może Mu tego zabronić? W końcu – gdyby Bóg nie był tak bogaty w miłosierdzie – nawet najlepsi z nas mieliby z pewnością ogromne problemy z wejściem do Jego królestwa.

> Zważ więc, Żydzie,
> Skoro domagasz się sprawiedliwości,
> Że sprawiedliwie rzeczy biorąc, nikt z nas
> Nie byłby zbawion[20].

Być może robotnicy, którzy pracowali od rana, czuliby się usatysfakcjonowani, gdyby najmniej zmęczeni pracownicy otrzymali zaledwie część ich wynagrodzenia. Jak pisze T. W. Manson w komentarzu do tej właśnie przypowieści – istotnie, była w tamtych czasach moneta odpowiadająca wartością jednej dwunastej denara. „Nazywała się ona *pondius*. Nie ma natomiast czegoś takiego, jak jedna dwunasta Bożej miłości"[21].

20,16 Pierwsi będą ostatnimi?

Zobacz komentarz do Mk 10,31.

20,20 Kto poprosił o honorowe miejsca?

Zobacz komentarz do Mk 10,35.

20,30 Jeden niewidomy czy dwóch?

Zobacz komentarz do Mt 8,28-34.

21,2 Ile było osiołków?

Zobacz komentarz do Łk 19,30.

21,19 Po co Jezus przeklął drzewo figowe?

Zobacz komentarz do Mk 11,14.

21,21 Wiara przenosi góry?

Zobacz komentarz do Mk 11,23.

21,27 I Ja wam nie powiem?

Zobacz komentarz do Łk 20,8.

[20] Szekspir, *Kupiec Wenecki*, IV.

[21] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (przedruk; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), s. 220.

22,12 Czym jest strój weselny?

W Ewangelii wg św. Mateusza wzmianka o człowieku, który nie miał na sobie stroju weselnego, pojawia się w przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22,1-14). Podobna przypowieść zawarta jest także w Ewangelii wg św. Łukasza 14,16-24. Pomiędzy tymi dwiema historiami są wprawdzie pewne różnice w szczegółach, jednak ich główny wątek jest ten sam: pewien gospodarz (w wersji Mateusza - król) zaprasza na ucztę sporą liczbę gości, jednak w dniu imprezy zaczynają się oni wymawiać innymi zajęciami i nie chcą przyjść. Wszystko jest jednak gotowe - stoły aż uginają się od wspaniałych potraw czekających na zjedzenie. Gospodarz wysyła zatem swoich służących na ulice miasta, aby zaprosili na ucztę wszystkich ludzi, jakich napotkają. Wkrótce wszystkie miejsca przy stole zapełniają się biesiadnikami, zachwyconymi hojnością gospodarza. Przygotowania nie poszły zatem na marne - uczta odbyła się, choć ci, którzy zostali na nią zaproszeni jako pierwsi, najwyraźniej nie byli nią zainteresowani.

Fragment ten często interpretuje się jako przypowieść ukazującą sposób głoszenia przez Jezusa królestwa Bożego. Zgodnie z tą interpretacją, ludzie pobożni, którzy regularnie uczęszczali do synagogi, nie byli tak naprawdę zainteresowani tym, co Jezus miał im do powiedzenia i gardzili Jego Dobrą Nowiną. Ludzie z marginesu społecznego poznali się natomiast na Nim tak, jak gdyby to właśnie na Niego czekali całe życie. Łaska płynąca z Ewangelii, miłosierdzie Boga i Jego ojcowskie przebaczenie były dokładnie tym, czego potrzebowali - dlatego też z radością przyjęli dar, jaki niósł im Jezus.

Przy takiej interpretacji pewien problem stanowi jednak kwestia stroju weselnego. Jak to możliwe, że osoby zaproszone na ucztę prosto z ulicy miały przy sobie odpowiednie na taką okazję stroje? Wprawdzie jako źle ubrany wskazany został tylko jeden człowiek, ale równie dobrze wszyscy goście mogli być tak naprawdę niestosownie ubrani. Bardziej prawdopodobne byłoby raczej to, że tylko jeden gość przyszedł w odpowiednim stroju weselnym, podczas gdy reszta biesiadników miała na sobie zwykłe ubrania. Tymczasem, było wręcz odwrotnie. Być może dlatego, że - choć przypowieść o tym nie wspomina - zapraszając gości, król wręczał im jednocześnie ubrania, w których mieli przyjść na ucztę. Tekst sugeruje bowiem, że wyróżniający się brakiem stroju weselnego biesiadnik, nie założył właściwego ubrania, choć miał taką możliwość. To dlatego, kiedy przyłapano go na tym uchybieniu, nie wiedział, co ma powiedzieć i „oniemiał".

Bardzo możliwe, że historia źle ubranego biesiadnika stanowiła początkowo odrębną przypowieść. W przypowieści tej gospodarzem uczty był król - było więc oczywiste, że osoby przychodzące na nią musiały oddać mu cześć, wkładając na tę okazję odświętne stroje. Zaniedbanie kwestii ubrania mogło być przecież przez króla odebrane jako afront. Biesiadnik powinien się więc cieszyć, że za karę nie spotkało go nic gorszego jak spętanie i wyrzucenie na zewnątrz, w ciemności, gdzie mógł już tylko złościć się na siebie i swoją głupotę. O ile bowiem wymóg posiadania stroju weselnego mógł nie dotyczyć ludzi zwerbowanych na ucztę prosto z ulicy, o tyle był on oczywisty dla osób, które król zwykle na takie uczty zapraszał. Jeśli zatem przyjmiemy, że faktycznie była to pierwotnie odrębna przypowieść, to jakie znaczenie ma w niej tak naprawdę ów strój weselny? W Piśmie Świętym ubranie symbolizuje często charakter człowieka. Nieodpowiednio ubrany biesiadnik może symbolizować kogoś, kto uważa się za dziecko Boże czy wyznawcę Chrystusa, podczas gdy w rzeczywistości nim nie jest. Przypowieść ta może być wówczas odczytywana jako ostrzeżenie przed fałszywą wiernością wobec Jezusa - w końcu do królestwa niebieskiego nie wejdą ci, którzy wołają „Panie, Panie!", ale ci, którzy faktycznie wypełniają Bożą wolę (Mt 7,21).

22,14 Wielu jest powołanych, lecz mało wybranych?

W oryginalnym tekście Ewangelii słowa te pojawiają się tylko raz - jako komentarz do przytoczonej przez Mateusza przypowieści o uczcie weselnej. W niektórych wydaniach Pisma Świętego dołączano tę wypowiedź także do przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20,16), gdzie jednak niezbyt dobrze pasowała.

Forma tej wypowiedzi przypomina często spotykane w literaturze z tamtego czasu przysłowia. Przykładem może być powiedzenie zacytowane przez Platona w odniesieniu do religii misteryjnych: „Wielu posiada różdżkę, ale nieliczni dostąpili prawdziwej inicjacji"[22]. Oznacza to, że wielu jest ludzi, którzy pielgrzymują do świętych miejsc, niosąc magiczne różdżki, ale tylko nielicznym z nich będzie dana tajemna wiedza (dotycząca nieśmiertelności). Dwie wypowiedzi o podobnej konstrukcji przypisuje się Jezusowi i Jego uczniom w pochodzącej z II wieku *Ewangelii Tomasza*. W wersecie 74 jeden z apostołów mówi do Jezusa: „Panie, wielu jest wokół studni, a w studni nie ma nikogo". (Studnia ta jest studnią prawdy - wielu zbliża się do niej, ale nikt do niej nie wchodzi. Wypowiedź ta ma prawdopodobnie korzenie gnostyckie, co potwierdza się w tym, że Celsus - żyjący w II wieku pisarz antychrześcijański - cytuje ją, powołując się na źródło gnostyckie znane jako „Niebiański dialog")[23]. Zgodnie z wersetem 75, Jezus odpowiada na to w następujący sposób: „Wielu stoi przed drzwiami, ale nieliczni wejdą na gody". (W terminologii gnostyckiej miejsce zaślubin symbolizuje przestrzeń, w której jednoczą się brakujące ogniwa duszy, a „nieliczni" to ci, którzy wyzwolili się spod ograniczeń własnego wieku i płci. Nawiązuje do tego także werset 49, w którym Jezus mówi rzekomo: „Błogosławieni samotni i wybrani - wy znajdziecie królestwo, ponieważ pochodząc z niego, ponownie tam wejdziecie").

Pobrzmiewające w *Ewangelii Tomasza* koncepcje gnostyckie w żaden sposób nie przyczyniają się jednak do wyjaśnienia słów pojawiających się w zakończeniu przypowieści o uczcie królewskiej. „Powołani", o których tam mowa, to zapewne goście zaproszeni początkowo na ucztę, a „wybrani" to ci, którzy przyjęli zaproszenie. Król zaprosił na ucztę wielu gości, ale tylko nieliczni z nich (o ile ktokolwiek) z niej skorzystali. Uczta symbolizuje tu Ewangelię i łaski płynące z niej dla tych, którzy ją przyjmują. Głosząc Dobrą Nowinę, Jezus zaprasza wszystkich, aby w nią uwierzyli i skorzystali z tych łask. Nie wszyscy jednak chcą takie zaproszenie przyjąć. Ci zatem, którzy się na to decydują, już przez sam ten fakt stają się „wybrani". Teologowie protestanccy dokonują rozróżnienia pomiędzy „powołaniem powszechnym", a „powołaniem skutecznym" odnoszącym się do sytuacji, w której osoba faktycznie na nie reaguje. W drugiej części napisanej przez Bunyana *Wędrówki pielgrzyma* Chrześcijanka otrzymuje w domu Tłumacza podobną lekcję, zilustrowaną przykładem kury i wykluwających się z jej jajek od czasu do czasu piskląt: „Była powołana przez cały czas, jednak tylko czasami powoływana była w szczególny sposób". Powołanie skuteczne odróżnia się od powołania powszechnego właśnie tym, że ci, którzy je słyszą, rzeczywiście na nie odpowiadają. „Powołanie skuteczne jest dziełem Ducha Bożego, który - ujawniając nam nasze grzechy i słabości, oświecając nasze umysły znajomością Chrystusa i dając nam jednocześnie wolną wolę - przekonuje nas i umożliwia nam przyjęcie Chrystusa, oferowanego wszystkim obficie w Ewangelii"[24].

Św. Paweł pisze, że „nie ci, (...) którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wo-

[22] Platon, *Fedon*, 69 c.

[23] Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 8.16.

[24] *Skrócony Katechizm Westminsterski*, odpowiedź na pytanie 31.

bec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni" (Rz 2,13). To, „co nakazuje Prawo" wypełnia się natomiast tylko w tych, którzy żyją „według Ducha". Do żywej reakcji na przesłanie płynące z Ewangelii nawołuje swoich czytelników także św. Jakub: „wprowadzajcie (...) słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami" (Jk 1,22).

Gnostycy, których koncepcje zawarte są w *Ewangelii Tomasza*, z pewnością cieszyli się z tego, że tylko „samotni i wybrani" obdarzeni zostaną tajemną wiedzą, o ile oczywiście oni sami zostaną do tej grupy zakwalifikowani. Pewnego razu, uczniowie Jezusa próbowali dowiedzieć się, jak liczne będzie mniej więcej to grono powołanych i wybranych. Zapytali więc swojego Mistrza: „Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni" (Łk 13,23)? Jezus nie zaspokoił jednak ich ciekawości - powiedział im zamiast tego, aby wchodzili przez ciasne drzwi, „gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie zdołają".

Bardzo często jako oczywisty fakt przyjmuje się to, że słowa Jezusa dotyczące niewielkiej liczby zbawionych nie odnoszą się tylko do okresu Jego posługi, ale także do wszystkich innych czasów. Enoch Powell interpretuje słowa, w których Jezus twierdzi, że jest „mało wybranych" jako zapewnienie, iż „Jego zbawienie nie jest dla wszystkich, ani nawet dla większości", gdyż „głupota, lenistwo, przewrotność i zwykła ludzka słabość wystarczą, by przeważający procent ludzkości nie dostąpił zbawienia"[25]. Cóż - tak naprawdę to nawet sto procent nie dostąpiłoby go, gdyby nie Boża łaska. Kiedy bowiem ona wkracza do akcji, sytuacja zmienia się zupełnie.

Wypowiedź Jezusa o małej liczbie wybranych może jednak równie dobrze dotyczyć jakiejś konkretnej sytuacji zaistniałej w trakcie Jego działalności. Nawet ktoś, kto czytuje Pismo Święte tylko od czasu do czasu, wie przecież, że dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa nastąpił gwałtowny i znaczący wzrost ilości tych, którzy w Niego uwierzyli. Kilka miesięcy po ukrzyżowaniu, liczba Jego wyznawców w Palestynie była dziesięć razy większa niż w czasie, kiedy żył i nauczał. Pisząc o tych, którzy przyjęli zbawcze przesłanie Jezusa po zmartwychwstaniu, św. Paweł - najwybitniejszy teolog pierwotnego Kościoła - używał nawet słowa „wszyscy" (Rz 5,15.19), przy czym utożsamianie owych „wszystkich" z mniejszością, o której mowa w Mt 22,14, byłoby co najmniej nierozsądne. W końcu - jak pisze Jan Kalwin w komentarzu do wspomnianego wyżej tekstu św. Pawła - „skoro upadek Adama był w stanie sprowadzić klęskę na wielu, to Boża laska, która jest przecież o wiele potężniejsza, zbawi jeszcze więcej ludzi; zbawcza potęga Chrystusa jest wszak dużo większa niż destrukcyjna moc Adama"[26].

22,21 Oddać Cezarowi to, co do niego należy?

Zobacz komentarz do Mk 12,17.

23,9 Nikogo na ziemi nie nazywajcie ojcem?

Opisując hipokryzję uczonych w Piśmie i faryzeuszów w 23 rozdziale Ewangelii wg św. Mateusza, Jezus krytykuje między innymi to, że tak bardzo lubują się oni w tytułach i zaszczytach: „Chcą, by ich pozdrawiano na rynkach i żeby ludzie nazywali ich *Rabbi*" (Mt 23,7). Następnie zwraca się bezpośrednio do apostołów, prosząc ich, aby tacy nie byli: „A wy nie pozwalajcie nazywać się *Rabbi*, albowiem jeden jest wasz Na-

[25] J. E. Powell, *Quicunque Vult*, w: *Sermons from Great St. Mary's*, red. H. W. Montefiore (London: Fontana, 1968), s. 96.

[26] J. Calvin, *Romans and Thessalonians*, angielski przekład (Edinburgh: St. Andrew's, 1961), s. 114-115.

uczyciel, a wy wszyscy jesteście braćmi" (Mt 23,8). Słowo „rabbi" to pełen szacunku tytuł, jakim żydowscy uczniowie zwracali się do swoich mistrzów. Kiedy zatem mówiono publicznie o jakimś ważnym i szanowanym nauczycielu, określano go zwykle mianem „Rabbi X". Jezus także tytułowany był przez swoich uczniów i innych ludzi jako „rabbi" – okazywano Mu w ten sposób uprzejmość i respekt. Niemniej jednak, u św. Mateusza w słowie „rabbi" pobrzmiewa negatywna nuta – w jego Ewangelii jedynym uczniem, który zwraca się do Jezusa w taki sposób jest Judasz Iskariota. Apostoł ten robi to dwukrotnie: za pierwszym razem wypowiada to słowo podczas ostatniej wieczerzy w reakcji na stwierdzenie Jezusa, że wśród zebranych przy stole osób jest zdrajca: „Czyżbym ja, Rabbi?" (Mt 26,25). Za drugim razem Judasz tytułuje tak Jezusa w ogrodzie Getsemani, wypowiadając zdradzieckie pozdrowienie: „Witaj, Rabbi!" Tuż po tym powitaniu całuje Jezusa, by wskazać żołnierzom, kogo powinni aresztować (Mt 26,49). Takie nastawienie do słowa „rabbi" może rzucić pewne światło na kontekst trudnego fragmentu, który obecnie rozważamy, a także na sposób interpretowania go.

Jezus mówi swoim uczniom, aby nie przyjmowali zaszczytnych tytułów; mają bowiem tylko jednego nauczyciela i są wobec siebie równi, tak jak członkowie rodziny, a członkowie rodziny nie zwracają się przecież do siebie wielkimi tytułami, nawet jeśli niektórzy z nich rzeczywiście zajmują wysoką pozycję społeczną. Jeśli Jan Kowalski obroni pracę doktorską, to jego bracia, którzy wcześniej mówili mu „Jasiu", nie zaczną nagle mówić do niego „panie doktorze", choć pewne osoby będą niewątpliwie używać tego tytułu w określonych sytuacjach. Dla swoich braci Jan Kowalski zawsze pozostanie natomiast „Jankiem".

Jak powinniśmy jednak interpretować wypowiedź, zgodnie z którą nikogo na ziemi nie możemy nazywać ojcem? Czyżby Jezus chciał, aby Jego wyznawcy nie zwracali się do swoich ojców określeniem, które w zupełnie naturalny sposób wyraża relację istniejącą pomiędzy nimi a ich rodzicami? W świetle faktu, że żaden Ewangelista nie zanotował, by Jezus nazywał Marię „matką", być może o to właśnie Mu chodziło. Nie jest to jednak prawdopodobne, jeśli weźmiemy pod uwagę, że wypowiedział te słowa w kontekście stosowania honorowych tytułów przez swoich uczniów. Równie nieprawdopodobne jest to, że chciał, by Jego wyznawcy nie zwracali się słowem „Abba" do nikogo poza Bogiem, gdyż po pierwsze – czytelnicy Mateusza, którzy posługiwali się językiem greckim i nie znali wyrazu „Abba", z pewnością nie odebraliby tego w taki sposób, a po drugie – cała idea nazywania Boga „Abba" polega właśnie na tym, iż jest to potoczne określenie osoby ojca stosowane w rodzinie. Gdyby zatem zaczęto nazywać tak tylko Boga, znaczenie tego słowa całkowicie by się zdewaluowało (zobacz komentarz do Mt 11,27). Jezus mógł mieć natomiast na myśli to, że w sensie duchowym tylko Bóg jest naszym Ojcem, w związku z czym nie powinniśmy tytułować innych określeniem, które w takim znaczeniu może być stosowane wyłącznie wobec Niego. Nawet Jezus, który był dla swoich uczniów Mistrzem, tytułowany był jako „Nauczyciel", nigdy zaś „Ojciec" – to określenie było bowiem zarezerwowane tylko dla Boga.

Niemniej jednak, czyż św. Paweł nie mówił o sobie jako o ojcu swoich świeżo nawróconych podopiecznych, pisząc: „ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie" (1 Kor 4,15)? Owszem, mówił tak, ale nie po to, by domagać się tytułów, lecz aby posłużyć się pewną duchową analogią. Czy jednak nie naruszał ogłoszonego przez Jezusa zakazu posługiwania się wielkimi tytułami poprzez sam fakt określania siebie nieco górnolotnym mianem „apostoła Chrystusa Jezusa"? Nie, gdyż także w tym przypadku Paweł nie rości sobie prawa do tytułu, lecz stwierdza pewien fakt – mianowicie to, że rzeczywiście został powołany i posłany przez zmartwychwstałego Pana i właśnie dlatego nazy-

wa siebie Jego apostołem. Jeżeli bowiem ktoś pełni funkcję biskupa czy pastora, jest czymś zupełnie naturalnym, że wszyscy nazywają tę osobę „biskupem X" czy „pastorem X" - po prostu określają w ten sposób posługę, jaką taka osoba wypełnia.

Niektórzy chrześcijanie interpretują wypowiedź zawartą w Mt 23,9 bardzo dosłownie, w związku z czym starają się unikać w codziennym życiu jakichkolwiek tytułów, nawet zwyczajowego „pan" czy „pani" w odniesieniu do nieznajomej osoby. Ludzie ci zamiast „proszę pana" wolą zwracać się do innych „przyjacielu" czy „bracie". Inni, przekonani o tym (być może zresztą słusznie), że Jezus krytykuje nie tyle same tytuły, ile nadużywanie ich przez pobożnych obywateli, sprzeciwiają się określaniu pastora „wielebnym", zastępując to słowo zwykłym „panem" (co jest najzupełniej poprawne) lub (w formie pisemnej) biorąc je w nawias (co nie jest zbyt mądre) a nawet w cudzysłów (co jest wręcz obraźliwe). Tymczasem, podobnie jak w przypadku wielu innych wypowiedzi Jezusa, interpretowanie tego zakazu w tak nienaturalny i małostkowy sposób zabija tak naprawdę całą jego istotę. Skoro bowiem ksiądz w danej parafii katolickiej znany jest jako Ojciec Jan, to gdybym chciał go na siłę określać jakimś innym mianem, byłbym po prostu głupi. Jeśli bowiem zastanowię się, co oznacza dla mnie tytuł „Ojciec Jan", dojdę prawdopodobnie do wniosku, że w żadnym sensie nie jest to mój ojciec, przy czym dla swoich parafian człowiek ten jest niewątpliwie ojcem w Bogu. A zatem, słowo „ojciec" oznacza tu mniej więcej to samo, co „pastor", z tym że w pierwszym przypadku jego parafię przyrównać można do rodziny, w drugim natomiast - do stada owiec.

Przybyły kilka lat temu do pewnej angielskiej diecezji nowy biskup od razu dał swoim podopiecznym do zrozumienia, że nie chce, by zwracali się do niego: „Wasza Ekscelencjo". Być może taką właśnie postawę miał na myśli Jezus, gdy wypowiadał słowa zawarte w Mt 23,9.

23,33 Plemię żmijowe?

Rozdział, w którym pojawia się ten werset, zawiera skierowane do uczonych w Piśmie i faryzeuszów słowa krytyki, a może raczej lamentu związanego z karą, jaka niechybnie na nich spadnie. Słowa te można potraktować jako rozwinięcie fragmentu Mk 12,38-40, w którym Jezus nauczający w świątyni podczas Wielkiego Tygodnia ostrzega swoich słuchaczy przed zakłamaniem uczonych w Piśmie: „Z upodobaniem chodzą oni w powłóczystych szatach, lubią pozdrowienia na rynku, pierwsze krzesła w synagogach i zaszczytne miejsca na ucztach. Objadają domy wdów i dla pozoru odprawiają długie modlitwy. Ci tym surowszy dostaną wyrok".

Większość uczonych w Piśmie - a na pewno większa część tych, o których mówią Ewangelie - należała do stronnictwa faryzeuszów. Stronnictwo to wywodziło się z bardzo pobożnych plemion, które - już od czasów machabejskich - stanowczo opierały się wszelkim próbom naginania ich wiary i praktyk religijnych do obyczajów pogańskich, przez co doświadczały licznych cierpień i prześladowań. Wolały jednak wybrać drogę męczeństwa niż zdradzić swoje religijne dziedzictwo. Szacuje się, że w I wieku ery chrześcijańskiej było około sześć tysięcy faryzeuszów. Tworzyli oni wspólnoty i zgromadzenia po to, by wspierać się wzajemnie w obronie i wypełnianiu Prawa. Prawo to obejmowało nie tylko zasady zawarte w Starym Testamencie, ale też ich interpretację i sposób zastosowania, co św. Marek określa mianem „tradycji starszych" (Mk 7,3). Faryzeusze bardzo surowo przestrzegali zasad rytualnej czystości, przez co unikali kontaktów z poganami, a nawet z Żydami, którzy nie byli pod tym względem aż tak zasadniczy. Ponadto, uczeni w Piśmie przykładali wielką wagę do składania dziesięciny ze swoich plonów (czyli oddawania dziesiątej części swoich zbiorów do świątyni) - nie tylko ze zboża, wina i oliwy z oliwek, ale też z ziół, jakie mieli w ogrodach. Nie zjedliby na przykład posiłku - obojętnie czy we włas-

nym, czy w cudzym domu – gdyby wiedzieli, że od danych produktów spożywczych nie została złożona dziesięcina.

Jezus jawił im się zatem jako ktoś nader liberalny – czy to w kwestii luźnego podejścia do zasad związanych z dniem szabatu i czystością pożywienia, czy też w tym, że często przebywał, a wręcz jadał posiłki, w podejrzanym towarzystwie społecznych wyrzutków. Nic więc dziwnego, że pomiędzy faryzeuszami a Jezusem ciągle powstawały napięcia i konflikty – w końcu, jak się nieraz mówi, dobre jest wrogiem lepszego.

Faryzejski styl życia odzierał ludzi z autentycznej pobożności do tego stopnia, że głównym życiowym celem niektórych faryzeuszów było tak naprawdę zdobycie poklasku i dobrego imienia wśród swoich współbraci. Tradycja rabiniczna ilustruje ten fakt, wyróżniając siedem rodzajów faryzeuszów, z których tylko jeden – faryzeusze umotywowani miłością do Boga – rzeczywiście zasługuje na pochwałę[27]. Obraz faryzeuszów ukazany w Nowym Testamencie jest zasadniczo negatywny, przy czym takie nastawienie o wiele bardziej widoczne jest w Ewangeliach niż w Dziejach Apostolskich. Dzieje nie ukazują bowiem faryzeuszów jako wrogów judeochrześcijan z Jerozolimy – obydwie te grupy miały wszak pewien wspólny mianownik (co nie dotyczyło już na przykład saduceuszów): wierzyły w zmartwychwstanie umarłych.

Zawarte w 23 rozdziale Ewangelii wg św. Mateusza słowa krytyki i współczucia dotyczące faryzeuszów odzwierciedlają najprawdopodobniej nastroje panujące w czasie, gdy tekst był pisany, czyli pod koniec I wieku, kiedy to pomiędzy faryzeuszami a judeochrześcijanami toczyła się ostra polemika światopoglądowa. Mateusz zebrał zatem z wszelkich możliwych źródeł słowa krytyki, jakie Jezus wypowiadał do faryzeuszów i złożył je w jeden wywód, przeplatany od czasu do czasu refrenem: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy!" Nie wszyscy faryzeusze byli tak naprawdę obłudnikami. Jezus zresztą nigdy tak nie twierdził – kto jak kto, ale On nie mógłby przecież składać fałszywego świadectwa przeciwko swoim bliźnim. Pojawiające się w Nowym Testamencie słowo „obłudnik" oznacza aktora – kogoś, kto nie jest sobą, ale udaje, wciela się w jakąś rolę. A zatem obłudnicy, o których mowa w 23 rozdziale Ewangelii Mateusza, to ci, którzy udają, że są uczonymi w Piśmie i faryzeuszami, „mówią (...) ale sami nie czynią" (Mt 23,3), zachowują się w sposób charakterystyczny dla uczonych w Piśmie i faryzeuszów, ale nie kieruje nimi tak naprawdę szczere umiłowanie Boga. Prawdziwy faryzeusz mógłby się bowiem nie zgadzać z tym, co mówił i robił Jezus, ale jeśli w swojej duszy naprawdę był faryzeuszem – nigdy niczego by nie udawał. Słowa refrenu pojawiającego się w rozdziale 23 mogłyby więc równie dobrze brzmieć następująco: „Biada wam, którzy tylko udajecie uczonych w Piśmie i faryzeuszów!" – biada wam, gdyż żyjąc w kłamstwie, sami wydajecie na siebie straszliwy wyrok.

Co Jezus miał jednak na myśli, mówiąc: „plemię żmijowe"? Słowa te wypowiedziane zostały przez Jana Chrzciciela pod adresem tłumów, które słuchały jego ostrzeżeń o nadchodzącym sądzie i wezwań do nawrócenia. Porównując swoich słuchaczy do węży uciekających w popłochu przed pożarem, Jan wypowiedział następujące słowa: „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem?" (Łk 3,7). W Mt 3,7 czytamy, że Jan skierował tę wypowiedź do faryzeuszów i saduceuszów, którzy znaleźli się wśród jego słuchaczy. Zastosowanie przez Jezusa tego samego określenia może stanowić ostrzeżenie dla tych, którzy nie chcą przyjąć do wiadomości zbliżającego się sądu. Zgodnie z tym ostrzeżeniem, nie zdołają oni uniknąć „potępienia w piekle" (jak ujmuje to Ewangelista). Mateusz sugeruje, że – choć nie chcą przyjąć tego do wiadomości – faryzeusze narazili się na tę karę, gdyż zamiast ułatwiać ludziom kroczenie drogą sprawiedliwości, tak naprawdę tyl-

[27] Talmud Palestyński, traktat *Berakot*, 9.7.

ko im w tym przeszkadzają. (W Mt 12,34 ci, którzy oskarżyli Jezusa o to, że wyrzuca złe duchy mocą Belzebuba – zobacz komentarz do Mk 3,28-29 – także nazwani są „plemieniem żmijowym").

Św. Mateusz sam daje nam wreszcie do zrozumienia, że wypowiedź tę, wraz z całym jej kontekstem, powinniśmy tak naprawdę interpretować nie jako słowa potępienia, ale raczej lamentacji wobec faryzeuszów. Pod koniec tego wywodu, tuż po stwierdzeniu, zgodnie z którym na pokolenie to spadnie krew męczenników ze wszystkich poprzednich pokoleń (zobacz komentarz do Mk 13,30), Mateusz zamieszcza bowiem wypowiedź Jezusa lamentującego nad losem Jerozolimy: „Jeruzalem, Jeruzalem! (...)", którą Łukasz umiejscawia we wcześniejszym okresie posługi Jezusa. Nietrudno przy tym zrozumieć, dlaczego Łukasz umieszcza ją właśnie tam: słysząc w Galilei ostrzeżenie, zgodnie z którym Herod Antypas chce Go zabić, Jezus odpowiada, że tak się nie stanie, bo to Jerozolima jest miejscem, gdzie prorok zostanie zamordowany (Łk 13,31-33). Tuż po tym następują słowa: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków (...)" (Łk 13,34-35). Pod względem chronologicznym wypowiedź ta brzmiałaby najlepiej, gdyby umieszczono ją w kontekście przedostatniej wizyty Jezusa w Jerozolimie, bowiem kończy się ona słowami: „(...) nie ujrzycie Mnie, aż powiecie: *Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie*" (Łk 13,35; Mt 23,39). Wówczas mogłoby to po prostu oznaczać: „Nie ujrzycie mnie aż do świąt". (T. W. Manson porównuje tę sytuację do rozmowy dwóch żegnających się osób. Jedna z nich mówi: „Następnym razem spotkamy się przy śpiewaniu kolęd", czyli „następnym razem spotkamy się w Boże Narodzenie")[28]. Tymczasem, zarówno Łukasz, jak i Mateusz, umieszczają te słowa w miejscach, które może nie są najlepsze z chronologicznego punktu widzenia, jednak pasują do tej wypowiedzi pod względem tematycznym. Zwłaszcza Mateuszowi cytującemu tę wypowiedź w Mt 23,37-39 udaje się ukazać smutek Jezusa lamentującego nad losem tych, którzy powinni byli okazać się duchowymi przewodnikami innych, gdy tymczasem prowadzili swoich podopiecznych na zatracenie.

[28] T. W. Manson, *The Cleansing of the Temple*, „Bulletin of the John Rylands Library" 33(1950-1951), s. 279, n. 1. (Uczony ten uważał jednak, że pierwotnym kontekstem był ten z Łk 13,55. Zakładał więc, iż Jezus żegnał się tymczasowo z mieszkańcami Galilei, zapewniając ich, że następnym razem spotkają się już w Jerozolimie).

24,28 Tam zgromadzą się sępy?

Zobacz komentarz do Łk 17,37.

24,34 Nie przeminie to pokolenie?

Zobacz komentarz do Mk 13,30.

25,11-12 Dlaczego nie wpuszczono panien?

Obraz ludzi pozbawionych możliwości wejścia do domu, którego drzwi zostały już przez gospodarza zamknięte, pojawia się w Nowym Testamencie także w innych miejscach. W Łk 13,25-28 Jezus opowiada o stojących na dworze osobach, które kołaczą do drzwi Pana domu, mówiąc: „Przecież jadaliśmy i piliśmy z Tobą, i na ulicach naszych nauczałeś". Pan jednak nie otwiera i ludzie ci wykluczeni zostają z królestwa Bożego. Echo tego fragmentu z Ewangelii Łukasza pobrzmiewa także w przytoczonej przez Mateusza wersji Kazania na Górze, gdzie ci, którym odmawia się wstępu do królestwa niebieskiego, przytaczają jeszcze poważniejsze argumenty przemawiające za tym, aby pozwolono im wejść: „(...) czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?" (Mt 7,22). Nawet takie argumenty

nie są jednak wystarczające – drzwi do królestwa pozostają zamknięte.

Najbardziej wyrazistym kontekstem, w jakim umieszczone jest to przesłanie, jest jednak przypowieść o pannach roztropnych i nierozsądnych. Tragizm tych, którym zamknięto drzwi przed samym nosem, doskonale uchwycony został przez poetę Tennysona w pieśni: „Późno, późno, już za za późno! Już tylko noc i chłód!" śpiewanej Ginewrze przez młodą służkę w klasztorze, w którym zamknęła się królowa. Istotnie, rozczarowanie panien z przypowieści było dość bolesne, jednak tak naprawdę nie straciły one zbyt wiele. Nie zostały wprawdzie wpuszczone na ucztę weselną, ale z pewnością nie raz będą jeszcze zapraszane na wesela, a wówczas będą już pamiętać o tym, aby zabrać ze sobą odpowiednią ilość oliwy. Niemniej jednak, choć sytuacja opisana w tej przypowieści nie jest szczególnie poruszająca, kryjące się pod nią przesłanie jest znacznie bardziej dramatyczne.

W Ewangelii Mateusza przypowieść o pannach jest jedną z trzech przypowieści zawartych w wygłoszonej na Górze Oliwnej mowie Jezusa, zwieńczonej zapowiedzią chwalebnego przyjścia Syna Człowieczego. Zgodnie z treścią tej przypowieści, w pewnej wsi odbywało się wesele, przy czym – co może się nam wydawać nieco dziwne – choć w historii tej wspomniana jest osoba pana młodego, nie ma tam ani słowa o pannie młodej. Cóż – co kraj, to obyczaj. Niektórzy uczeni twierdzą poza tym, że w pierwotnej wersji tekstu była w Mt 25,1 wzmianka o pannie młodej – być może rzeczywiście było tam więc napisane, że panny „wyszły na spotkanie pana młodego *i panny młodej*". Najwyraźniej panny te nie były weselnymi druhnami. Co więcej – prawdopodobnie nie były nawet zaproszone na tę ucztę. Były to po prostu okoliczne dziewczyny, które postanowiły wyjść na spotkanie pana młodego, otoczyć go z zapalonymi lampkami w dłoniach i towarzyszyć mu w tej świetlistej procesji aż pod drzwi domu weselnego. Wiedziały bowiem, że w ten sposób mogą dostać się na wesele i wraz z pozostałymi biesiadnikami dzielić radość płynącą z tego wydarzenia. Po dziś dzień w niektórych krajach na wesela przychodzą nie tylko zaproszeni goście, ale też przypadkowi mieszkańcy danej okolicy, którzy tylko mają na to ochotę. Nikt nie wyprasza ich wówczas z przyjęcia; przeciwnie – dla każdego niespodziewanego gościa znajdzie się dodatkowe miejsce przy stole.

Nie wiadomo było, o której godzinie nadejdzie pan młody, a słońce chyliło się już ku zachodowi. Nie przeszkadzało to jednak pannom – wręcz przeciwnie. Uznały bowiem, że w ciemności ich świetlista procesja będzie wyglądała jeszcze lepiej. Lampy, jakimi zamierzały się posłużyć, miały najprawdopodobniej formę długich pochodni, na końcu których przytwierdzone były lampki oliwne. Bardziej zapobiegliwe dziewczęta zabrały więc ze sobą zapas oliwy na wypadek, gdyby miało jej nie wystarczyć. Pan młody wciąż nie nadchodził, a znużone oczekiwaniem panny zasnęły. Ich lampy były jednak zapalone – orszak ślubny mógł przecież pojawić się w każdej chwili. Wnet rozległo się wołanie: „Oto pan młody!" Panny zerwały się, aby dołączyć do jego orszaku. Okazało się jednak, że lampy pięciu z nich zgasły, przy czym panny te nie miały zapasowej oliwy i nawet roztropne koleżanki nie mogły ich poratować, gdyż im także mogłoby jej potem zabraknąć. Nierozsądne panny musiały zatem kupić świeżą oliwę, co w środku nocy nie było takie łatwe. Uparły się jednak i znalazły w końcu sprzedawcę oliwy. Tymczasem, orszak pana młodego dotarł już do domu, w którym odbywało się wesele. Spóźnione panny pobiegły więc prosto do niego w nadziei, że jeszcze zdążą przyłączyć się do biesiadników. Niestety, drzwi były już zamknięte. Panny zaczęły więc w nie kołatać i wołać: „Panie, panie, otwórz nam!" W odpowiedzi usłyszały jednak: „(...) nie znam was". Zmęczone, smutne i rozczarowane musiały więc wracać w środku nocy do domu, a wszystko dlatego, że w odpowiednim czasie nie wykazały się właściwą przezornością.

Oliwa, którą początkowo miały, była dobra, jednak nie dało się jej użyć powtórnie, kiedy lampy zgasły. Podobnie jest z naszymi doświadczeniami: nie powinniśmy polegać wyłącznie na tym, co było - to nie wystarczy, aby sprostać wyzwaniom teraźniejszości. Codziennie potrzeba nam zatem nowej łaski dla naszych aktualnych potrzeb. Jezus ujmuje to w słowach pojawiających się na zakończenie przypowieści: „Czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny" (Mt 25,13), przy czym w niektórych późniejszych rękopisach do wypowiedzi tej dopisane są jeszcze słowa: „kiedy przyjdzie Syn Człowieczy". Słowa te rzeczywiście pasują do kontekstu przypowieści o pannach, jednak fakt, że Ewangelista ich tam nie umieścił świadczy o tym, że przypowieść ta ma bardziej ogólne zastosowanie: czuwajcie, bo w każdej chwili może nadejść czas próby. Bądźcie gotowi oprzeć się pokusie (niezależnie od tego, jaką przybierze ona formę). Bądźcie przygotowani na trudności, jakie mogą pojawić się w waszym życiu. Wykorzystujcie nadarzające się okazje. Jeśli napotkacie cierpiącego - bądźcie gotowi mu pomóc, „bo nie znacie dnia ani godziny", kiedy może zajść taka potrzeba.

Zobacz również komentarz do Łk 18,8.

25,26 Zbawienie przez uczynki?

Zobacz komentarz do J 5,28-29.

26,26-28 Oto moje ciało i krew?

Zobacz komentarz do Mk 14,22-24.

26,63-64 Ujrzycie Syna Człowieczego?

Zobacz komentarz do Mk 14,61-62.

27,5 Jaką śmiercią zmarł Judasz?

Zobacz komentarz do Dz 1,18.

27,9-10 Niewłaściwy prorok?

Komentując to, co stało się z Judaszem Iskariotą i jego skażonymi krwią pieniędzmi, Mateusz nawiązuje do słów starotestamentowego proroka, którego przepowiednia wypełniła się w tych wydarzeniach. Według Mateusza prorokiem tym był Jeremiasz. Tymczasem, słowa przytoczone przez Ewangelistę pochodzą w rzeczywistości z Księgi Zachariasza 11,12-13. Czy oznacza to, że Mateusz się pomylił?

Przede wszystkim, weźmy pod uwagę fakt, że słowa zawarte w Mt 27,9-10 nie są dosłownym cytatem z Księgi Zachariasza. Większa część tekstu rzeczywiście pochodzi z Za 11,13, jednak w Ewangelii Mateusza już nie jest on napisany w pierwszej osobie liczby pojedynczej („ja"), ale w trzeciej osobie liczby mnogiej („oni"). U Zachariasza nie ma także mowy o żadnym polu (z tego powodu, na wzór przekładu syryjskiego, w niektórych wydaniach Pisma Świętego zamiast „pole garncarza" pojawia się słowo „skarbiec"). Zachariasz nie kończy ponadto swojego proroctwa słowami: „jak mi rozkazał Pan".

Po drugie, Jeremiasz również nawiązuje czasem w swoich proroctwach do wyrobów glinianych (Jr 17,1-11; 19,1-13 - w tym drugim fragmencie kupuje nawet flakon od garncarza). Jeremiasz kupuje także pole (Jr 32,6-15), choć płaci za nie siedemnaście srebrnych monet, a nie trzydzieści. Wreszcie, w Jr 13,5 pojawia się sformułowanie: „jak mi rozkazał Pan" (które zresztą także wiąże się z pewnym zakupem).

W I wieku ery chrześcijańskiej Stary Testament nie był jeszcze gotową, oprawioną księgą, podzieloną na rozdziały i wersety. Był to raczej zbiór pojedynczych zwojów, przy czym krótsze księgi były zwykle zwijane razem w jeden zwój.

Przykładowo - Księga Zachariasza stanowiła część „Księgi Dwunastu" - zwoju zawierającego księgi dwunastu proroków mniejszych. Tekst zapisany w zwojach podzielony był na akapity, jednak nie były one numerowane. Dopiero po roku 1500 wprowadzono istniejący do dziś podział Pisma Świętego na rozdziały i wersety. Oznacza to, że kiedy w Ewangelii wg św. Mateusza Jezus chciał zacytować jakikolwiek fragment ze Starego Testamentu, podawał tylko imię cytowanego proroka.

Kiedy zaś interpretowano cytaty ze Starego Testamentu, często wybierano z niego kilka fragmentów zawierających podobne słowa i sformułowania (zgodnie z drugą z siedmiu reguł interpretacji opracowanych przez Hillela Starszego). W przypadku wspomnianych wyżej fragmentów oczywiste jest, że Jeremiasz i Zachariasz posługują się podobnymi słowami - dotyczy to zwłaszcza wyrazów takich jak „garncarz" i „sykle srebra" (srebrniki). Prawdopodobnie, to właśnie słowo „garncarz" ma tu kluczowe znaczenie. Na podstawie tych informacji można zatem podejrzewać, że cytat podany przez Mateusza jest tak naprawdę fragmentem z Księgi Zachariasza, wzbogaconym pewnymi określeniami zaczerpniętymi z Księgi Jeremiasza. Musimy przy tym cały czas pamiętać, że podczas, gdy nam taki sposób cytowania Pisma Świętego wydaje się absurdalny (choć nawet dziś przez przypadek się to zdarza!), w Palestynie za czasów Mateusza była to powszechnie stosowana i akceptowana technika. (Ewangelia Mateusza została najprawdopodobniej napisana na terenie Syrii lub północnej Palestyny, przy czym Ewangelista z pewnością kierował ją głównie do społeczności żydowskiej. Mateusz cytuje więc Stary Testament, posługując się dobrze znaną Żydom metodą).

Dochodzimy zatem do wniosku, że Mateusz łączy ze sobą co najmniej dwa fragmenty z Księgi Jeremiasza i jeden fragment z Księgi Zachariasza. Najprawdopodobniej czyni tak po to, aby ukazać swoim czytelnikom, że w wydarzeniach związanych z osobą Judasza rzeczywiście wypełniły się pewne starotestamentowe proroctwa - począwszy od okupionych krwią pieniędzy, poprzez fakt, że zostały one wręczone garncarzowi, a skończywszy na tym, że wykorzystano je na zakup pola. Podczas, gdy logika takiej egzegezy może wydawać się nam nieco dziwna, dla żyjących w czasach Mateusza Żydów była ona zupełnie zrozumiała, podobnie zresztą jak fakt, że Ewangelista wspomina o ważniejszym proroku - Jeremiaszu, choć większość słów w przytoczonym przez niego fragmencie pochodzi tak naprawdę z Księgi Zachariasza. Gdybyśmy kierowali się zasadami, według których tworzyli swoje teksty pisarze żyjący w I wieku, niewątpliwie także uznalibyśmy, że tekst Mateusza jest tak naprawdę bardzo spójny i uporządkowany.

27,37 Na czym polegała wina?

Zobacz komentarz do J 19,19.

27,46 Czemuś mnie opuścił?

Zobacz komentarz do Ps 22,2; Mk 15,34.

27,53 Jakiego rodzaju zmartwychwstanie dokonało się w chwili śmierci Jezusa na krzyżu?

Po pierwsze - jak mamy rozumieć to, że wielu świętych powstało wówczas do życia? Czy było to zmartwychwstanie, czy też raczej pojawienie się jakichś duchów? Po drugie - dlaczego ciała te czekały na zmartwychwstanie Jezusa i dopiero po tym wydarzeniu weszły do „Miasta Świętego" (Jerozolimy)? I wreszcie - co oznacza całe to zdarzenie? Fragment ten brzmi bowiem jak fantastyczny szczegół, jak legenda, która jakimś sposobem wdarła się do tekstu Ewangelii.

U Mateusza fragment dotyczący ukrzyżowania ma o wiele bardziej triumfalne zakończenie

niż u Marka. Podkreśliwszy, że Jezus ukrzyżowany został jako Król żydowski, który swoją śmiercią wypełnił proroctwa zapisane w świętych księgach (śmierć ta była zatem częścią Bożego planu), św. Mateusz wymienia cztery nieopisane nigdzie indziej zdarzenia następujące po śmierci Jezusa: (1) trzęsienie ziemi, (2) zmartwychwstanie świętych, (3) ustawienie strażników przy grobie i (4) ponowne trzęsienie ziemi przed przyjściem kobiet do grobu.

Jak wiadomo, w Palestynie trzęsienia ziemi nie są zjawiskiem wyjątkowym (por. Am 1,1). Dolina Jordanu ukształtowała się przecież właśnie wskutek trzęsienia ziemi, a cała reszta kraju położona jest w strefie ruchów tektonicznych podobnej do tej, w jakiej leży San Francisco – miasto równie mocno narażone na wstrząsy. Wiemy również, że trzęsienia ziemi związane były z wyobrażeniami Żydów na temat końca czasów (Za 14,4). Wyjątkowym szczegółem opisu zamieszczonego w Ewangelii Mateusza jest natomiast czas, w którym nastąpiły trzęsienia ziemi oraz ich związek zarówno ze śmiercią, jak i zmartwychwstaniem Jezusa. W każdym z tych dwóch przypadków trzęsienia ziemi wydają się otwierać groby. Nie wydaje się to dziwne samo w sobie. Groby zamożniejszych ludzi miały bowiem zwykle formę jaskiń – naturalnych lub specjalnie w tym celu wykutych. We wzgórzach otaczających Jerozolimę znajdowało się mnóstwo takich grobów. Wejścia do nich były zazwyczaj zamykane głazami, wtykanymi niczym korki w ciasne otwory prowadzące do wnętrz grobowców. Trzęsienie ziemi bez problemu mogło wyrzucić taką skalną „zatyczkę" z jej miejsca, otwierając tym samym wejście grobu. Jak na razie, mamy więc normalne zjawisko przyrodnicze, przy czym jedynie niezwykły czas jego wystąpienia świadczyć może o tym, że za wszystkim stoi Bóg – i to wyłącznie dla tych, którzy zauważają ten zbieg okoliczności.

To, że trzęsienie ziemi może otwierać groby, nie jest być może niczym nadzwyczajnym, jak jednak wyjaśnić to, że z otwartych grobów zaczynają wychodzić zmarli? Zgodnie z opisem Mateusza chodzi o najprawdziwsze zmartwychwstanie – pisze on bowiem o powstających do życia „ciałach". Pasuje to również do żydowskich wyobrażeń na temat życia po śmierci, zgodnie z którymi dusza opuszczała ciało, kiedy zaczynało się ono rozkładać. W grobach nie było zatem duchów czy dusz zmarłych, ale ich ciała, a raczej najtrwalsze pozostałości ciał – szkielety (których poszczególne elementy wkładano do kamiennych pojemników zwanych kostnicami). Mateusz wierzył najwyraźniej, iż było to autentyczne zmartwychwstanie, a to, że zmarli ci ukazali się później wielu ludziom, potwierdziło po prostu to zdarzenie w oczach licznych świadków. Dla Ewangelisty najważniejszy był sam fakt zmartwychwstania „ciał świętych".

Żydzi (podobnie jak później chrześcijanie) na ogół wierzyli w to, że pewnego dnia zmarli powstaną do życia[29]. Żydzi twierdzili jednak, że tylko sprawiedliwi zmarli („święci") powstaną ponownie do życia – to dla nich bowiem Bóg przewidział po śmierci nagrodę, po którą muszą się zgłosić w zmartwychwstałym ciele. Zmartwychwstanie było też przez Żydów kojarzone z nadejściem Mesjasza – wierzyli, że zmarli powstaną do życia wtedy, kiedy przyjdzie Mesjasz, uporządkuje wszystkie sprawy i otworzy nową erę w dziejach świata. Szczegóły tych wierzeń różniły się w zależności od poszczególnych ugrupowań religijnych, jednak dla większości Żydów ich ogólny zarys był jednakowy.

Teraz dopiero widzimy, o czym tak naprawdę mówi Mateusz: przyszedł Mesjasz, choć lu-

[29] Saduceusze – i być może także inne żydowskie ugrupowania – nie wierzyli w zmartwychwstanie umarłych, wierzyli w to natomiast faryzeusze i essenczycy oraz prawdopodobnie znaczna większość Żydów, zamieszkujących tereny opisywane w Ewangeliach. Ci, którzy wierzyli w zmartwychwstanie, mieli jednak bardzo różne wyobrażenia o tym, na czym ono tak naprawdę polega. My podajemy tutaj tylko najbardziej popularne wierzenia.

dzie odrzucili Go i ukrzyżowali. Śmierć Króla żydowskiego nie była jednak niefortunnym zrządzeniem losu, lecz częścią Bożego planu przepowiedzianego w księgach Starego Testamentu. (To dlatego w opisie ukrzyżowania Mateusz podkreśla fakt, że wypełniły się proroctwa.) Mesjasz umarł, ale to jeszcze nie koniec tego, co przygotował dla swego ludu Bóg. Kończy się natomiast pewna epoka, czego znakiem jest trzęsienie ziemi i częściowe zmartwychwstanie „wielu" sprawiedliwych, pochowanych w okolicach Jerozolimy. Wygląda więc na to, że śmierć Jezusa jest jak iskra uruchamiająca potężną eksplozję, która – choć ma swoje epicentrum w Jerozolimie – odbije się echem na całej ziemi.

Dlaczego nie zmartwychwstali wszyscy sprawiedliwi? Odpowiedź na to pytanie kryje się w typowym dla Ewangelii – a zwłaszcza Ewangelii synoptycznych – rozdwojeniu pomiędzy tym co „już", a tym, co „jeszcze nie". Przykładowo – przebywając w Palestynie, Jezus uzdrowił wielu chorych, ale nie uzdrowił wszystkich. Są przekazy mówiące o tym, jak Jezus pomnażał żywność, co nie znaczy jednak, że wszyscy głodni w Izraelu zostali przez Niego nakarmieni. Jezus wyrzucał złe duchy, ale nie zostały usunięte wszystkie demony na tych terenach. W każdym aspekcie posługi Jezusa (a później także Jego apostołów i wyznawców) można by było wymienić jeszcze wiele takich przykładów. Tymczasem, zarówno w eschatologii żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, nadejście nowej ery wiąże się z pełnią wszystkiego. I tak – zmartwychwstaną wszyscy sprawiedliwi, zapanuje idealna sprawiedliwość, dobrzy ludzie nie będą nigdy chorować, itp. Kiedy doświadczamy tego teraz – czyli „już" – czujemy, że jest to jednak tylko przedsmak tego, co kiedyś zrealizuje się w pełni. Widzimy bowiem, że nie wszyscy sprawiedliwi otrzymują podobne błogosławieństwa (choć wiemy, że Jezus tak naprawdę nigdy nikogo nie odrzuca) – a zatem ten doskonały czas „jeszcze nie" nadszedł. To rozdwojenie charakterystyczne jest nie tylko dla Ewangelii, ale dla całego Nowego Testamentu. W tym świetle nie powinno nas więc dziwić to, że wraz ze śmiercią Jezusa zmartwychwstało wielu sprawiedliwych – jest to bowiem dany nam „już" dziś przedsmak zmartwychwstania ostatecznego. Nie powinniśmy się również dziwić, że „jeszcze nie" zmartwychwstali wszyscy umarli – Mateusz czeka przecież jeszcze na czas, kiedy w Jezusa uwierzą „wszystkie narody" (Mt 28,19-20). Dopiero wówczas definitywnie zakończy się stara epoka.

Wiemy zatem, że – zgodnie z Ewangelią Mateusza – sprawiedliwi powstają z martwych mocą wyzwoloną podczas ukrzyżowania. Dlaczego jednak nie wchodzą do miasta od razu? Dlaczego czekają jeszcze w swoich grobach? To proste: nie mogą przecież wpychać się przed swojego przywódcę. (Mateusz nie mówi, czy robią to świadomie, czy nieświadomie – czy wiedzieli, dlaczego muszą pozostać w grobach, czy też Bóg po prostu nie dał im możliwości wyjścia.) Czekają zatem, aż On zmartwychwstanie – dopiero wtedy wyjdą ze swoich grobowców. Nie było obawy, że do tego czasu ktoś zamknie ich ponownie – w czasie świąt Żydzi unikali bowiem grobów ze względu na zasady rytualnej czystości, których przestrzeganie było konieczne do tego, aby uczestniczyć we wszystkich ceremoniach. Poza tym, nawet gdyby zauważono, że groby są otwarte, z pewnością nikt nie spieszyłby się, aby zamykać je od razu. Zmarli spokojnie zatem czekają, a po publicznym pojawieniu się Jezusa ruszają do miasta, aby dać świadectwo temu, co się stało. Nie wiemy, czy opowiadali oni ludziom o Jezusie, ani nawet czy cokolwiek o Nim wiedzieli. Z pewnością mieli jednak świadomość tego, że wskrzesił ich Bóg i wiedzieli, kiedy to nastąpiło. Wiedzieli również, że ich zmartwychwstanie oznacza przyjście Mesjasza a zarazem początek nowej ery w dziejach świata.

Ostatnim pytaniem, jakie może się w nas zrodzić podczas czytania tego fragmentu, jest: co stało się z tymi „ciałami świętych" później, gdy już ukazały się „wielu"? Odpowiedź brzmi: nie wiadomo. Ponieważ osoby te są niejako zalążkiem zmartwychwstania ogólnego, którego

dostąpią kiedyś wszyscy sprawiedliwi, Mateusz najprawdopodobniej ani na chwilę nie pomyślałby o tym, że po ukazaniu się mieszkańcom Jerozolimy powrócili oni do swoich grobów. Ewangelista wyobrażał sobie być może, że zmartwychwstali święci czekają gdzieś na ziemi, aż Jezus powróci. Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że uznał, iż wraz z Jezusem zostali oni zabrani do nieba (choć Mateusz nie zamieszcza w swojej Ewangelii opisu wniebowzięcia). Niezależnie od tego, co tak naprawdę autor Ewangelii myślał o ich dalszym losie, nie ulega wątpliwości, że po tym, jak zakończyła się ich rola polegająca na dawaniu świadectwa, Mateusz już się nimi nie interesował - to Jezus był przecież główną postacią jego opowieści, nie zaś zmarli sprawiedliwi.

28,1-8 Co tak naprawdę działo się w czasie zmartwychwstania?

Zobacz komentarz do J 20,1-8.

EWANGELIA WEDŁUG ŚWIĘTEGO MARKA

1,2 Niewłaściwy prorok?

Tuż po tytułowym wersecie Ewangelii wg św. Marka w jej tekście pojawia się cytat z Ml 3,1 zapowiedziany jednak przez Ewangelistę w następujący sposób: „Jak jest napisane u proroka Izajasza: (...)". Marek wymienia zatem niewłaściwego proroka. Cytat ten na pewno pochodzi bowiem z Księgi Malachiasza; próżno też szukać podobnych słów w Księdze Izajasza. Czy oznacza to, że św. Marek się pomylił?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy najpierw przyjrzeć się temu tekstowi bardziej uważnie. Treść problematycznego cytatu jest następująca: „Oto Ja posyłam wysłańca mego przed Tobą; on przygotuje drogę Twoją". W kolejnym wersecie czytamy natomiast: „Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, dla Niego prostujcie ścieżki" (Mk 1,3).

A teraz przyjrzyjmy się następującym fragmentom ze Starego Testamentu:

„Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twojej drogi i doprowadził cię do miejsca, które ci wyznaczyłem" (Wj 23,20).

„Oto Ja poślę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego" (Ml 3, 23).

„Głos się rozlega: «Drogę dla Pana przygotujcie na pustyni, wyrównajcie na pustkowiu gościniec naszemu Bogu!»" (Iz 40,3).

Wszystkie trzy fragmenty są ze sobą w pewien sposób powiązane. Każdy z nich mówi o przygotowaniach. I tak – anioł, o którym czytamy w Księdze Wyjścia, ma prowadzić ludzi do Ziemi Obiecanej. Eliasz ma przygotować ich na nadejście dnia Pańskiego. Głos wołającego na pustyni ma natomiast przygotować drogę nadchodzącemu Bogu.

Każdy z tych fragmentów zawiera w sobie jednocześnie jakieś ostrzeżenie. Anioł („mój wysłaniec") z Księgi Wyjścia będzie strzegł ludzi, dopóki będą posłuszni – jeśli zaś zbuntują się, nie będzie ich chronił. Wspomniany w Księdze Malachiasza (imię Malachiasz oznacza „mój wysłaniec") prorok Eliasz pomoże ludziom uporządkować swoje wzajemne relacje, aby przychodzący Pan „nie poraził ziemi klątwą". Głos z Księgi Izajasza mówi z kolei o tym, że podniosą

się wszystkie doliny, a góry i pagórki obniżą się, co ma prawdopodobnie symbolizować wywyższenie sprawiedliwych a ukaranie grzeszników.

Ponadto, w dwóch z przytoczonych wyżej starotestamentowych cytatów pojawia się motyw drogi - drogi prowadzącej do jakiegoś celu lub przygotowywanej na czyjeś przyjście.

Do jakich wniosków prowadzą nas powyższe odkrycia? Otóż - okazuje się, że w pierwszych wersetach Ewangelii wg św. Marka nie pojawia się jeden cytat ze Starego Testamentu, lecz trzy fragmenty naraz. Autor splótł je ze sobą ze względu na fakt, że są one do siebie podobne, zarówno pod względem formy, jak i treści. Określenie osoby („mój wysłaniec") pochodzi z jednego fragmentu, jej ogólna funkcja („Ja posyłam [...]; on przygotuje drogę twoją") - z drugiego, a szczególny charakter i przesłanie („na pustyni" i „przygotujcie drogę Panu") - z trzeciego. Takie połączone w jeden fragment wersety odnoszące się do konkretnego zagadnienia to *testimonia*, a ukazany na przykładzie Mk 1,2-3 sposób zestawiania ich ze sobą nazywa się *catena* (łacińskie słowo oznaczające „łańcuch"). Marek nie jest najprawdopodobniej autorem tego konkretnego *catena*, obejmującego powyższe *testimonia*, gdyż były to wersety powszechnie znane i przytaczane przez członków pierwotnego Kościoła. Niemniej jednak - być może właśnie dlatego - Ewangelista najwyraźniej postanowił zamieścić je w swoim tekście.

Teraz dopiero widzimy, że błąd polegający na podaniu przez apostoła niewłaściwego imienia proroka jest tylko pozorny. Kiedy bowiem patrzymy na pierwsze słowa podanego przez Ewangelistę cytatu, rzeczywiście nasuwa nam się myśl, że jest to fragment z Księgi Malachiasza. Nie zauważamy jednak, że w słowach tych kryje się również nawiązanie do Księgi Wyjścia. Nie bierzemy też pod uwagę tego, co najważniejsze: dla Marka wypowiedź ta była jedną całością i to nie w jej pierwszych słowach, ale właśnie na końcu podane są najważniejsze *testimonia* dotyczące Jana Chrzciciela, które pochodzą oczywiście z Księgi Izajasza.

Prawdą jest również to, że w tamtych czasach mało kto miał w domu Pismo Święte. Niewiele osób potrafiło też czytać, choć porównując Żydów i pozostałych mieszkańców grecko-rzymskiego świata, piśmienność była wśród tych pierwszych znacznie częściej spotykanym zjawiskiem. Ludzie mogli więc rozpoznawać pewne zdania czy słowa z Pisma, kojarząc je po prostu z tym, co usłyszeli w synagodze. Nie mieli natomiast możliwości sprawdzania każdego cytatu w swojej domowej Biblii. Znając te realia, Marek mógł zatem podać autora cytatu, który - po pierwsze - jest najdłuższy z przytoczonych przez niego i połączonych w łańcuch tekstów, a po drugie - niesie ze sobą najważniejsze dla danego kontekstu przesłanie.

Nie jest także wykluczone, że fragment Mk 1,2 został po prostu źle przetłumaczony. W dwóch innych miejscach, w których św. Marek używa sformułowania „jak jest napisane", następuje ono nie przed przytaczanym przez Ewangelistę cytatem, ale po nim. Być może Marek stwierdza więc, że oto zaczyna się Ewangelia Jezusa Chrystusa (Mk 1,1) - tak, jak jest to napisane u proroka Izajasza. Nawiązuje w ten sposób do całego tekstu otwierającego tę Ewangelię - Mk 1,1-15, w którym pisze o wypełniających się proroctwach Izajasza.

Marek miał zatem co najmniej trzy istotne powody, dla których nie wspomniał w Mk 1,2 o Malachiaszu, ale o Izajaszu. Zarzucając mu błąd w tym zakresie, nie tylko nie mamy racji, ale też wykazujemy się nieznajomością sposobu, w jaki on i inni współcześni mu pisarze posługiwali się Pismem. Co więcej, udowadniamy tym również, że nie do końca rozumiemy, o co Markowi tak naprawdę chodziło. Dobra Nowina o Jezusie stanowi bowiem dalszy ciąg dzieła Bożego zapoczątkowanego w Starym Testamencie. Fakt ten staje się w tekście Marka jeszcze bardziej czytelny właśnie przez to, że pierwsze fragmenty swojej Ewangelii poprzedza on cytatami ze starotestamentowych proroków.

Zobacz również komentarz do Mt 27,9-10.

1,4 Co to jest chrzest nawrócenia?

Pierwszym wydarzeniem opisanym w Ewangelii wg św. Marka jest pojawienie się Jana Chrzciciela, który „głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów". Jak powinniśmy interpretować to sformułowanie? Jaka jest zależność pomiędzy chrztem a odpuszczeniem grzechów? Czy miało to jakiś związek z późniejszym chrztem chrześcijańskim, czy też było to coś zupełnie innego?

Aby poznać odpowiedź na te pytania, musimy najpierw dobrze zrozumieć trzy kluczowe pojęcia pojawiające się w tym sformułowaniu. Pierwsze z nich to *chrzest* – odpowiednik przetłumaczonego z języka greckiego wyrazu oznaczającego zamoczenie lub zanurzenie. Wyznawcy judaizmu często myli się w celach rytualnych – po to, aby pozbyć się wszelkiego rodzaju nieczystości. Był to pewien powtarzający się regularnie rodzaj chrztu. Później – być może także w okresie opisywanym w Nowym Testamencie – ludzie, którzy nawracali się na judaizm (prozelici), przechodzili jednorazowy chrzest prozelicki, oczyszczający ich z dawnej, pogańskiej nieczystości po to, by mogli odrodzić się jako Żydzi. Chcąc zachować jak najwyższy poziom rytualnej czystości, niektóre żydowskie sekty – na przykład ta, której przypisuje się autorstwo Zwojów znad Morza Martwego – praktykowały natomiast zarówno chrzest powtarzający się, jak i jednorazowy. Zwyczaj ten nie był również obcy poganom – wśród niektórych społeczności pogańskich (na przykład tych, które wyznawały tak zwane religie misteryjne) stosowano bowiem chrzest podczas odprawiania rytuałów oczyszczających lub inicjacyjnych.

Jan otrzymał przydomek „Chrzciciel" ze względu na fakt, że chrzest stanowił sedno jego przesłania, przy czym był to chrzest *nawrócenia*, będącego drugim kluczowym w naszym fragmencie pojęciem. W świecie żydowskim nawrócenie nie oznaczało jedynie zmiany sposobu myślenia (które to znaczenie niósł ze sobą grecki odpowiednik tego słowa), ale zmianę całego życia lub kierunku życia. Czyli – dana osoba nie żyła wcześniej według Bożych wskazówek (nie szła drogą wyznaczoną przez Boga), ale zmieniła swoje życie i teraz idzie już we właściwym kierunku. A zatem, nawrócić się to zauważyć, że idzie się w złą stronę, uwierzyć, że właściwą drogę może wskazać tylko Bóg i podjąć decyzję o zmianie kierunku. Jan nie mówi swoim słuchaczom, jakich dokładnie grzechów czy postaw życiowych ma dotyczyć ich nawrócenie. Być może dlatego, że jest to kwestia bardzo indywidualna. Na pewno pragnie jednak, by wszyscy jego słuchacze zawrócili ze złej drogi i zaczęli podążać w kierunku wyznaczonym im przez Boga.

Patrząc na ludzi, którzy nas otaczają, trudno byłoby nam wskazać, kto rzeczywiście się nawrócił. Na zewnątrz nie widać przecież, jakie decyzje podejmujemy w swoich sercach, nie widać również, w jakim kierunku zmierza nasze życie. Niemniej jednak, kiedy decydujemy się zejść ze złej drogi po to, aby wejść na właściwą, możemy zaznaczyć ten fakt jakimś symbolicznym aktem. Oczywiście, gdybyśmy dokonali takiego aktu przed Bogiem w sposób nieszczery, narazilibyśmy się na potępienie – byłoby to bowiem jak fałszywa obietnica. Dlatego też, nikt nie dokonuje takich aktów w sposób lekkomyślny. Do podobnego aktu nawoływał właśnie Jan Chrzciciel – zachęcał on swoich słuchaczy, aby ochrzcili się w szczerości serca, aby w głębi duszy rzeczywiście się nawrócili. Tylko wówczas chrzest mógł bowiem tak naprawdę spełniać swoją funkcję i przynosić dalsze „owoce nawrócenia".

Powodem, dla którego należało zmienić swoje życie, było nadejście Mesjasza (Mk 1,7-8). Innymi słowy – Bóg przybliżał się do swego ludu, co oznaczało zarówno błogosławieństwo dla sprawiedliwych, jak i potępienie dla nieprawych. To z kolei wiąże się z trzecim kluczowym dla nas pojęciem – *odpuszczeniem grzechów*. Chrzest nie miałby żadnego sensu, gdyby jego przesłanie brzmiało: „Już za późno. Bóg się zbliża i bądź

pewien, że rozliczy cię ze wszystkich grzechów, jakie masz na sumieniu". Równie dobrze można byłoby wówczas stwierdzić: „Jedzmy, pijmy i używajmy życia, bo jutro umrzemy". Jan Chrzciciel niesie jednak swoim słuchaczom inne przesłanie: „Jeśli się nawrócicie i przypieczętujecie to chrztem, Bóg odpuści wam wasze grzechy". Mówią też o tym fragmenty z Księgi Izajasza i Malachiasza cytowane przez Marka we wcześniejszych wersetach. A zatem, jeżeli ludzie naprawdę się nawrócą, to Bóg (lub Duch Boży, co wnioskować można na podstawie tego, że Mesjasz ma chrzcić ludzi Duchem Świętym) usunie ich grzechy. Tym właśnie zaowocuje ich chrzest.

W ten sposób tworzy się pewien łańcuch wydarzeń. Ludzie słuchają Jana, który mówi o zbliżającym się Bogu i o przyjściu Mesjasza. Przyjmują do wiadomości, że muszą się oczyścić i przygotować na nadejście Pana. Wiedzą, że powinni w tym celu zmienić swoje życie i obrać drogę wyznaczoną im przez Boga (nawrócić się). Symbolicznym wyrazem tej decyzji jest chrzest, który przyjmują z rąk Jana. Po przyjęciu chrztu ich grzechy zostają odpuszczone – są teraz gotowi na przyjście Boga i Jego Mesjasza.

Św. Marek musiał mieć świadomość tego, że chrzest Jana obejmował dokładnie te same elementy, które obecne były w chrzcie przyjmowanym przez pierwszych chrześcijan. Przykładowo – w Dz 2,38 wzywa się ludzi do tego, aby (1) uznali Jezusa za zmartwychwstałego Mesjasza (bo to właśnie sugeruje sformułowanie: „w imię Jezusa Chrystusa"), (2) zmienili sposób postępowania na takie, jakie zgodne jest z Jego przesłaniem (czyli nawrócili się), (3) przypieczętowali tę zmianę aktem chrztu. Kiedy to zrobią, (1) Bóg odpuści im grzechy i (2) da im Ducha Świętego. W ten sposób otrzymujemy sekwencję pięciu elementów: nawrócenie, wiara w Jezusa (osobiste zaufanie Mu jako Zbawicielowi), chrzest, odpuszczenie grzechów, dar Ducha Świętego – dokładnie to samo, co w przypadku chrztu Jana. Różnica pomiędzy chrztem Janowym a późniejszym chrztem chrześcijańskim polegała jedynie na tym, że kiedy Jan chrzcił ludzi, nie wiedział jeszcze, kto jest Mesjaszem; wiedział tylko, iż jest On blisko.

W Dz 22,16 Szaweł, który właśnie spotkał Jezusa i nawrócił się ze złej drogi (prześladowanie chrześcijan), słyszy, że powinien czym prędzej wykorzystać swą wewnętrzną przemianę i przyjąć chrzest, dzięki czemu zmyje z siebie dawne grzechy.

A zatem, patrząc zarówno na chrzest Jana, jak i na chrzest opisywany w Dziejach Apostolskich, stwierdzamy, że owocem chrztu jest odpuszczenie grzechów. Ponadto, chrzest nie dokonuje się automatycznie, poza ludzką świadomością. Przeciwnie – jest to akt świadomy, bardzo ściśle związany z wewnętrznym nastawieniem tego, kto go przyjmuje. Różnica pomiędzy chrztem udzielanym przez Jana Chrzciciela a chrztem udzielanym pierwszym chrześcijanom polegała jedynie na stopniu znajomości Jezusa. Jan wiedział tylko, że ktoś taki nadchodzi i że osoba ta wkrótce się ujawni. Osoby udzielające chrztu w Dziejach Apostolskich wiedziały już natomiast, że tą osobą jest Jezus, który zmartwychwstał i jeszcze powróci. Niemniej jednak, zarówno powołując się na Tego, który przyjdzie, jak i na Tego, który przyszedł i powrócił, wzywano do tego samego: nawrócenia, wejścia na drogę Pana, przypieczętowania tej decyzji chrztem i oczyszczenia się w ten sposób z grzechów.

Współczesny Kościół często o tym zapomina. Wiele ugrupowań religijnych łączy chrzest z odpuszczeniem grzechów, pomijając jednak kwestię nawrócenia. Inne ugrupowania wzywają z kolei do wewnętrznej przemiany i prawdziwej wiary, jednak symbolem nawrócenia jest u nich wypowiadanie specjalnych modlitw lub składanie podpisów pod określonymi decyzjami. Chrzest jest dla nich zaledwie „dodatkiem" do wiary niemającym nic wspólnego z odpuszczeniem grzechów. W takim świetle dla wielu z nas przesłanie Jana może się wydawać niezrozumiałe, z pewnością jednak było właściwie odbierane

przez nawracających się właśnie w taki sposób ludzi z epoki Jana Chrzciciela, którzy byli pierwotnymi odbiorcami przesłania Nowego Testamentu.

Zobacz również komentarz do 1 P 3,21.

1,34.44 Po co te tajemnice?

Celem każdej Ewangelii jest głoszenie Jezusa Chrystusa, opowiadanie o Nim światu po to, aby ludzie mogli Go osobiście przyjąć i stać się Jego uczniami. Tymczasem, we wszystkich Ewangeliach, a szczególnie często w Ewangelii wg św. Marka, czytamy o tym, że Jezus nie pozwalał swoim przyjaciołom rozgłaszać informacji o sobie. Skoro chciał, żeby ludzie w Niego wierzyli, to dlaczego zabraniał o sobie mówić? Dlaczego nie pozwalał mówić złym duchom, skoro mówiły one prawdę? Czy oznacza to, że Jezus miał jakieś wątpliwości dotyczące tego, kim naprawdę był? Powyższe pytania wiążą się z tym, co określane jest przez uczonych jako tajemnica mesjańska w Ewangelii wg św. Marka.

Wyjaśniając to zagadnienie, zacznijmy od przyjrzenia się konkretnym przykładom. Jezus nakazuje milczenie w trzech rodzajach sytuacji. Pierwsza z nich, dotyczy złych duchów, które „wiedziały, kim On jest". Druga, dotyczy uzdrowionego przez Jezusa człowieka, który być może nie rozumie do końca kim On jest, ale może opowiadać innym o tym, czego dokonał. „Uważaj, nikomu nic nie mów, (...)" mówi zatem Jezus do trędowatego, którego wyleczył (Mk 1,44; porównaj z Mk 5,43). Trzeci rodzaj sytuacji dotyczy apostołów, którzy rozpoznają w Jezusie Mesjasza (Mk 8,30; 9,9). Po co te wszystkie tajemnice? Cóż, dla każdej z tych sytuacji wyjaśnienie jest nieco inne. Dlatego też wyjaśnimy je po kolei, zaczynając od tej ostatniej.

Apostołowie, w imieniu których Piotr poczynił owo odważne wyznanie przytoczone w Mk 8,29, poznawali Jezusa stopniowo. Jakiś czas chodzili bowiem za Nim, słuchali Jego nauk, obserwowali cuda, jakie czynił i sami także czynili je w Jego imieniu. W tym czasie ich wiara ciągle wzrastała. Jezus powoli wyjaśniał im również, na czym polega Jego misja. Choć oczywiście apostołowie nie do końca Go rozumieli (Jego wzmianki o krzyżu nieustannie ich intrygowały), to jednak, dzięki swemu posłuszeństwu, rzeczywiście byli w stanie uznać Jezusa za „Chrystusa" czy „Mesjasza" („Chrystus" to grecki odpowiednik „Mesjasza", przy czym obydwa te określenia oznaczają „namaszczonego").

Niestety - choć wyznawcom judaizmu pojęcie Mesjasza nie było obce, to nikt tak naprawdę nie wiedział, na czym miałaby polegać Jego misja. Co więcej - niektóre żydowskie ugrupowania religijne w ogóle nie liczyły na Jego przyjście. Złoty wiek nadszedł dla nich wraz ze zwycięskim Powstaniem Machabeuszów w 164 r. przed Chr. Uznali wówczas, że dopóki funkcjonowała świątynia, żadna pomoc nie była już im potrzebna. Inne ugrupowania (na przykład to, któremu przypisuje się autorstwo Zwojów znad Morza Martwego) wierzyły z kolei w dwóch Mesjaszów. Jeden z nich miał być potomkiem Dawida i panować nad nimi jako król, drugi natomiast - potomek Aarona - miał dbać o kult świątynny jako wysoki kapłan. Zarówno Pismo, jak i doświadczenie panowania machabejskich kapłanów-królów w latach 164-163 przed Chr. przekonały ich bowiem o tym, że łączenie funkcji władcy z funkcją kapłana nikomu nie wychodzi na dobre. Jeszcze inni Żydzi wyobrażali sobie Mesjasza jako potężnego przywódcę, który poprowadzi ich do zwycięstwa nad Rzymianami. Pojawiło się nawet kilku chętnych do objęcia tej funkcji (niektórzy z nich wymienieni są z imienia w Dz 5,36-37), a jeden z nich - Szymon Bar-Kochba w 135 r. po Chr. rzeczywiście poprowadził Żydów, lecz... do ostatecznej klęski.

Tytuł „Mesjasza" czy „Chrystusa" był zatem dość niebezpieczny. Pojawienie się człowieka o takim przydomku natychmiast sprowokowałoby ludzi do snucia niezdrowych fantazji na temat tego, czego powinien on dokonać. Mężczyzna

ten - jako potencjalny przywódca żydowskiej rebelii - mógłby się także stać celem dla Rzymian. I wreszcie - gdyby ludzie zbyt wcześnie dowiedzieli się, kim był Jezus, to - zaślepieni własną wizją Mesjasza - nie byliby w stanie zrozumieć Jego prawdziwej roli. To dlatego Jezus cały czas mówi o sobie jako o „Synu Człowieczym". W Księdze Ezechiela określenie to oznacza istotę ludzką. Dla Palestyńczyka posługującego się językiem aramejskim mógł to być po prostu odznaczający się skromnością sposób mówienia o sobie (z podobną skromnością mówi o sobie św. Paweł w 2 Kor 12,2-3). Sformułowanie to pojawia się też jednak w Dn 7,13-14 w odniesieniu do istoty, która otrzymuje od Boga ogromną moc i władzę. Wyrażenie „Syn Człowieczy" mogło mieć zatem - w zależności od kontekstu - trzy różne znaczenia. Ludzie słuchali więc Jezusa bardzo uważnie, by uchwycić właściwy kontekst, a nie przypisać temu wyrażeniu jakieś swoje rozumienie. I o to właśnie Jezusowi chodziło - dokładnie tego potrzebował do czasu, kiedy Jego misja osiągnie punkt kulminacyjny. Dlatego prosił uczniów, żeby nic nikomu nie mówili, dopóki nie zmartwychwstanie - nie było potrzeby, aby odkrywali przed ludźmi Jego prawdziwą naturę, tym bardziej, że sami jej jeszcze do końca nie rozumieli.

Nieco inaczej ma się sprawa z osobami, które zostały przez Jezusa uzdrowione. W ich przypadku zachowanie tajemnicy wiązało się częściowo z Jego skromnością. Jezus nie szukał bowiem rozgłosu jako cudotwórca i nie dokonywał uzdrowień po to, aby Go podziwiano. Z pewnością było tak w sytuacji opisanej w Mk 5,43, kiedy to wiele osób widziało zmarłą dziewczynkę, która - uzdrowiona w cudowny sposób - nagle wstała i chodziła. Jezus nie czekał jednak, aż od ludzi, którzy o tym się dowiedzą, posypią się inne prośby, umożliwiające Mu dokonanie podobnie spektakularnego cudu. Zamiast tego, „przykazał im (...) z naciskiem, żeby nikt o tym nie wiedział (...)". Podobny motyw u Jezusa widać w opisanym nieco wcześniej przypadku uzdrowienia opętanego. Jezus mówi do uwolnionego od demonów Gerazeńczyka: „Wracaj do domu, do swoich i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił i jak ulitował się nad tobą" (Mk 5,19). Uzdrowiony mężczyzna czuje ogromną wdzięczność do Jezusa, On jednak nie pozwala mu się podziwiać, podkreślając, że jest to raczej dzieło Boga.

Kolejną przyczyną, dla której Jezus prosił świadków cudownych uzdrowień o dyskrecję, była potrzeba ograniczenia popularności. W przypadku wydarzeń, jakie miały miejsce u Gerazeńczyków, nie było większego problemu - Jezus i tak opuszczał już ich ziemię, więc nie groził Mu nadmierny rozgłos. W innych przypadkach, unikanie szumu wokół własnej osoby było jednak bardzo ważne. Widać to choćby na przykładzie sytuacji, w której - nie zachowując należytej dyskrecji (Mk 1,44) - trędowaty „zaczął wiele opowiadać i rozgłaszać to, co zaszło, tak że Jezus nie mógł już jawnie wejść do miasta, lecz przebywał w miejscach pustynnych (...)" (Mk 1,45)[1]. Popularność była dla Jezusa niewskazana z dwóch zasadniczych powodów. Przede wszystkim - jak widać na przykładzie Mk 6,31 - znacznie utrudniała Mu życie i to do tego stopnia, że wśród wszędobylskich gapiów trudno było Mu wykonywać nawet najprostsze codzienne czynności. Widząc to szaleństwo, bliscy Jezusa chcieli Go nawet odseparować od ludzi w obawie o Jego zdrowie psychiczne (Mk 3,20-21)! Natarczywość gapiów utrudniała więc Jezusowi realizację Jego posługi. Widzimy to na przykładzie licznych sytuacji, w których tłum uniemożliwiał poszczegól-

[1] B. Malina, w: *The New Testament World* (Atlanta: John Knox, 1981), s. 122 twierdzi, że stało się tak dlatego, iż - zgodnie z opowieścią trędowatego - podczas uzdrowienia Jezus dotknął go, przez co sam stał się nieczysty. Jezus musiał zatem pozostawać poza obrębem wsi - tam, gdzie było miejsce wszystkich nieczystych. Interpretacja ta wydaje się prawdopodobna, jednak to, że - wg Mk 1,45 - przychodziło tam do Jezusa wielu ludzi i że jak tylko się rozeszli, Jezus powrócił do Kafarnaum, świadczy o tym, iż należy do niej podchodzić z pewną rezerwą.

nym osobom zbliżenie się do Niego (Mk 2,2-4). Ponadto, duża popularność przykuwała uwagę rządzących, co mogło być dla Jezusa niebezpieczne (Mk 6,14). Wszystkie te fakty dodatkowo potwierdzają słuszność wypływającej z wrodzonej skromności Jezusa, decyzji o zachowaniu tajemnicy związanej z Jego osobą.

Na koniec, przyjrzyjmy się bliżej wypędzanym przez Jezusa złym duchom, które doskonale wiedziały, kim On jest. Prawdę mówiąc, wiedziały o Nim dużo więcej niż apostołowie, gdyż tylko one nazywały Jezusa „Synem Bożym" od początku aż do samego końca Ewangelii (Mk 15,39). Nie wiadomo, dlaczego złe duchy wołały tak do Jezusa tuż po tym, jak je wypędzał – być może był to tylko spontaniczny okrzyk rozpaczy na widok kogoś, kto ma nad nimi pełną władzę lub też okrzyk o bardziej złowrogim charakterze. Niezależnie jednak od motywów, jakimi kierowały się te demony, Jezus zawsze nakazywał im milczenie i choć nie wyjaśniał wprost, dlaczego tego wymaga, na podstawie tekstu możemy wyciągnąć pewne wnioski dotyczące konieczności zachowania przez złe duchy milczenia. Po pierwsze, uczeni w Piśmie kojarzyli osobę Jezusa z Belzebubem – „władcą złych duchów" (Mk 3,22), więc sytuacje sugerujące jakiekolwiek relacje Jezusa ze światem demonów mogłyby tylko utwierdzać uczonych w Piśmie w tym błędnym przekonaniu.

Po drugie, gdyby Jezus pozwolił, aby złe duchy dawały o Nim świadectwo, równie dobrze mógłby zgodzić się na to (albo wręcz zachęcać je), aby dawały świadectwo o innych rzeczach. Działalność Jezusa mogłaby być wówczas postrzegana jako ruch okultystyczny. Jest w tym pewna analogia odnosząca się do opisu kuszenia zamieszczonego w Ewangeliach Mateusza i Łukasza, z którego wynika, że Jezus nie weźmie królestw tego świata z rąk diabła (Mt 4,9-10) i nie przyjmie pomocy jego wysłanników w realizacji swojej misji wśród ludzi.

Po trzecie i najważniejsze – cała posługa Jezusa stanowiła wezwanie do wiary, jednak nie w oparciu o autorytatywne świadectwo, lecz o konkretne dowody. I tak, Jezus głosi królestwo Boże i postępuje zgodnie z obowiązującymi tam wartościami. Ci, którzy Mu ufają i podejmują ryzyko wiary, stają się Jego uczniami i naprawdę zgłębiają tajemnicę królestwa, podczas gdy dla innych wszystko pozostaje wciąż na poziomie niezrozumiałych przypowieści (Mk 4,11-12.33-34). Kiedy Jan Chrzciciel, za pośrednictwem swych uczniów – posłańców, prosi o więcej informacji, Jezus nie mówi wprost o tym, kim jest, ale odsyła z powrotem do niego uczniów, aby opowiedzieli o wydarzeniach, których byli świadkami (Mt 11,4-6; Łk 7,21-23). Tylko stojąc przed Sanhedrynem Jezus wypowiada się o samym sobie w sposób bezpośredni. Widzimy zatem, że głośno obwołując Jezusa Synem Bożym, demony próbowały być może zakłócić całą metodykę Jego działania. To dlatego, przepędzając je, natychmiast ucinał ich wypowiedzi, a świadkom takich wydarzeń przekazywał następujące przesłanie: „Patrzcie i uwierzcie w to, że nadeszło królestwo Boże".

2,10 Syn Człowieczy odpuszcza grzechy?

Po tym, jak przyjaciele sparaliżowanego mężczyzny wdarli się przez dach do domu w Kafarnaum po to, by spuścić chorego na noszach prosto do stóp Jezusa, doceniwszy ich wiarę i determinację, Jezus uzdrowił paralityka. Zanim jednak nakazał mu wziąć swoje nosze i wyjść, wypowiedział następujące słowa: „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy" (Mk 2,5). Nie wiadomo, jaka była przyczyna choroby paralityka, ale Jezus rozpoznał najwyraźniej, że człowiek ten potrzebował przede wszystkim zapewnienia o odpuszczeniu grzechów. Dopiero po tym, można go było uleczyć fizycznie.

Słowa, jakie Jezus wypowiedział wówczas do paralityka, zabrzmiały dziwnie w uszach niektórych świadków tego zdarzenia. Któż bowiem może odpuszczać ludziom grzechy? Owszem –

Prawo nakazuje przebaczać doznane krzywdy, ale grzechy popełnia się przeciwko Bogu, a więc tylko Bóg może je tak naprawdę odpuszczać. Można wprawdzie powiedzieć grzesznikowi: „Niech Bóg ci wybaczy", ale jakim prawem mówi się: „Twoje grzechy są odpuszczone"? Słowa te byłyby może uzasadnione, gdyby Jezus traktowany był jako osoba upoważniona do ogłaszania w imieniu Boga odpuszczenia win ludziom pokutującym, np. używając formuły tzw. powszechnej absolucji. Niemniej jednak, osoby słuchające nauk Jezusa nie traktowały Go wtedy jako kogoś, kto może przemawiać w imieniu Boga. W tej konkretnej sytuacji, nie widać także dowodów wyznania grzechu czy złożenia Bogu ofiary za grzech. Dlatego też stanowcze stwierdzenie Jezusa o odpuszczeniu paralitykowi grzechów zabrzmiało w ich uszach wręcz obrazoburczo. Jezus nie postawił przecież grzesznikowi żadnych warunków, nie wezwał go do nawrócenia, ale dał wszystkim do zrozumienia, że samo Jego słowo może zapewnić boskie przebaczenie. Świadkowie zdarzenia pomyśleli zatem, że Jezus naprawdę przypisuje sobie prawa, które należne są wyłącznie Bogu.

W jaki sposób Jezus mógł im udowodnić, że rzeczywiście ma władzę odpuszczania grzechów? Otóż fakt, że grzechy zostały odpuszczone nie był widoczny gołym okiem, ale dostrzegalne były skutki dalszych słów Jezusa skierowanych do paralityka. Samo stwierdzenie: „Twoje grzechy są odpuszczone" nie jest wystarczająco wiarygodne – w żaden widoczny sposób nie da się tego przecież udowodnić. Niemniej jednak, kiedy osoba każe paralitykowi wstać i chodzić, a on faktycznie wykonuje te polecenia, wszystko zaczyna nabierać nowego sensu. Nie tylko potwierdza się w ten sposób uzdrowicielska moc Jezusa, ale też fakt, że to właśnie odpuszczenie grzechów jest tym, co umożliwia paralitykowi wykonywanie czynności, których jeszcze przed chwilą nie był w stanie wykonać. W bardzo namacalny sposób okazuje się zatem, że Syn Człowieczy rzeczywiście ma moc odpuszczania grzechów.

W Mk 2,10 określenie „Syn Człowieczy" pojawia się w tej Ewangelii po raz pierwszy. Później, do momentu kiedy w Cezarei Filipowej Piotr nazywa Jezusa Chrystusem, pojawia się ono ponownie (w Mk 2,28, gdzie czytamy, że Syn Człowieczy jest Panem szabatu). Określenie „Syn Człowieczy" wydaje się być ulubionym sformułowaniem używanym przez Jezusa w odniesieniu do własnej osoby. Źródła tego określenia można doszukiwać się w opisanej przez proroka Daniela apokaliptycznej wizji, zgodnie z którą „na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy" (Dn 7,13-14), niemniej jednak ukazany w niej Syn Człowieczy przychodzi głównie po to, aby sądzić ludzi, nie zaś po to, by odpuszczać im grzechy (podobnie jest w przypadku J 5,27, gdzie Ojciec dał Synowi „władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym"). Dlatego też, bardziej prawdopodobne jest to, że sformułowanie „Syn Człowieczy" podkreśla po prostu fakt reprezentowania przez Jezusa całej ludzkości – Jezus jest zatem „Człowiekiem Właściwym", powołanym do swojej misji przez samego Boga. Tak zapewne widział to św. Mateusz, który w zakończeniu swojej wersji opowieści o uzdrowieniu paralityka pisze, że oglądające całe zdarzenie tłumy „wielbiły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom" (Mt 9,8). Jezus sprawuje więc otrzymaną od Boga władzę jako przedstawiciel ludzi lub – jak ujął to później św. Paweł – „ostatni Adam" (1 Kor 15,45). Oznacza to, że Bóg rzeczywiście dzieli się swoim najwyższym przywilejem – władzą odpuszczania grzechów – z Synem Człowieczym.

Zobacz również komentarz do Mk 14,61-62.

2,17 Dlaczego Jezus nie powołuje sprawiedliwych, ale grzeszników?

W ciągu około dwóch tysięcy lat głoszenia Ewangelii i interpretowania Nowego Testamentu zdążyliśmy się już nieco przyzwyczaić do myśli o tym, że posługa Jezusa w szczególny sposób

kierowana była do grzeszników – i to nie tylko w ogólnie pojmowanym sensie, zgodnie z którym wszyscy jesteśmy grzesznikami, ale zwłaszcza do grzeszników jako osób poważnie naruszających obowiązujące w społeczeństwie zasady moralne. Jeden z autorów Nowego Testamentu stwierdza: „Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników (...)" (1 Tm 1,15). Stawiając samego siebie na ich czele, apostoł, który napisał te piękne słowa, w dobitny sposób potwierdza ogrom zbawczej łaski Chrystusa. Niemniej jednak, świadkowie ziemskiej posługi Jezusa, zwłaszcza ci najbardziej sprawiedliwi i pobożni, niejednokrotnie oburzali się na to, że tak często przestawał On w towarzystwie najbardziej podejrzanych i niegodziwych przedstawicieli społeczeństwa. „Gdyby On był prorokiem", pomyślał sobie Szymon faryzeusz, kiedy Jezus pozwolił się dotknąć kobiecie o wątpliwej reputacji, „wiedziałby, co za jedna i jaka jest ta kobieta, która się Go dotyka, że jest grzesznicą" (Łk 7,39). Jezus tymczasem doskonale wiedział, kim była ta kobieta i właśnie z tego powodu nie powstrzymywał jej przed tak wyjątkowym okazywaniem Mu czci (zobacz komentarz do Łk 7,47).

Jednym z najbardziej chwytających za serce określeń Jezusa jest być może sformułowanie: „przyjaciel grzeszników". Początkowo jednak miano to zostało Mu nadane w ramach krytyki: „Oto żarłok i pijak" – mówili ludzie – „przyjaciel celników i grzeszników" (Łk 7,34), przy czym należy pamiętać, że celnicy cieszyli się w tamtejszym społeczeństwie najgorszą opinią, a ich moralność porównywano do moralności prostytutek. I nie chodziło bynajmniej o to, że Jezus zwyczajnie tolerował takich ludzi, zaledwie dostrzegając ich w tłumie i podkreślając wobec nich swoją wyższość. Przeciwnie – odnosi się wrażenie, że Jezus cenił sobie, a wręcz wolał ich towarzystwo. Nigdy ich nie potępiał, a zamiast tego zachęcał, by czuli się przy Nim swobodnie. Faryzeusze byli tym naprawdę zgorszeni. Pełni dezaprobaty mówili między sobą: „Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi" (Łk 15,2). Zasiadanie z kimś do stołu i wspólne spożywanie posiłków było w tamtych czasach wyrazem najgłębszej zażyłości i jedności. Nic dziwnego, że jadając z grzesznikami, Jezus narażał się tym, którzy – niejednokrotnie w ciężkim trudzie – ściśle przestrzegali surowych zasad moralnych. Jeśli bowiem można ocenić człowieka na podstawie towarzystwa, w jakim się obraca, Jezus był w oczach ludzi nikim innym, jak kumplem najbardziej podejrzanych typów i wyrzutków społecznych. Gdyby podobna sytuacja miała miejsce dziś, z pewnością tak samo myślałaby o Nim większość szanowanych i pobożnych obywateli naszego społeczeństwa.

Pewnego dnia Jezus przyjął zaproszenie na obiad od jednego z takich społecznych wyrzutków. Zaproszeni byli także uczniowie Jezusa, jednak niektórzy z nich mogli z niego nie skorzystać ze względu na swoje wątpliwości. Wykorzystując to, faryzeusze podeszli do apostołów i zapytali: „Czemu On je i pije z celnikami i grzesznikami?" Jezus usłyszał jednak to pytanie i wtrącił się: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem, aby powołać sprawiedliwych, ale grzeszników" (Mk 2,17). Powołać oznacza w tym przypadku zaprosić. I tak, Jezus przyjmuje zaproszenia od grzeszników, ale oni także przyjmują Jego zaproszenie – zaproszenie, by przyjąć miłość i przebaczenie Ojca niebieskiego. Wiadomo, że „dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia" (Łk 15,7) reaguje na to złością, ale nie może być inaczej, skoro Ewangelia skierowana jest przede wszystkim – a właściwie to wyłącznie – do grzeszników.

Słowa Jezusa przytoczone w Mk 2,17 pojawiają się także w dwóch pozostałych Ewangeliach synoptycznych (Mt 9,13; Łk 5,32), przy czym Łukasz umieszcza w tej wypowiedzi pewne dodatkowe wyjaśnienie: „Nie przyszedłem wezwać *do nawrócenia* sprawiedliwych, lecz grzeszników". Łukasz ogólnie odnosi się do nawróce-

nia częściej niż pozostali Ewangeliści (przy czym Jan nie wspomina o tym wcale). Zdarzało się, że z powodu dodatkowego wyjaśnienia w Łk 5,32 zarzucano Łukaszowi niezrozumienie tego, o czym mówił Jezus, jednak zarzuty te nie są tak naprawdę słuszne. Zgodnie z nauką Jezusa, nawrócenie oznacza bowiem przemianę wewnętrzną, nie zaś zmianę zachowania[2], a skoro tak, to postępowanie Jezusa istotnie świadczyło o tym, że chciał wyleczyć przyczynę choroby, a nie jej objawy. Przyczynę natomiast można było w tym wypadku zwalczyć wyłącznie poprzez nawiązywanie relacji z grzesznikami i ukazywanie im bezwarunkowej miłości w konkretnych sytuacjach życiowych.

2,26 Kto był najwyższym kapłanem?

Zgodnie z Ewangelią wg św. Marka, Jezus powiedział, że w czasie, kiedy Dawid jadł w świątyni chleby pokładne, najwyższym kapłanem był Abiatar. Dla kontekstu, w jakim Jezus o tym mówi, imię kapłana nie ma żadnego znaczenia - chodzi bowiem o samo złamanie przez Dawida zakazu spożywania chleba, przeznaczonego wyłącznie dla kapłanów i odniesienie go do sytuacji, w której uczniowie Jezusa łamią zasady szabatu. Niemniej jednak, z 1 Sm 21,1-6 wynika, że Dawid nie otrzymał świętego chleba od Abiatara, ale od Achimeleka. Czy Jezus się pomylił? A skoro tak, to dlaczego biegli w Piśmie faryzeusze nie wyłapali tego błędu?

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, że Abiatar to syn Achimeleka. Postać ta pojawia się po raz pierwszy w 1 Sm 22,20 jako jedyny syn Achimeleka, który uszedł cało z rzezi, jaką urządził Saul wśród kapłanów z Nob za to, że udzielili pomocy Dawidowi. Ocalały Abiatar zostaje przy Dawidzie, by dopiero później - kiedy Dawid zostanie królem - objąć funkcję najwyższego kapłana. Wygląda więc na to, że w Mk 2,26 pomylono po prostu syna z ojcem.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej przekładom tego tekstu. Nie ma żadnego dowodu na to, że zamiana ojca na syna wiąże się z jakimkolwiek błędem w tłumaczeniu. Choć w zachodnim przekładzie Ewangelii imię kapłana zostaje pominięte, to pojawia się ono w każdym innym przekładzie tego tekstu, co jest nieco dziwne, gdyż to właśnie w tekście zachodnim najczęściej pojawiają się dodatkowe wyjaśnienia lub poprawki. Wersja zachodnia nie pokrywa się jednak w tym przypadku z innymi przekładami, dlatego też nie przykłada się do niej zbyt wielkiej wagi, tym bardziej, że najwyraźniej opiera się ona także na innych Ewangeliach synoptycznych - w Mt 12,4 i Łk 6,4 także nie wymienia się bowiem tego kłopotliwego imienia. Wydaje się zatem bardzo prawdopodobne, że z jakiegoś powodu Marek sam wstawił do swojego tekstu imię Abiatara.

Uczeni próbowali rozwiązać ten problem argumentując, że słowa: „za Abiatara, najwyższego kapłana" oznaczają tak naprawdę „zgodnie z fragmentem [z Księgi Samuela] zatytułowanym «Abiatar»", gdyż fragment ten wyjaśnia, w jaki sposób Abiatar dołączył do Dawida (a w czasach Jezusa wersety i rozdziały z Pisma Świętego nie były ponumerowane). Niemniej jednak, jeśli tak właśnie należy te słowa interpretować, to dlaczego Marek nie daje tego do zrozumienia w bardziej czytelny sposób? Mógł przecież umieścić imię Abiatara w wersecie Mk 2,25, tuż po słowach: „Czy nigdy nie czytaliście (...)".

Niektórzy uważają z kolei, że sformułowanie: „za Abiatara, najwyższego kapłana" oznacza: „w czasie, kiedy żył Abiatar, który został później najwyższym kapłanem". Jeśli jednak to było zamierzone znaczenie (gdyby np. ktoś chciał dopuścić taką możliwość, że Jezus zapomniał imię ojca Abiatara lub że uznał, że Jego słuchacze i tak tego imienia nie rozpoznają), to dlaczego Marek nie wyraził tego w bardziej zro-

[2] Jak podkreśla T. W. Manson w: *The Teaching of Jesus*, 2 wyd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), s. 308.

zumiały sposób, pisząc na przykład „za ojca Abiatara, najwyższego kapłana" czy „kiedy Abiatar, najwyższy kapłan, był dzieckiem"? Mało prawdopodobne, aby Marek rzeczywiście chciał coś takiego wyrazić, stosując słowa, które ostatecznie znalazły się w Mk 2,26.

Jakie są w takim razie możliwości interpretacji tego wersetu? Przede wszystkim, jest bardzo mało prawdopodobne, że Ewangelista przemilczał reakcję faryzeuszów na popełniony przez Jezusa błąd. Gdyby bowiem taka pomyłka rzeczywiście miała miejsce, bardziej rozsądne od pominięcia reakcji faryzeuszów wydawałoby się przecież po prostu pominięcie całej tej historii, albo przynajmniej zamiana imienia na właściwe. Marek najwyraźniej nie widział więc w tej historii żadnego problemu, wychodzącego poza jej zasadniczy motyw, czyli obronę uczniów Jezusa przed faryzeuszami, oskarżającymi ich o łamanie zasad szabatu.

Po drugie, skoro Marek nie widział w tej historii żadnego problemu, to stało się tak zapewne z jednej z trzech następujących przyczyn: (1) rzeczywiście napisał początkowo imię Achimeleka, a bardziej swojsko brzmiące imię Abiatara wdarło się do Ewangelii przypadkiem, być może podczas wykonywania jej pierwszych kopii (teksty często czytane były kopistom na głos, możliwe więc, że osoba czytająca pomyliła właściwe imię kapłana z imieniem, które brzmiało dla niej bardziej znajomo), (2) przytoczył tę historię w identycznej formie, w jakiej sam ją poznał i nie zdawał sobie sprawy z tego, że był w niej pewien błąd (w tym przypadku także nie wiemy, czy Jezus rzeczywiście wypowiedział imię Abiatara, czy też imię Achimeleka, które dopiero później, w ustnym przekazie, zastąpione zostało bardziej swojsko brzmiącym imieniem Abiatar) lub (3) nie przyłożył do tego szczegółu zbyt dużej wagi uznając, że nie ma on w tej historii żadnego znaczenia. Niezależnie jednak od tego, czym tak naprawdę kierował się Marek, najwyraźniej nie zdawał sobie sprawy z tego, że istotnie jest w tej historii pewien problem.

Prawdę mówiąc, jest to jeden z problemów Pisma Świętego, dla którego nie znaleziono jak dotąd zadowalającego wyjaśnienia. Nie mamy bowiem oryginalnego rękopisu Ewangelii wg św. Marka, w którym moglibyśmy sprawdzić, jakie imię kapłana początkowo tam figurowało. Nie możemy tym bardziej zapytać Ewangelisty, co dokładnie miał na myśli, pisząc werset 2,26. Nie ma też żadnej kasety z nagraniem nauczania św. Piotra (które to nauczanie, według wielu uczonych, jest głównym źródłem, na jakim opiera się Ewangelia Marka), dzięki której można by było sprawdzić, czy imię kapłana podane przez Marka jest właściwe. Podczas gdy wielu starożytnych historyków wcale nie przejęłoby się tą nieszkodliwą pomyłką, najwyraźniej przejęli się nią Mateusz i Łukasz. Nie możemy zatem z całą pewnością stwierdzić, że nie miała ona żadnego znaczenia dla Marka. Jedyne, co możemy w tej sytuacji zrobić, to wybrać jedną ze wspomnianych w poprzednim akapicie możliwości – na przykład tę, która najbardziej nam odpowiada – lub po prostu przyznać uczciwie, że nie znamy i prawdopodobnie nigdy nie poznamy rozwiązania tego problemu. W tym drugim przypadku przyznajemy jednocześnie, że nigdy nie wiemy wszystkiego do końca – tym bardziej powinniśmy więc pokładać swoją ufność w Bogu, nie zaś w naszej niedoskonałej wiedzy.

2,27-28 Szabat dla człowieka?

W Ewangelii wg św. Marka jest to drugi z dwóch umieszczonych przed wydarzeniami z Cezarei Filipowej fragmentów, w których pojawia się określenie „Syn Człowieczy". Mk 2,27-28 stanowi puentę odpowiedzi udzielonej przez Jezusa faryzeuszom, którzy zganili Jego uczniów za zrywanie kłosów z pól i (zgodnie z Łk 6,1) jedzenie wykruszanych z nich ziaren w czasie szabatu. Choć dziś czynność ta może się nam wydawać zupełnie nienaganna (poza tym, że mogłoby się to nie spodobać właścicielowi pola), to – zgod-

nie z wytycznymi ówczesnych interpretatorów Prawa – zrywanie kłosów traktowane było jako zbieranie plonów, a wykruszanie ziarna jako forma mielenia go, przy czym żadnej z tych czynności nie można było wykonywać podczas szabatu. Krytykując uczniów Jezusa, faryzeusze chcieli też prawdopodobnie wyrazić swoje potępienie dla Jezusa za to, że pozwalał im łamać Prawo w taki sposób.

W odpowiedzi na zarzuty uczonych w Piśmie Jezus przywołał najpierw pewien starotestamentowy precedens: kiedy król Dawid znalazł się w pilnej potrzebie, kapłan świątyni w Nob (miejsce to mogło znajdować się na Górze Scopus – w pobliżu Jerozolimy) zgodził się dać mu oraz jego towarzyszom do zjedzenia święty chleb (tak zwany „chleb pokładny"), choć zgodnie z Prawem tylko kapłani mogli taki chleb spożywać (1 Sm 21,1-6). Nawiązując do tej historii, Jezus chciał prawdopodobnie dać swoim słuchaczom do zrozumienia, że potrzeba człowieka jest ważniejsza niż oficjalne procedury. Warto tu również wspomnieć, że zgodnie z tradycyjnym przekazem (choć nie wspomina o tym Stary Testament), opisany wyżej przypadek z życia Dawida miał miejsce właśnie w dzień szabatu (dzień, w którym – zgodnie z Kpł 24,8-9 – należało usunąć sprzed oblicza Pana stary chleb i przeznaczyć go „dla Aarona i dla jego synów", którzy spożywać go będą „w miejscu poświęconym". Po usunięciu starego chleba należało położyć „przed Panem" świeży chleb pokładny).

Jezus przywołuje następnie jeszcze starszy i ważniejszy precedens – ustanowienie szabatu przez Boga. Spróbujmy się zastanowić, w jakim celu Bóg ustanowił taki dzień. Najlepiej bowiem wypełniamy Prawo wtedy, kiedy realizujemy Boży zamiar kryjący się za danym przepisem. W Rdz 2,2-3 czytamy, że siódmego dnia Bóg „odpoczął" po sześciu dniach swej stwórczej pracy, dlatego „pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym (...)". Hebrajski czasownik przetłumaczony jako „odpoczywać" to *šâbat* – stąd wzięła się właśnie nazwa „szabat", czyli dzień odpoczynku. Jak wiadomo, ani Jezus, ani faryzeusze nie uważali, że Bóg odpoczął siódmego dnia dlatego, że zmęczył się całym tygodniem pracy. Chodziło raczej o to, że odstąpił od swojej pracy, przerwał ją. Dlaczego zatem „pobłogosławił" dzień szabatu i „uczynił go świętym"? Z pewnością nie uczynił tego dla siebie, ale dla dobra swojego stworzenia, które – jak doskonale wiedział – potrzebuje przecież odpoczynku po całym tygodniu pracy. O tym właśnie mówi nam tekst zawarty w Księdze Rodzaju. Wspomniane w Wj 20,8-11 czwarte przykazanie, nakazuje Izraelitom uświęcanie siódmego dnia odpoczynkiem, argumentując to tylko tym, że Bóg także odstąpił od pracy po sześciu dniach tworzenia. W Pwt 5,12-15 sens tego przykazania jest jednak wyjaśniony nieco szerzej i jasno wynika z niego, że szabat dany jest ludziom po to, aby mogli odpocząć po ciężkim tygodniu pracy: „(...) aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty".

Szabat został zatem ustanowiony po to, aby zaspokoić pewną ludzką potrzebę, a najlepiej uświęca się ten dzień wtedy, kiedy potrzeba ta zostaje zaspokojona. Tak samo widział tę kwestię Rabin Simeon ben Menasya, który w rabinicznym komentarzu do Wj 31,14 stwierdza podobnie jak Jezus: „Szabat jest dany wam, a nie wy poddani szabatowi"[3].

W stwierdzeniu Jezusa największą jednak trudność sprawia słowo „zatem", poprzedzające drugą część Jego wypowiedzi: „Syn Człowieczy jest Panem także szabatu". Jak to, że szabat został ustanowiony dla człowieka, ma się do stwierdzenia, zgodnie z którym Syn Człowieczy jest Panem tego dnia? Być może, wypowiedź ta nie sprawiłaby większego problemu komuś, kto słyszał Jezusa wypowiadającego te słowa po raz pierwszy. W języku aramejskim wyraz „człowiek" często zastępowano bowiem idiomem „syn człowieczy". Zdanie wypowiedziane przez Jezusa brzmiałoby wówczas następująco: „sza-

[3] *Mekhilta* (komentarz rabiniczny) do Wj 31,14.

bat został ustanowiony dla syna człowieczego, a nie syn człowieczy dla szabatu. Zatem syn człowieczy jest panem także szabatu". Pytanie, jakie mogłoby się wtedy zrodzić w umysłach słuchaczy, to: „w jakim sensie syn człowieczy może być panem szabatu? Czy oznacza to, że ogół ludzkości ma władzę panowania nad szabatem?" Dla nas także pytanie to pozostaje aktualne, jednak jest jeszcze dodatkowa kwestia, nad którą musimy się zastanowić: dlaczego w pierwszej części tej wypowiedzi Marek użył rzeczownika „człowiek" (dla określenia istoty lub całej rasy ludzkiej), a w drugiej - określenia „syn człowieczy"? Z pewnością chciał dać nam przez to do zrozumienia, że chodzi o coś więcej niż człowieka w znaczeniu ogólnym. Czym dokładnie jest owo „więcej"? Jezusowi chodziło prawdopodobnie o to, że ten, kto jest Panem szabatu - ten, kto ma władzę interpretowania zasad szabatu zgodnie z leżącym u ich podstaw boskim zamiarem, jest przedstawicielem wszystkich ludzi, przy czym rola ta należy aktualnie do Niego. Skoro szabat został ustanowiony dla człowieka, to Jezus, którego Bóg wyznaczył na osobę reprezentującą przed Nim całą ludzkość, ma prawo rozporządzać szabatem według własnego uznania.

Zobacz również komentarz do Wj 20,8-11.

3,28-29 Niewybaczalny grzech?

Motyw człowieka winnego grzechu niewybaczalnego występuje w literaturze dość często. U Bunyana przykładem takiej osoby jest człowiek w żelaznej klatce. Z kolei George Borrow w swoim dziele zatytułowanym *Lavengro* stworzył postać walijskiego kaznodziei, Petera Williamsa, który rozdziera nocną ciszę swym rozpaczliwym okrzykiem: „Pechod Ysprydd Glan! O Pechod Ysprydd Glan!" („O, grzech przeciwko Duchowi Świętemu!") po tym, jak - zgodnie z tym, co mu wmówiono - dopuścił się takiego właśnie grzechu. Jest także jeszcze inna postać - pan Paget z książki Edmunda Gosse'a *Ojciec i Syn*, który

> porzucił nadzieję zbawienia swej duszy, będąc przekonany, iż popełnił Grzech przeciwko Duchowi Świętemu. (...) Pan Paget z wielkim upodobaniem, zarówno na osobności, jak i publicznie, opowiadał o swym przerażającym stanie ducha, a zbliżając się w swojej opowieści do chwili popełnienia owego Niewybaczalnego Grzechu, ściszał głos z tym trwożnym przejęciem, jakie czasem cechuje ludzi cierpiących na bardzo rzadką chorobę (...). Każdy, rzecz jasna, chciał wiedzieć, jakiej to dokładnie natury grzech przeciwko Duchowi Świętemu odebrał panu Pagetowi ostatni promyk nadziei żywota wiecznego. Tu i ówdzie szemrano, że nawet mój Ojciec nie jest do końca świadom istoty tego grzechu[4].

Oczywiście, że nie - ponieważ „grzech" ten istniał tak naprawdę tylko w wyobraźni pana Pageta.

W życiu niewiele jest równie przykrych zaburzeń, wymagających pomocy doradców duchowych, co depresja ludzi przekonanych, że popełnili niewybaczalny grzech. Choć słyszą oni ewangeliczne zapewnienie o odpuszczeniu grzechów i wiedzą, że „krew Jezusa (...) oczyszcza nas z wszelkiego grzechu" (1 J 1,7), ich odpowiedź zawsze jest taka sama: istnieje jeden grzech, który stanowi wyjątek od tej zasady i to właśnie tego grzechu się dopuścili. Dla takiego grzechu natomiast - w przeciwieństwie do wszystkich innych - nie ma przebaczenia. Czyż nie powiedział tak sam Pan? Do takich osób nie dociera nawet to, iż sam fakt, że tak bardzo zamartwiają się popełnieniem grzechu śmiertelnego, świadczy o tym, że tak naprawdę nie są go winni.

---

[4] E. Gosse, *Father and Son* (London: W. Heineman, 1928), s. 265-267.

Co zatem miał na myśli Jezus, wypowiadając te słowa? Wypowiedź ta zachowała się w dwóch formach. Łukasz wymienia ją jako jedno ze stwierdzeń dotyczących Syna Człowieczego i Ducha Świętego (Łk 12,10), natomiast Marek umieszcza ją w kontekście pewnych wydarzeń. (Obydwie wersje - Marka i Łukasza - połączone zostały w jedno w Mt 12,31-32).

Zgodnie z Ewangelią wg św. Marka, uczeni w Piśmie i znawcy prawa żydowskiego przybywają z Jerozolimy do Galilei, by ocenić dzieła, których, jak słyszeli, dokonywał tam Chrystus, a zwłaszcza przyjrzeć się jego egzorcyzmom, czyli wypędzaniu demonów z ludzi opętanych. (Sformułowania użyte w takich opisach świadczą o tym, że zjawisko opętania traktowane było wówczas bardzo dosłownie, nawet jeśli dzisiaj patrzy się już na nie inaczej). Uczeni w Piśmie dochodzą do zadziwiającego wniosku: „Ma Belzebuba i przez władcę złych duchów wyrzuca złe duchy" (Mk 3,22). (Imieniem Belzebub określano kiedyś starożytne bóstwo kananejskie: „pan na wysokościach", jednak w czasach Jezusa Żydzi używali go w odniesieniu do władcy otchłani, siedziby demonów). Dowiedziawszy się o tych zarzutach, Jezus obnażył niedorzeczność przypuszczeń, jakoby moc szatana można było pokonać z pomocą samego szatana. Następnie oskarżył tych, którzy wysunęli tak niedorzeczny wniosek, o bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu. Dlaczego? Ponieważ rozmyślnie przypisali dzieło Ducha Świętego demonom.

Wynika z tego, że każdy grzech i każde bluźnierstwo może zostać odpuszczone - jeśli oczywiście grzesznik będzie go żałował. Jak ma się jednak sprawa z bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu? Czy za taki grzech można żałować? Czy naprawdę nie ma przebaczenia dla człowieka, który szczerze żałuje popełnienia tego grzechu?

Odpowiedź wydaje się następująca: sama istota tego grzechu polega na tym, że człowiek nie chce go żałować, ponieważ ci, którzy się go dopuszczają i trwają w nim, nie wiedzą, że grzeszą. Marek wyjaśnia, dlaczego Jezus oskarżył uczonych w Piśmie o bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu: „Mówili bowiem: Ma ducha nieczystego" (Mk 3,30). Jezus głosił tymczasem nadejście królestwa Bożego, a pomoc, jakiej udzielał znękanym i opętanym przez demony śmiertelnikom, była znakiem obecności i działania Boga w Jego posłudze. „A jeśli Ja *palcem Bożym* wyrzucam złe duchy", mówił Jezus, „to istotnie przyszło już do was królestwo Boże" (Łk 11,20; w Mt 12,28, gdzie także pojawia się ta wypowiedź, określenie „palec Boży" zostało zastąpione słowami „Duch Boży"). Skoro - widząc ulgę, jaką Jezus przynosił ludzkim ciałom i duszom - faryzeusze utrzymywali, że czyni to z pomocą największego wroga ludzkości - księcia demonów, to ich oczy było tak mocno zamknięte na światło, że blask jawił im się jako ciemność, dobro zaś - jako zło. Światło dostępne jest dla każdego, kto go pragnie, ale jaka jest nadzieja oświecenia dla tych, którzy je zwyczajnie odrzucają?

Czy Paweł grzeszył przeciwko Duchowi Świętemu w czasach, gdy prześladował chrześcijan, a nawet (zgodnie z Dz 26,11) przymuszał ich „karami do bluźnierstwa"? Nie, ponieważ (jak czytamy w 1 Tm 1,13) działał wówczas „z nieświadomością, w niewierze", dlatego dostąpił Bożego miłosierdzia. Gdyby jednak w drodze do Damaszku, ujrzawszy światłość i usłyszawszy wezwanie zmartwychwstałego Pana, zamknął swoje oczy i uszy oraz trwał w prześladowaniu wierzących, to byłoby trwanie w „wiecznym grzechu". Wtedy jednak sam nie wiedziałby, że grzeszy i nie szukałby przebaczenia - trwałby bowiem nadal w przekonaniu, że wykonuje dzieło Boże, a jego sumienie pozostałoby równie spokojne jak wcześniej.

Jak już wspomnieliśmy, Łukasz umieszcza swoją wersję wypowiedzi na temat niewybaczalnego grzechu w innym kontekście. Oskarżenie o to, że Jezus wyrzuca demony z pomocą Belzebuba, pojawia się u niego w Łk 11,14-26, gdzie nie ma jednak nic na temat grzechu przeciwko

Duchowi. O grzechu tym czytamy natomiast w Łk 12,10, tuż po słowach: „A powiadam wam: Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych; a kto się Mnie wyprze wobec ludzi, tego wyprę się i Ja wobec aniołów Bożych" (Łk 12,8-9). (Druga część tej wypowiedzi stanowi analogię do wersetu Mk 8,38, umieszczonego wkrótce po wyznaniu Piotra, jakie miało miejsce w okolicach Cezarei Filipowej.) Następnie, po wypowiedzi dotyczącej grzechu przeciwko Duchowi, Łukasz cytuje następujące zapewnienie Jezusa: „Kiedy was ciągać będą do synagog, urzędów i władz, nie martwcie się, w jaki sposób albo czy macie się bronić lub co mówić, bo Duch Święty nauczy was w tej właśnie godzinie, co należy powiedzieć" (Łk 12,11-12). Cytat ten ma swój odpowiednik u Marka w rozdziale stanowiącym zapis słów Jezusa wypowiedzianych na Górze Oliwnej (Mk 13,11). Łukasz ponownie nawiązuje do tej wypowiedzi w dalszej części swojej Ewangelii, gdzie czytamy tym razem, że to nie Duch Święty, ale Jezus da swoim uczniom „wymowę i mądrość", by mogli dobrze odpowiadać swym prześladowcom (Łk 21,15). Mateusz umieszcza z kolei podobne słowa w opisie posłania dwunastu Apostołów: „(...) W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca Waszego będzie mówił przez was" (Mt 10,19-20).

Łukasz umieszcza zatem słowa o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu pomiędzy stwierdzeniem o boskiej funkcji Ducha jako adwokata tych, którzy wyznają Syna Człowieczego (czyli Jezusa) a zapewnieniem o mocy Ducha, dzięki której postawieni przed ziemskim trybunałem uczniowie Jezusa będą w stanie wypowiedzieć właściwe słowa we właściwym czasie. W takim kontekście, kwestia bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu nabiera nieco innego wymiaru niż w Ewangelii Marka. Łukasz wskazuje bowiem na to, że bluźnierstwo przeciwko Duchowi polega głównie na odrzuceniu Jego nadprzyrodzonej pomocy, niezbędnej do wytrwania przy Jezusie i oparcia się pokusie zdradzenia wiary. Bluźnierstwo przeciwko Duchowi jest w tym kontekście równoznaczne z apostazją –rozmyślnym i stanowczym wyparciem się Jezusa jako Pana. Nie jest to jedyny fragment w Nowym Testamencie, który przestrzega przed niewybaczalnym złem, jakie wiąże się z taką decyzją. Mówi o tym także Hbr 6,4-6, gdzie czytamy, że apostatów odrzucających jedyną drogę zbawienia, nie sposób przywieść ponownie ku nawróceniu.

Łukasz jednakże łączy przestrogę dotyczącą niewybaczalnego grzechu bluźnierstwa przeciwko Duchowi z zapewnieniem Jezusa, że dla tego, kto będzie mówił przeciwko Synowi Człowieczemu, istnieje możliwość przebaczenia. Należy w tym miejscu wyjaśnić dwie zasadnicze kwestie.

Po pierwsze, w języku aramejskim, którym posługiwał się Jezus, wyrażenie „syn człowieczy" oznaczało zwykle po prostu człowieka i tylko kontekst mógł wskazać słuchaczom momenty, w których Jezus zamierzał nadać temu określeniu szczególne znaczenie wyrażone w przekładach sformułowaniem: „Syn Człowieczy". Co więcej, aramejski rodzajnik określony stawiany przed rzeczownikiem „człowiek" mógł wskazywać na to, że słowo to nie odnosiło się do konkretnej osoby, ale do całej ludzkości. Jedna z możliwości interpretacji słów Jezusa zawartych w Ewangelii Łukasza brzmi zatem następująco: „Mówienie przeciwko człowiekowi może być odpuszczone, ale przeciwko Duchowi – nie".

Po drugie, jeśli to właśnie Jezus miał na myśli, wówczas samego siebie uznał za człowieka, jeśli nie za przedstawiciela całej ludzkości. W rozumieniu Łukasza, słowa te odnoszą się w szczególności do Jezusa, inaczej napisałby przecież: „każdemu, kto powie jakieś słowo przeciwko człowiekowi", a nie (jak czytamy) „każdemu, kto powie jakieś słowo przeciwko Synowi Człowieczemu". Dlaczego w takim razie bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu jest znacznie poważniejszym wykroczeniem niż obraza Syna Człowieczego? Być może, ze względu na ogromną skromność Jezusa, przez którą trudno

było ludziom rozpoznać w Nim tego, kim tak naprawdę był. Już w samym sformułowaniu „Syn Człowieczy" nie było przecież nic wzniosłego. Wiele osób rzeczywiście pogardzało tym pokornym i uniżonym Synem Człowieczym, który w czasie swej ziemskiej posługi nieustannie narażał się na odrzucenie i prześladowanie. Niemniej jednak ci, którzy mimo wszystko Mu uwierzyli, otrzymali zapewnienie, że w obliczu pokusy wyparcia się Go, Duch Święty przyjdzie im z pomocą. Gdyby postanowili odrzucić tę pomoc, wtedy znaleźliby się rzeczywiście w dramatycznym położeniu.

Pod wpływem strachu Piotr zaparł się Syna Człowieczego, lecz otrzymał przebaczenie. Jego usta na krótką chwilę stały się ustami zdrajcy, ale serce nie zaparło się wiary. Żal i skrucha apostoła otworzyły go na uzdrawiającą łaskę Ducha, a przebaczenie dało mu siłę, by umacniać w wierze innych (Łk 22,31-32). Dlaczego zatem, można zapytać, nie umocnił Ananiasza i Safiry, kiedy przyszli do niego z częścią dochodu ze sprzedaży swojego mienia, udając, że to cała suma? Być może dlatego, że - jak sam powiedział - poddali się szatańskiej namowie, aby skłamać Duchowi Świętemu i „wystawiać na próbę Ducha Pańskiego" (Dz 5,3.9). Dlatego właśnie, zdaniem Piotra, dopuścili się grzechu z nieodwracalnymi konsekwencjami. To, w jaki sposób widziałby ich grzech Jezus, jest natomiast zupełnie inną kwestią.

Podsumowując - w kontekście Ewangelii wg św. Marka grzech przeciwko Duchowi Świętemu polega na celowym zamknięciu oczu na światłość i upartym nazywaniu dobra złem, a w Ewangelii Łukasza (czyli ostatecznie w zbiorze wypowiedzi Jezusa znanym powszechnie jako źródło Q) - na definitywnym wyparciu się wiary. Prawdopodobnie, są to w rzeczywistości dwa aspekty tego samego problemu, opisanego być może także przez Platona jako kłamstwo popełniane w duszy[5].

Zobacz również komentarz do Hbr 6,4-6; 10,26; 1 J 5,16-17.

4,11-12 Dlaczego w przypowieściach?

W Ewangelii wg św. Marka słowa te pojawiają się pomiędzy przypowieścią o siewcy a jej wyjaśnieniem, przy czym wszystkie te fragmenty - przypowieść, wyjaśnienie przypowieści i cytat zawarty w Mk 4,11-12 przypisuje się samemu Jezusowi. Z cytatu tego wynika, że Jezus posługuje się przypowieściami po to, aby Jego słuchacze (ci, którzy nie są Jego wyznawcami) słuchali, ale nie mogli Go zrozumieć, w co jednak trudno uwierzyć.

Mateusz zmienia nieco sens tej wypowiedzi, stosując w niej słowa „dlatego, (...) że" zamiast spójnika „aby". W jego Ewangelii zdanie to brzmi więc następująco: „Dlatego mówię do nich w przypowieściach, że otwartymi oczami nie widzą i otwartymi uszami nie słyszą ani nie rozumieją" (Mt 13,13). Mateusz sugeruje tym samym, że Jezus mówi do ludzi w przypowieściach, gdyż - wiedząc, jak mało osób rozumie tak naprawdę Jego naukę - chce przekazać im swoje przesłanie w sposób bardziej czytelny. W tym sensie, wypowiedź ta staje się mniej skomplikowana, a jej znaczenie zamyka się w tym, że „prawda zawarta w przypowieści wchodzi do nas niskimi drzwiami"[6].

U Łukasza z kolei (Łk 8,10) cytat ten skonstruowany jest podobnie jak u Marka, z niewielkimi zmianami.

Jak zatem zinterpretować wersję Marka? Niektórzy sugerują, że wypowiedź ta jest w całości dziełem Ewangelisty. Zgodnie z tą teorią, przypowieść rzeczywiście opowiedziana została przez Jezusa, jej wyjaśnienie pochodzi ze źródeł, jakimi posługiwali się członkowie pierwszych wspólnot kościelnych, a cytat zawarty w Ewangelii Marka jest jego własną konstrukcją i wyraża jego osobistą opinię (lub opinię szkoły myślowej, jaką reprezentował) na temat przyczyny, dla której Jezus mówił w przypowieściach. Czy jednak

[5] Platon, *Państwo (Politeia)*, 2.382 a-b.

[6] Tennyson, *In Memoriam*, xxvi.

można z całą pewnością stwierdzić, że autorem tych słów nie jest sam Jezus?

Nie ulega wątpliwości, że wypowiedź ta opiera się na tekście zawartym w Starym Testamencie w Iz 6,9-10. Czytamy tam, że po tym, jak Bóg powołał Izajasza „w roku śmierci króla Ozjasza", prorok ma w świątyni widzenie, podczas którego słyszy następujące słowa:

> I rzekł [mi]: „Idź i mów do tego ludu: Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania! Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony".

Czy Bóg chce przez to powiedzieć, że Izajasz powinien namawiać ludzi, aby nie zwracali uwagi na jego proroctwa? Czy prorok ma utrudniać ludziom zrozumienie przesłania, które głosi, tak aby nie nawrócili się i nie uniknęli grożącej im zagłady? Oczywiście, że nie i jeśli czytelnik odnosi początkowo inne wrażenie, to tylko ze względu na typowo hebrajską tendencję do opisywania konsekwencji w sposób, w jaki zwykle opisuje się cel. I tak, Izajasz zgadza się być Bożym posłańcem, a Bóg bierze go za słowo, ale mówi mu: „Idź głosić moje przesłanie, ale nie oczekuj, że ludzie będą ciebie słuchać. Odrzucając to, co mówisz, będą tak zatwardziali, że w pewnym momencie nie będą już w stanie tego przyjąć". Tak też się stało – Izajasz tego właśnie doświadczał przez następne czterdzieści lat. Doświadczenie Izajasza stało się także później udziałem Jezusa – mimo całego entuzjazmu, z jakim spotykał się we wczesnej fazie swojej działalności, nie uniknął późniejszych porażek i to w miejscach, w których dokonały się Jego największe dzieła. A zatem, słowa z Iz 6,9-10 równie dobrze mogłyby dotyczyć posługi Jezusa (a konkretnie jej skutku). Dlatego też, na pewno był to bardzo popularny wśród pierwszych chrześcijan fragment, ilustrujący fakt odrzucenia Ewangelii przez Żydów. Oprócz nawiązań do niego w kontekście przypowieści o siewcy, przytoczonej we wszystkich Ewangeliach synoptycznych, słowa te wspomniane są jeszcze w J 12,40 – pod koniec działalności Jezusa w Jerozolimie oraz w Dz 28,26-27, gdzie czytamy o spotkaniu Pawła z żydowskimi przywódcami w Rzymie, a ich echo pojawia się również w Rz 11,8. Dramatyczne słowa ze Starego Testamentu odnoszą się zatem także do posługi samego Jezusa. „Podobnie jak w Księdze Izajasza, tak samo tutaj, należy interpretować je jako mocny – a wręcz wyolbrzymiony, typowo wschodni sposób wyrażenia ubolewania nad tym, że serca wielu pozostaną zatwardziałe"[7].

Ostatnie słowa przytoczonego wyżej cytatu z Księgi Izajasza brzmią: „by (...) nie był uzdrowiony". Podobnie jest w tekście hebrajskim i w wersji greckiej (Septuaginta). W analogicznym miejscu wersetu Mk 4,12[8] użyto natomiast określenia: „żeby (...) nie było im odpuszczone". Można by to uznać za zwykłą parafrazę Ewangelisty, gdyby nie to, że dokładnie tego samego sformułowania użyto w aramejskim przekładzie (targum) ksiąg prorockich. Przekład tych ksiąg sporządzono z pewnością dużo później niż Ewangelię Marka, jednak za targum pisanym stoją lata przekazu ustnego – aramejska wersja nauk hebrajskich początkowo głoszona była przecież w synagogach ustnie. Możliwe więc, że sformułowania o „odpuszczeniu" nie zawdzięczamy Markowi, ale samemu Jezusowi, który – posługując się językiem aramejskim – mógł przecież zacytować aramejską wersję fragmentu z Księgi Izajasza.

Uwzględniwszy ten fakt, T. W. Manson wysnuł kolejny wniosek[9]. Jeśli Jezus rzeczywiście

---

[7] C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, 3 wyd. (San Francisco: Harper & Row, 1981), s. 117.

[8] W oryginale greckim występuje tam greckie słowo „afethe", tłumaczone zasadniczo jako „odpuszczone" (przyp. red.).

[9] T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 2 wyd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), s. 75-80.

miał na myśli aramejską wersję tekstu, to należy także wziąć pod uwagę, iż w tym języku tak samo brzmią wyrazy „aby" i „którzy", a słowo „żeby nie" ma formę identyczną jak „być może". Wypowiedź Jezusa mogła zatem brzmieć następująco: „Dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach, (a zwłaszcza dla tych) którzy patrzą, a nie widzą, którzy słuchają, a nie rozumieją; być może znów się nawrócą i zostanie im odpuszczone".

Tak sformułowana wypowiedź nie niesie już ze sobą żadnej trudności interpretacyjnej - wynika z niej bowiem, że Jezus odsłaniał „tajemnicę" królestwa Bożego swoim uczniom w sposób bardziej bezpośredni, a do pozostałych mówił w przypowieściach w nadziei, że może tą drogą zrozumieją ogólny sens Jego przesłania, nawrócą się i uzyskają odpuszczenie grzechów. Jeśli jednak o to właśnie Jezusowi chodziło, to oznaczałoby, że Marek (lub źródło, na jakim się opierał) najwyraźniej nie do końca Go zrozumiał i niepotrzebnie tę wypowiedź skomplikował.

Mając na uwadze to, że Jezus i Jemu współcześni opisywali czasem skutek tak, jak gdyby był on celem, wypowiedź ta wciąż pozostaje trudna do zinterpretowania, jednak poziom tej trudności nie jest już tak wysoki. Być może pomocny okaże się tu także fakt, że zarówno w języku hebrajskim, jak i w aramejskim, słowo oznaczające „przypowieść" może równocześnie oznaczać „zagadkę".

Jezus głosił królestwo Boże i ujawniał dalekosiężne konsekwencje związane z jego nadejściem. Była to „tajemnica", gdyż w takiej formie nikt jeszcze tego wcześniej nie ujawniał - dopiero Jezus robił to w swojej posłudze. Ci z Jego słuchaczy, którzy mieli umysły otwarte na naukę Jezusa, rozumieli Jego przesłanie i wiedzieli, o czym traktują przypowieści. Byli też jednak słuchacze, których umysły były zamknięte. Ludzie ci - choć początkowo uważali Jezusa za nauczyciela i przywódcę, na którego czekali - wkrótce zmieniali zdanie na Jego temat. Jego przypowieści, jasne i zrozumiałe dla tych, co uważnie patrzyli i słuchali, stały się dla nich zagadkami. Osoby te nie mogły zatem przyjąć przesłania Jezusa ani czerpać płynących zeń korzyści. Przeciwnie - im więcej wśród nich mówił i działał, tym słabiej na to reagowali. Niestety, stanowili oni większość. Tylko nieliczni bowiem zrozumieli tak naprawdę Dobrą Nowinę o królestwie niebieskim i choć była ich garstka - i tak warto było ją głosić.

Jeśli tak właśnie zinterpretujemy słowa zapisane w Mk 4,11-12, to ich umiejscowienie - tuż po przypowieści o siewcy - wydaje się być uzasadnione. Siewca rzucił sporą garść ziaren, ale tylko jedna czwarta z tego spadła na odpowiednie podłoże i wydała plon. Reszta upadła na ubitą drogę, skalisty grunt lub pomiędzy ciernie. Wspaniały plon, jaki wydały ziarna zasiane w dobrej, żyznej ziemi, wynagrodził jednak siewcy trud pracy - widział dzięki temu, że nie siał na próżno. Korzyść płynąca z tych, „którzy słuchają słowa, przyjmują je i wydają owoc" wielokrotnie przewyższa bowiem stratę spowodowaną przez tych, którzy się od słowa odwracają.

Zobacz również komentarz do Wj 9,12; Iz 63,17.

4,31 Jak małe jest ziarnko gorczycy?

Zobacz komentarz do Mt 13,32.

5,1-20 Jeden opętany czy dwóch?

Zobacz komentarz do Mt 8,28-34.

5,11-13 Dlaczego Jezus tak brutalnie potraktował świnie?

Zobacz komentarz do Mt 8,31-32.

5,34 Jak wielka musi być nasza wiara?

Werset ten (przytoczony także w Mt 9,22 i Łk 8,48) wieńczy opis uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok. Zgodnie z przesłaniem tych słów, kobieta zawdzięcza cud uzdrowienia swojej wierze. Podobne stwierdzenie pojawia się w opisach cudów przytoczonych w Mk 10,52; Łk 17,19; Łk 18,42 oraz w historii o odpuszczeniu grzechów opisanej w Łk 7,50. Czy oznacza to, że nasze modlitwy zostają wysłuchane tylko wówczas, jeśli mamy wystarczająco dużo wiary?

Kwestia wiary pojawia się w większości ewangelicznych historii o uzdrowieniach. W wyżej wspomnianych przypadkach chodzi o wiarę osoby uzdrawianej, jednak historie tego typu stanowią zaledwie jedną trzecią wszystkich opowieści o uzdrowieniach pojawiających się w Ewangeliach. W pozostałych przypadkach, wiarą wykazują się bowiem inne osoby, niekoniecznie te, które potrzebują uzdrowienia. I tak, w Mk 2,5 wiarę mają ludzie przynoszący chorego do Jezusa. W Mk 6,6 (i Mt 13,58) powodem tego, że Jezus uzdrowił zaledwie garstkę chorych w Nazarecie jest ogólna atmosfera niedowiarstwa, czyli braku wiary. W Mk 9,23-24 Jezusowi udaje się zaradzić niedowiarstwu i wzbudzić wiarę w ojcu opętanego chłopca. Niemniej jednak, w wielu przypadkach uzdrowień Jezus wydaje się być jedyną osobą obdarzoną wiarą - np. podczas wskrzeszenia młodzieńca z Nain (Łk 7,11-16), kiedy to próżno było szukać wiary w kimkolwiek innym poza Jezusem, podobnie jak w historii opisanej w J 11. Jakie wnioski możemy wysnuć na podstawie tych wszystkich danych?

Po pierwsze, choć Jezus mówi czasem o „wielkiej wierze" (jak w przypadku setnika, którego syn został uzdrowiony) i o „małej wierze" (jaką mieli uczniowie Jezusa w Ewangelii Marka), to najważniejsza jest tak naprawdę nie intensywność wiary, ale jej obecność. Jak czytamy w Mk 11,23-24:

> Zaprawdę, powiadam wam: Kto powie tej górze: „Podnieś się i rzuć się w morze", a nie wątpi w duszy, lecz wierzy, że spełni się to, co mówi, tak mu się stanie. Dlatego powiadam wam: Wszystko, o co w modlitwie prosicie, stanie się wam, tylko wierzcie, że otrzymacie.

Niemniej jednak, w analogicznej wypowiedzi przytoczonej w Łk 17,6, czytamy co następuje:

> Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy, powiedzielibyście tej morwie: „Wyrwij się z korzeniem i przesadź się w morze!", a byłaby wam posłuszna (porównaj z Mt 17,20).

Innymi słowy - najważniejsze w modlitwie nie jest to, jak wielką mamy wiarę, ale to, że w ogóle ją mamy.

W Piśmie Świętym prawda ta objawia się w kilku różnych sytuacjach. Po pierwsze, mamy do czynienia z wiarą, która prowadzi do zbawienia. Należy pamiętać, że użyte w Nowym Testamencie greckie określenie wiary (*pistis*) lub wierzenia (*pisteuō*) oznaczało pierwotnie zaufanie lub oddanie się jakiejś osobie. Możliwe, że kobieta, o której mowa w Łk 7,50 miała na temat Jezusa niewłaściwe wyobrażenia - z pewnością nie wyróżniała się bowiem zaawansowaną wiedzą teologiczną. Niemniej jednak, niezależnie od tego, co o Jezusie myślała, coś popchnęło ją ku temu, aby okazać Mu zaufanie i oddanie. Właśnie ta wiara - choć dość ograniczona z teologicznego punktu widzenia - „ocaliła ją" od upadku (słowo przełożone jako „uzdrowić" tłumaczone jest również często jako „ocalić, zbawić"). Kobieta ta nie wiedziała tak naprawdę, czego potrzebuje, ale przecież - jak dowodzą wszystkie tego typu historie opisane w Nowym Testamencie - ważne jest nie to, na ile rozumiemy Jezusa, ale to, jak mocno Mu ufamy. Na przykład - nie wiemy, jak dobrze znał Jezusa strażnik więzienia z Filippi, o którym wspomina rozdział 16 Dzie-

jów Apostolskich. Być może to właśnie tamtej nocy usłyszał o Nim po raz pierwszy. A jednak jego gotowość, by zaufać Jezusowi, wystarczyła mu do uzyskania zbawienia. Wiara zbawiająca jest zatem oddaniem się Jezusowi bez względu na rozumienie tego, w jaki sposób On nas zbawi czy bez względu nawet na samą świadomość tego, że nas zbawi. Niektórzy mogliby przecież uznać Jezusa za Bożego Króla (wyznając - jak pisze św. Paweł w Rz 10,9-10, że „Jezus jest Panem"), a mimo to myśleć, że pójdą do piekła. Ich wiara w Jezusa (oddanie się Mu, pokładanie w Nim ufności) gwarantowała im jednak zbawienie, choć sami nie byli świadomi tego, że Bóg nie posłałby do piekła kogoś, kto się nawrócił i wszedł na Jego drogę[10]. Doskonale wpasowują się w ten kontekst słowa zawarte w Mt 5,13, bo przecież albo mamy jakiś „smak" (sól wiary), albo nie. Nawet minimalna wiara prowadzi do zbawienia, podczas gdy jej brak powoduje klęskę. Również z Mk 9,42-49 wynika, że najważniejsza jest nie wielkość wiary, ale czy w ogóle człowiek będzie ją miał (greckie znaczenie zwrotu „powód do grzechu" to „porzucenie wiary"). A zatem, lepiej się okaleczyć niż porzucić wiarę, albo zginąć marną śmiercią niż pozbawić wiary drugiego człowieka. I ponownie nie chodzi tu o teologiczne przekonania dotyczące osoby Jezusa, ale o to, czy w ogóle pragniemy Mu zaufać. Najważniejsze, by uznać Jezusa za Pana, niezależnie od tego, jak i czy w ogóle to rozumiemy. Zbawienie jest więc pochodną wiary i w przypadku każdego człowieka zbawionego, ma on w sobie tę zbawczą wiarę wielkości ziarnka gorczycy.

W Nowym Testamencie często pojawia się także motyw wiary przynoszącej uzdrowienie. Jak już zauważyliśmy, chore osoby wykazują się wiarą tylko w jednej trzeciej przypadków opisanych w Ewangeliach. W końcu choroba często tłumi wiarę człowieka a także jakąkolwiek ochotę do życia. Łaska uzdrawiania, o jakiej jest mowa w 1 Kor 12,9, często jest zatem udzielana choremu przez kogoś innego. W Jk 5,14-15 czytamy, że wiara chorego może być mała lub że może on nawet nie mieć jej wcale. Nie wiadomo bowiem, czy chora osoba wzywa starszych kościoła dlatego, że tli się w niej jeszcze jakaś iskierka wiary, czy też dla spełnienia przed śmiercią formalności nakazanych przez Kościół. Niezależnie jednak od tego, czym kieruje się chory, ważne, że starsi modlą się nad nim „modlitwą pełną wiary", dzięki której nastąpi uzdrowienie. Jeśli bowiem ktoś nie wierzy, że Bóg pragnie uzdrowić chorego - modli się bezskutecznie, ale jeśli ktoś ma wiarę - chociażby tak małą jak ziarnko gorczycy - to dzięki jego modlitwie cud uzdrowienia zwykle się dokonuje[11].

Podobny punkt widzenia prezentuje Mk 11,23-24 i Łk 17,6. W obydwu tych przypadkach mowa jest bowiem o cudzie, który jest jednocześnie darem Boga. I znów - nie liczy się tu intensywność wiary, ale jej obecność. Czy nasze serce mówi nam, że Bóg odpowie na naszą modlitwę, czy też tak naprawdę wcale się tego nie spodziewamy? Chodzi o tę iskierkę wiary, jaką cechują

[10] Św. Paweł miał do czynienia z wieloma osobami, które uznały Jezusa za Pana, zaufały Mu i do końca życia pozostały Jego wiernymi sługami, a mimo to, przekonane były o tym, że mają na swoim sumieniu coś, co nie zostanie im nigdy odpuszczone. Ludzie ci żyli w niepotrzebnym poczuciu winy, jednak fakt, że rozumowali niesłusznie, w żadnym wypadku nie oznaczał, iż Bóg ich odrzucił. Przeciwnie - ich grzechy były tak naprawdę odpuszczone i osoby te byłyby o wiele szczęśliwsze, gdyby ktoś wyprowadził je z błędu, w jakim trwały.

[11] Ken Blue w książce *Authority to Heal* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987) zauważa, że ci, których modlitwa o uzdrowienie jest skuteczna, wykazują się zawsze następującymi cechami: (1) przekonaniem, że Bóg chce chorego uzdrowić (wiara); (2) współczuciem dla chorego (cecha charakterystyczna także dla Jezusa) i (3) gotowością do podjęcia ryzyka (wiara musi wcielić się w czyn - modlitwa o uzdrowienie musi zostać wypowiedziana).

się osoby modlące się i widzące, że Bóg odpowiada cudami.

I wreszcie – wiara ukazana jest w Piśmie Świętym jako Boża łaska. Mówi o tym wspomniany już werset z 1 Kor 12,9, ale też Jezus, który niejednokrotnie wspomina o łasce wiary, dawanej ludziom przez Boga (np. w J 6,64-65). Ponadto, niezależnie od tego, czy mamy na myśli łaskę uzdrawiania, o jakiej pisze Paweł, czy też modlitwę pełną wiary opisaną przez Jakuba (która na pewno zostanie wysłuchana ze względu na wiarę starszych kościoła), nie ulega wątpliwości, że jej źródłem jest Bóg. Wiara nie jest zatem naszą zasługą – jest to łaska od Boga, a naszym jedynym zadaniem jest właściwie odpowiedzieć na nią w swoim sercu.

Nie powinniśmy się więc martwić o to, czy nasza wiara jest wystarczająco wielka. Jako chrześcijanie powołani jesteśmy do tego, aby ufać Bogu i modlić się do Niego z taką wiarą, jaką mamy. Jeśli jej nam brakuje, powinniśmy uczciwie się do tego przyznać i wołać do Boga: „Zaradź memu niedowiarstwu!" Jeśli będziemy próbować wzbudzać w sobie wiarę własnymi siłami, nie otrzymamy prawdziwej wiary, lecz zaledwie błędne przekonanie o niej lub jej emocjonalne złudzenie. Jeżeli natomiast będziemy spędzać czas w obecności i bliskości Boga (tak jak to czynił Jezus), to rozpali się w naszym sercu iskra wiary, która – choćby była tak mała, że aż niezauważalna – pozwoli nam Mu zaufać i widzieć, że Bóg już obdarza nas tą łaską wiary, pochodzącą od Niego.

Zobacz również komentarz do Mk 11,23; Jk 5,14-15.

5,39 Nie umarła, ale śpi?

Stwierdzenie, zgodnie z którym dwunastoletnia córka Jaira „nie umarła, ale śpi", przytoczone jest we wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych (zob. Mt 9,24; Łk 8,52). Co Jezus miał na myśli, wypowiadając te słowa? Nie ulega przecież wątpliwości, że dziewczynka zmarła. Kiedy – na desperacką prośbę ojca, który błagał Go o przyjście i uzdrowienie dziecka – Jezus zbliżał się do domu dziewczynki, wyszedł Mu naprzeciw posłaniec z wiadomością, że już za późno – córka Jaira umarła. Pytano zatem Jaira: „(...) czemu jeszcze trudzisz Nauczyciela?" Jezus zachęcił go jednak: „Nie bój się, wierz tylko!" i poszedł z nim do domu, w którym leżała dziewczynka. Tam też – w słowach przytoczonych w Mk 5,39 – zganił zebranych ludzi za to, że tak bardzo rozpaczali. Czy wypowiadając te słowa, Jezus naprawdę miał na myśli, że dziecko nie umarło (jak Mu doniesiono), ale śpi w dosłownym tego słowa znaczeniu? Ludzie zgromadzeni u Jaira z pewnością tak to odebrali, ale jednocześnie było dla nich oczywiste, że dziewczynka nie żyje. W związku z tym, jak piszą wszyscy trzej Ewangeliści: „wyśmiewali Go", przy czym Łukasz dodaje jeszcze: „wiedząc, że umarła" (fakt, że Łukasz stosuje słowo „wiedząc", a nie np. „przypuszczając" świadczy o tym, iż on sam przekonany był o śmierci dziecka). A może Jezusowi chodziło raczej o to, że śmierć dziecka – choć rzeczywista – była jednak stanem tymczasowym, przypominającym sen? Innymi słowy – czy nie użył czasownika „spać" w sensie metaforycznym, tak jak wtedy, kiedy opowiadał swoim uczniom o śmierci Łazarza, mówiąc: „Łazarz, przyjaciel nasz, zasnął, lecz idę go obudzić" (J 11,11)? To prawda, że w historii o córce Jaira i w opisie wskrzeszenia Łazarza pojawiają się dwa różne greckie odpowiedniki słowa „spać", jednak w odpowiednim kontekście obydwa z nich można stosować metaforycznie dla oznaczenia śmierci.

Jak zatem powinniśmy w tym przypadku odczytać słowa Jezusa? Biorąc pod uwagę, że w tamtych czasach nie wystawiano świadectw zgonu, stwierdzających ponad wszelką wątpliwość, że dana osoba zmarła – trudno tak naprawdę stwierdzić, jak należałoby zinterpretować tę wypowiedź. Dla współczesnego czytelnika jest ona co najmniej dwuznaczna. Jezus zwrócił się

do córki Jaira słowami, jakimi rzeczywiście można byłoby obudzić śpiące dziecko. *Talitha kum* to bowiem aramejski odpowiednik słów: „Dziewczynko, wstań!" Niemniej jednak, gdyby Jezus zwyczajnie tylko zbudził dziecko ze snu, z pewnością nie uznano by tego za fakt godny odnotowania w Ewangelii. To, że wszyscy Ewangeliści piszą o tym, w połączeniu ze sposobem, w jaki to robią, sugeruje zatem, że dziewczynka rzeczywiście zmarła (choć tylko na jakiś czas).

5,43 Po co te tajemnice?

Zobacz komentarz do Mk 1,34.44.

6,8 Czy apostołowie mieli zabrać ze sobą laskę?

Kiedy czytamy Mk 6,8-9, polecenia Jezusa wydają się całkowicie zrozumiałe: jedyną rzeczą, jaką apostołowie mają ze sobą zabrać w swą misyjną podróż jest laska. Niemniej jednak, gdy spojrzymy na analogiczną wypowiedź w Mt 10,9-10 i Łk 9,3, okazuje się, że Jezus zabronił im zabierania także laski.

Pierwszą rzeczą, jaka rzuca się w oczy, gdy porównujemy ze sobą wersje trzech Ewangelistów, jest fakt, że - choć w innych miejscach wersja Mateusza pokrywa się z wersją Marka dość wiernie - to w tej wypowiedzi jedyną wspólną cechą tych Ewangelii jest nawiązanie do miedzi w trzosie (u Marka „pieniądze" oznaczają miedź, podczas gdy u Łukasza słowo to oznacza „srebro"). Reszta wypowiedzi przytoczonej przez Mateusza bardziej pokrywa się z wersją Łukasza. Jako że w Ewangelii Mateusza i Łukasza występuje wiele podobnych fragmentów, których w wersji Marka nie spotyka się w ogóle (są to fragmenty ze zbioru cytatów powszechnie znanego jako Q - od niemieckiego słowa *Quelle*, czyli „źródło"), brak podobieństwa do wersji Marka sugeruje, że Mateusz opiera się w tym przypadku bardziej na tym samym źródle co Łukasz niż na Ewangelii Marka. Zauważamy także, iż w wersji Mateusza uczniowie mają nie brać sandałów, u Marka natomiast Jezus nakazuje, aby byli obuci w sandały. Można zatem wywnioskować, że w tym przypadku to nie Marek, ale raczej Mateusz i Łukasz opierają się na wspólnym, powszechnie znanym źródle.

Druga rzecz, na jaką zwracamy uwagę, to fakt, że - pomimo pewnych różnic - pomiędzy wszystkimi tymi zapisami istnieje duża zgodność. I tak - apostołowie mają nie brać pieniędzy, chleba, torby (w której mogliby nieść własne rzeczy i chować to, co otrzymają podczas podróży) ani drugiej sukni (chodziło o suknię wkładaną pod odzienie wierzchnie, co sugeruje zmianę ubioru). Wszyscy Ewangeliści zgodnie dają więc do zrozumienia, że albo misja ta była bardzo pilna, albo też apostołowie mieli w jej trakcie wykazywać się tak wielką ufnością wobec Boga, że nie powinni byli zabierać ze sobą nawet podstawowego wyposażenia podróżnego. Pojawiające się w wersji Łukasza zdecydowane „nie bierzcie nic na drogę" najlepiej wyraża położenie, w jakim znaleźli się wówczas uczniowie Jezusa - mieli wyruszyć w podróż kompletnie nieprzygotowani, bez jedzenia a nawet pieniędzy, za które mogliby je kupić. Ich misja miała się także różnić od wędrówek greckich filozofów, wyznających cynizm i stoicyzm, którzy podróżowali wprawdzie bardzo skromnie, ale mogli mieć ze sobą prowiant i zbierać datki od ludzi do swoich żebraczych toreb. Apostołowie tymczasem, mieli zjadać wszystko, co otrzymają, na miejscu i nie zabierać ze sobą żadnych zapasów - nie mieli przecież nawet torby, w której mogliby to ze sobą nosić.

Trzecia rzucająca się w oczy rzecz to fakt, że polecenia te traktowane były bardzo poważnie przez wszystkich chrześcijańskich misjonarzy, działających w czasie, o jakim mówi Nowy Testament. O strzepywaniu pyłu z nóg na nieprzychylnych mieszkańców miast czytamy nie tylko w Ewangeliach, ale też w Dz 13,51, który to werset opisuje, jak Paweł i Barnaba czynią to pod

Antiochią Pizydyjską. Ani w Dziejach Apostolskich, ani w listach św. Pawła nie wspomina się także o zabieranych w podróż zapasach – ten jednak wniosek nie jest poparty informacjami, ale raczej ich brakiem. Są jednak dane, zgodnie z którymi, kiedy Paweł przybywa do Koryntu i chce rozpocząć pracę, nie rozkłada własnego stoiska, ale korzysta z warsztatu innego człowieka (Dz 18,3). A zatem, fragmenty dotyczące sposobu podróżowania zostały w Ewangeliach umieszczone dlatego, że odnosiły się tak naprawdę do wszystkich misjonarzy głoszących Dobrą Nowinę w czasach opisywanych w Nowym Testamencie. Nie chodziło więc tylko o instrukcje wydane Dwunastu, ale o bardziej uniwersalne polecenia, które dotyczyły wszystkich innych nowotestamentowych misjonarzy.

Jak zatem powinniśmy odczytywać trzy wyżej wspomniane fragmenty? Możliwe, że do tekstu wkradł się błąd i w oryginalnej wersji Marka apostołowie nie mogli zabrać ze sobą laski (której używano wówczas dla samoobrony oraz jako podporę podczas chodzenia). Jest to jednak mało prawdopodobne. Nie istnieją bowiem żadne rękopisy, które mogłyby to potwierdzić. Podobnie jest w przypadku sandałów. W tekście Marka sandały wspomniane są dwukrotnie (najpierw w Mk 6,9, a potem w miejscu, gdzie opisane jest strząsanie z nich pyłu), podczas gdy Mateusz konsekwentnie utrzymuje, że ich nie ma i pisze o strząsaniu pyłu z nóg.

Jednym z możliwych wyjaśnień tego problemu jest to, że Jezus wydał swoim uczniom dwie różne wersje poleceń, przy czym Marek przytacza w swojej Ewangelii jedną z nich, a Mateusz – drugą. Niemniej jednak Łukasz, który zgadza się co do szczegółów z Mateuszem, określa wyraźnie, że chodzi mu o rozesłanie Dwunastu – nie Siedemdziesięciu Dwóch. Poza tym, nie ma dowodów na to, że Jezus rozesłał Dwunastu w więcej niż jedną tego rodzaju podróż. Snucie domysłów o dodatkowych podróżach misyjnych tylko po to, aby rozwiązać ten problem, nie ma najmniejszego sensu. Możliwe, że takie podróże rzeczywiście miały miejsce, jednak – biorąc pod uwagę krótki okres działalności Jezusa – jest to raczej mało prawdopodobne.

Bardziej realne wydaje się to, że polecenia wydane przez Jezusa obecne były w dwóch różnych przekazach ustnych, przy czym obydwa z nich mówią zasadniczo o tym samym – o tym, że uczniowie Jezusa mają podróżować bez bagażu i jedzenia, pokładając całkowitą ufność w Bogu – ale są pomiędzy nimi drobne różnice słowne. Być może różnice te wynikały z błędnego zrozumienia języka aramejskiego, którym posługiwał się Jezus (Ewangelie zostały bowiem spisane w języku greckim) lub też z dostosowania tekstu przekazów do lokalnych realiów misyjnych (w niektórych rejonach geograficznych można było obyć się bez sandałów czy laski, podczas gdy w innych akcesoria te były w podróży niezbędne). Niezależnie od powodów, dla których w przekazach tych istniały pewne różnice, Marek z pewnością opierał się na jednym z nich (być może tym usłyszanym bezpośrednio od Piotra), podczas gdy Mateusz i Łukasz bazowali na drugim (nie wiemy jednak, kto mógł im tę historię opowiedzieć).

Różnice te przypominają nam o tym, że choć Ewangelie głoszą przesłanie Jezusa, to jednak nie przytaczają Jego wypowiedzi z dokładnością co do jednego słowa. Żadna z nich nie została spisana w języku aramejskim, którym Jezus się posługiwał. Żadna też z Ewangelii synoptycznych – być może z wyjątkiem wersji Marka[12] – nie została napisana przez naocznego świadka. Nic więc dziwnego, że czasem główne przesłanie i znaczenie wypowiedzi Jezusa jest takie samo, ale zastosowane w nich sformułowania są inne, przy czym tylko bardzo skrupulatna osoba mogłaby uznać te różnice za poważne. Pierwsi misjonarze czytający tekst Mateusza z pewnością

[12] Także Ewangelista Mateusz, jako jeden z apostołów, przynajmniej część swej relacji musiał oprzeć na tym, co widział (przyp. red.).

nie czuliby się bowiem winni, gdyby - wchodząc pod stromą górkę - wzięli kij, którym mogliby się podeprzeć. Podróżowali przecież skromnie, bez typowego wyposażenia podróżnego, a to, że podnieśli kij leżący na ich drodze, oznacza tylko przyjęcie doraźnej pomocy - niewykluczone, że danej im w tym momencie jako Boże błogosławieństwo. Jezus przemawiał do nich przecież głównie po to, aby nauczyć ich mądrego życia, nie zaś faryzejskiego podejścia do przestrzegania przepisów prawa.

Wspomniane wyżej fragmenty przypominają nam także o tym, że nie znamy odpowiedzi na wszystkie biblijne zagadki. Czasem, gromadząc dane z Ewangelii Marka, Mateusza i Łukasza naraz, udaje się wyjaśnić niektóre trudne zagadnienia, jednak trudno byłoby tego dokonać, patrząc na informacje zawarte w poszczególnych Ewangeliach osobno.

I wreszcie - pamiętajmy o tym, aby drzewa nie przysłoniły nam całego lasu. Jezus wzywał swoich misjonarzy do tego, aby podróżowali skromnie, bez zapasów, jakie zwykle zabiera się w drogę. W czasie misji musieli oni polegać wyłącznie na Bogu. Co to oznacza dla nas - uczniów Jezusa żyjących w czasach, w których tak bardzo polega się na sobie i własnoręcznie wypracowanych zabezpieczeniach? Dobrze wiemy, że nie bylibyśmy w stanie wyruszyć w podróż - o mniej lub bardziej misyjnym charakterze - bez przynajmniej dziesięciokrotności zapasów, o których mówił Jezus (zapewne wzięlibyśmy nie tylko pieniądze, ale i kartę kredytową oraz nie tylko zmianę bielizny, ale całą walizkę ubrań). Wobec tej prawdy, kwestia zabierania lub nie zabierania przez Dwunastu sandałów czy laski traci dla nas jakiekolwiek znaczenie.

6,23-27 Przysięga, której nie można złamać?

Zobacz komentarz do Sdz 11,30-39.

7,27 Najpierw dzieci?

Werset Mk 7,27 stanowi odpowiedź Jezusa na prośbę poganki o to, aby uzdrowił jej córeczkę, opętaną przez złego ducha. Zgodnie z Ewangelią Marka kobieta była Syrofenicjanką. U Mateusza natomiast, który także opisuje ten przypadek, była ona Kananejką (Mt 15,21-28). Zdarzenie to miało miejsce podczas krótkiej wizyty Jezusa w Tyrze i Sydonie, położonych na północ od Galilei.

Matka opętanego dziecka nie zniechęciła się, choć w pierwszej chwili wypowiedź Jezusa musiała ją zaboleć. Wynikało z niej bowiem, że cudowne uzdrowienia są przede wszystkim dla dzieci żydowskich, nie zaś dla pogańskich szczeniąt. Kobieta przypomniała Mu jednak, że psy często dostają resztki ze stołu, przy którym posilają się dzieci, i o to właśnie teraz prosi dla siebie i swojej córki. Dla współczesnego czytelnika sytuacja ta jest trudna do zinterpretowania, gdyż wydaje się pozostawać w dość ostrej sprzeczności z charakterem Jezusa. Jeden z uczonych ujął to w następujący sposób: „Popularność tej historii w połączeniu z tradycyjnym wyobrażeniem o łagodności Jezusa zaciemnia bolesne okrucieństwo tej wypowiedzi"[13].

Palestyńska posługa Jezusa ukierunkowana była przede wszystkim na Żydów. W swojej wersji wspomnianego wyżej zdarzenia, Mateusz cytuje Jezusa mówiącego do kobiety w następujący sposób: „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela" (Mt 15,24). Opisując posługę Jezusa, Ewangeliści wspominają od czasu do czasu o tym, że powołanie Żydów zaowocuje także błogosławieństwem dla pogan, jednak w kontekście samej Jego działalności, przypadki bezpośredniego błogosławieństwa udzielanego poganom są bardzo rzadkie.

[13] S. G. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967), s. 172.

Dlaczego kobieta nie obraziła się, słysząc tak brutalne słowa? Jednym z powodów jest zapewne jej desperackie pragnienie udzielenia pomocy córce. Po drugie – nie wiemy przecież, w jaki sposób Jezus jej to powiedział. Być może spojrzał na nią wówczas z politowaniem, jak gdyby chciał powiedzieć: „Sama wiesz, co my – Żydzi na ogół myślimy o was – poganach. Nie sądzisz, że jesteś zbyt pewna siebie, przychodząc do mnie i prosząc o uzdrowienie, które niosę przede wszystkim Żydom?" Tekst Ewangelii przechowuje jedynie słowa – nie przekazuje nam jednak tonu głosu, jakim zostały wypowiedziane. Być może właśnie ten ton zainspirował kobietę do tego, aby się nie poddawała.

Jak należy ponadto rozumieć słowo „szczenięta"? Z pewnością jest to określenie obraźliwe. Bezpańskie psy nigdy nie cieszyły się na Bliskim Wschodzie poważaniem. W tym przypadku nie chodzi jednak o psy pozbawione właścicieli – tak jak te brudne psy pałętające się u drzwi bogacza z przypowieści, które jeszcze przyczyniły się do zaostrzenia dolegliwości Łazarza. Chodzi tu o psy pozostające pod stołem. Możemy zatem przypuszczać, że są to psy udomowione, z którymi bawią się dzieci, co dodatkowo potwierdza zdrobniała forma „szczenięta", zastosowana zarówno przez Jezusa, jak i kobietę. Skoro – jak twierdzi Marek – kobieta była Greczynką (to znaczy osobą posługującą się językiem greckim), to wyrazem używanym podczas tej rozmowy istotnie mogło być zastosowane przez Marka greckie zdrobnienie od „psa".

Poganka okazała się na tyle bystra, żeby na podstawie słów Jezusa wydedukować odpowiedź, która zagwarantuje uzyskanie od Niego pozytywnej reakcji: „Tak Panie, lecz i szczenięta pod stołem jadają z okruszyn dzieci". W wersji Marka nie pada wprawdzie słowo „wiara" (które pojawia się w Mt 15,28), wiadomo jednak, że odpowiedź kobiety zdradza ten rodzaj wiary, który Jezus cenił najbardziej. Dlatego też, dał w końcu kobiecie to, o co prosiła. Jej córka została natychmiast uzdrowiona, przy czym – podobnie jak w innym przypadku, opisującym uzdrowienie poganina w Ewangeliach synoptycznych (setnik z Kafarnaum i jego chory sługa) – nie nastąpiło to poprzez bezpośredni kontakt, lecz na odległość.

Zobacz również komentarz do Mt 10,5-6.

8,12 Nie będzie żadnego znaku?

Zobacz komentarz do Łk 11,29-30.

8,30 Po co te tajemnice?

Zobacz komentarz do Mk 1,34.44.

8,33 „Zejdź Mi z oczu, szatanie!"

Dlaczego Jezus odezwał się do Piotra tak ostro?

Kiedy – w pobliżu Cezarei Filipowej – Piotr uznał Jezusa za Mesjasza, Jezus surowo nakazał swoim uczniom, żeby nikomu o tym nie mówili. Dlaczego? Prawdopodobnie ze względu na to, że tytuł „Mesjasza" (namaszczonego króla) kojarzył się większości ludzi – w pewnym stopniu także Jego uczniom – z polityką i podbojem militarnym, co jednak zupełnie nie przystawało do prawdziwej natury misji Jezusa w świecie. Gdyby Galilejczycy dowiedzieli się, że apostołowie uważają Jezusa za Mesjasza, ich fałszywe wyobrażenia na temat Jego osoby – które Jezus próbował zresztą rozwiewać – umocniłyby się, co z kolei mogłoby doprowadzić do katastrofy.

Uczniowie Jezusa musieli natomiast przyjąć do wiadomości, że zamiast zwycięstwa nad Rzymianami i królewskiego tronu, czeka Go cierpienie i krwawa śmierć. Skoro bowiem uznali Go za Mesjasza, to musieli mieć świadomość, jakiego rodzaju był to Mesjasz; jeśli mieli za Nim iść, to musieli wiedzieć, jaki to przywódca i co jest na końcu Jego drogi. To dlatego słowa Jezusa ich zaszokowały. Nie tego się przecież spodziewali.

Ich wspólne zaskoczenie wyraził (jak zwykle) Piotr, który troskliwym gestem wziął Jezusa na bok i zaczął Mu perswadować: „Panie, miej litość! Nie mów tak. *Tobie* nigdy się coś takiego nie przytrafi!" To właśnie w odpowiedzi na te upomnienia Jezus wypowiedział do Piotra tak ostre słowa.

Słowa te przypominają wypowiedź Jezusa skierowaną do szatana kuszącego Go na pustyni i niosą ze sobą to samo znaczenie co wtedy. Należy przy tym wspomnieć, że słowo „szatan" nie jest do końca poprawnym określeniem. Pochodzi ono bowiem od hebrajskiego rzeczownika oznaczającego „przeciwnika". Kiedy pojawia się w Starym Testamencie, poprzedzone rodzajnikiem określonym, oznacza konkretnego przeciwnika. Przykładowo - w historii Hioba, gdzie czytamy, że szatan stawia się przed Bożym trybunałem (Hi 1,6), wyraz ten odnosi się do przeciwnika lub inaczej - oskarżyciela człowieka. W Starym Testamencie funkcja ta przypisywana jest temu czarnemu charakterowi bardzo często. Wprawdzie każdy trybunał musi mieć oskarżyciela, jednak ten konkretny oskarżyciel tak bardzo lubuje się w wypełnianiu swojej funkcji, że jeśli tylko brak mu kandydatów do oskarżenia - sam kusi ludzi do złego, aby mógł ich później oskarżać (zobacz 1 Krn 21,1). Funkcja kusiciela wynika zatem z jego pierwotnej roli - roli oskarżyciela. Grecki odpowiednik szatana to słowo *diabolos* (od którego pochodzi wyraz „diabeł") oznaczające właśnie „oskarżyciela". W Ap 12,10, gdzie czytamy o tym, jak diabeł został strącony z nieba (nie u początku czasów, jak w „Raju utraconym" Miltona, ale w konsekwencji zbawczego dzieła Chrystusa), święci cieszą się, bo - jak mówią - „oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą *oskarża* ich przed Bogiem naszym".

Prowokując Jezusa na pustyni, szatan przyjął funkcję kusiciela. Było to zaraz po tym, jak Jezus przyjął chrzest z rąk Jana Chrzciciela i usłyszał zapewnienie Boga, zgodnie z którym Jezus jest Jego umiłowanym Synem, w którym ma upodobanie. Słowa, jakie Bóg skierował wtedy do Jezusa (Mk 1,11) przypominają fragment z Iz 42,1, w którym Bóg mówi o swoim słudze w następujący sposób: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie". Jezus dowiedział się zatem od Boga, że Jego misja wkomponuje się w obraz Sługi Pańskiego opisanego w Iz 42,1 i w innych fragmentach tej księgi (zwłaszcza Iz 52,13 - 53,12, który to fragment zaczyna się podobnie: „Oto się powiedzie mojemu Słudze [...]"). Było więc dla Niego oczywiste, że Jego rola jako Mesjasza będzie zupełnie inna od tej, jakiej się powszechnie oczekiwało. Zgodnie z wolą Ojca, w życiu Jezusa miało bowiem gościć uniżenie, posłuszeństwo, cierpienie i umieranie. Pokusy, na jakie wystawił Go na pustyni oskarżyciel, były obliczone właśnie na to, aby osłabić Jego ufne posłuszeństwo wobec Boga poprzez ukazanie Mu, jakie życie mógłby mieć, gdyby nie potoczyło się ono zgodnie z wolą Bożą, ale z pragnieniami świata. Szczególnie mocna jawi się pokusa przejęcia władzy nad światem na warunkach ustalonych przez oskarżyciela: „Dam Ci to wszystko" - mówi szatan - „jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon". Jakże wielu ambitnych ludzi uległo tej pokusie i nadal jej ulega... Jezus stanowczo odrzuca jednak propozycję oskarżyciela i to właśnie w tym miejscu - według Mt 4,10 - padają słowa: „Idź precz, szatanie!" lub jak podają różne rękopisy: „Zejdź mi z oczu, szatanie!"

Teraz zaś podobna pokusa kierowana jest do Jezusa przez Piotra. Piotr próbuje przecież odwieść Jezusa od posłuszeństwa wobec woli Ojca. Apostoł nie był oczywiście tego świadom - ponieważ zależało mu na zdrowiu i życiu swojego Pana, nie chciał słuchać tak złowrogich słów jak: „Syn Człowieczy musi wiele cierpieć (...), będzie odrzucony (...)" (Mk 8,31). Niemniej jednak - choć nieumyślnie - Piotr przyjął tym samym rolę przeciwnika, co Jezus uświadomił mu słowami: „bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie" (Mk 8,33).

Przytaczając tę samą wypowiedź, Mateusz umieszcza w niej słowa, których nie ma w wersji

Marka: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! *Jesteś Mi zawadą*, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki" (Mt 16,23). Warto zauważyć, że Mateusz dodaje słowa o Piotrze będącym zawadą, gdyż tylko ten Ewangelista cytuje w swoim tekście (w poprzedzającym rozdziale) wypowiedź Jezusa dotyczącą opoki. Mamy tu zatem dwa rodzaje skały: opokę, która stanowi stabilny fundament, oraz blok skalny leżący na drodze i zawadzający przechodniom. Widzimy zatem, że jedna i ta sama skała może pełnić obydwie funkcje. W przepowiedni zawartej w Iz 8,13-15 Bóg jest skałą, która zapewni ludziom schronienie w czasie powodzi, ale też „kamieniem obrazy i skałą potknięcia się" dla tych, którzy zostaną wciągnięci w rwące strumienie wody. Piotr mógł zatem zostać opoką lub zawadą. Na szczęście - dzięki wstawiennictwu swojego Pana w godzinie próby - wiara Piotra umocniła się na tyle, że mógł on potem umacniać swoich braci (Łk 22,32) i stał się solidną opoką, na której Bóg zbudował swój Kościół.

8,34 Wziąć swój krzyż?

Słowa te nie są zbyt trudne do zrozumienia, jeśli zinterpretujemy je tak, jak się to zwykle robi. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę ich pierwotne znaczenie, wypowiedź ta staje się bardzo trudna - o ile nie najtrudniejsza ze wszystkich.

Zgodnie z interpretacją tradycyjną, słowa te dotyczą bolesnych życiowych doświadczeń, takich jak cierpienia fizyczne, niechciane sytuacje czy trudne relacje z otaczającymi nas ludźmi: „To jest krzyż, który muszę nieść" - mówią wówczas ludzie. I rzeczywiście - można tę wypowiedź rozumieć w tak uproszczony sposób, zwłaszcza że jej dosłowne znaczenie jest tak naprawdę bardzo odległe od naszych doświadczeń. W naszym społeczeństwie nie stosuje się bowiem kary śmierci przez ukrzyżowanie - kara śmierci w ogóle jest dziś rzadkością. Dlatego też, trudno jest nawet odnieść tę wypowiedź do naszych współczesnych realiów.

W dawnych czasach kara śmierci wykonywana była publicznie. Skazańca prowadzono wówczas ulicami miasta lub wieziono go na wózku na miejsce egzekucji, a wszyscy, którzy na to patrzyli, doskonale wiedzieli, że jest to jego ostatnia droga. Osoba zmierzająca do miejsca swojej śmierci musiała porzucić wszystkie swoje ziemskie nadzieje i zamiary. Wypowiadając słowa zawarte w Mk 8,34, Jezus mógł mieć zatem na myśli co następuje: „Ten, kto chce iść za Mną, musi przygotować się na publiczną egzekucję, biorąc ze Mnie przykład".

We wszystkich Ewangeliach synoptycznych słowa te przytoczone są tuż po wyznaniu Piotra dokonanym w Cezarei Filipowej, po pierwszej zapowiedzi Jezusa dotyczącej Jego męki i zakwestionowaniu tej zapowiedzi przez Piotra, na co Jezus zareagował ostrym napomnieniem. Wydaje się, że Jezus zawiera w nich następujący przekaz: „Czy nadal uważacie Mnie za Mesjasza? Czy nadal chcecie za Mną iść? Jeśli tak, to powinniście sobie uświadomić, dokąd zmierzam i zrozumieć, że chcąc iść za Mną, wy także tam dojdziecie". Syn Człowieczy będzie cierpiał - czy Jego uczniowie także są przygotowani na cierpienie? Syn Człowieczy poniesie okrutną śmierć - czy i oni gotowi są stawić jej czoła? A jeśli będzie to śmierć na krzyżu? Czy na pewno przygotowani są na taką ewentualność?

Widok człowieka prowadzonego na miejsce publicznego ukrzyżowania nie był w starożytnym Rzymie niczym wyjątkowym. Idąc na śmierć, skazaniec musiał zwykle nieść na ramionach poprzeczną belkę swojego krzyża zwaną *patibulum*. Podobny widok ujrzeli zapewne oczami wyobraźni apostołowie, kiedy Jezus wypowiadał do nich słowa przytoczone w Mk 8,34. Jeśli nie czuli się gotowi na taki finał swojej współpracy z Jezusem, mogli jeszcze zmienić zdanie. Jezus musiał im jednak najpierw uświadomić, co jest ważne w królestwie Bożym: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je" (Mk 8,35).

W przypadku wielu – a może nawet większości z tych, którzy usłyszeli te słowa, okazały się one prawdziwe. Nie wszyscy oni zostali ukrzyżowani. Z tego, co wiemy, na pewno spotkało to Piotra. Jakub, syn Zebedeusza – pierwszy uczeń Jezusa, który zginął w Jego imię, został natomiast ścięty (Dz 12,2). Losy apostołów potwierdziły więc, co tak naprawdę kryło się pod sformułowaniem „wziąć swój krzyż" – prześladowanie i śmierć z powodu Jezusa.

Przytaczając tę samą wypowiedź, św. Łukasz nieznacznie ją zaostrza: „niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Łk 9,23). Późniejszy apostoł Jezusa, który nie słyszał tych słów osobiście, całkowicie przyjmuje je do wiadomości, podkreślając ten właśnie aspekt. „Każdego dnia umieram" (1 Kor 15,31) – pisze więc św. Paweł, przez co chce zapewne powiedzieć: „Codziennie narażam się na ryzyko śmierci, a robię to ze względu na Chrystusa". W imieniu swoim i innych apostołów Paweł stwierdza również: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa" i wyjaśnia, że dzieje się tak dlatego, „aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele" (2 Kor 4,10-11). W innym liście podkreśla z kolei „(...) najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego", dla którego wyrzekł się wszystkiego i stwierdza, że jego największym pragnieniem jest „poznanie Go: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych" (Flp 3,8.10-11). Ze względu na obywatelstwo rzymskie, Pawłowi nie groziło ukrzyżowanie, jednak na podstawie doświadczeń doskonale wiedział, że idąc za Jezusem będzie musiał znosić codzienne brzemię krzyża.

W podobny sposób należy rozumieć słowa Jezusa dotyczące konieczności zaparcia się samego siebie, przed jaką stają ci, którzy pragną Go naśladować. Co tak naprawdę znaczy zaparcie się siebie? Nie jest to tylko kwestia wyrzeczenia się pewnych rzeczy – czy to w czasie Wielkiego Postu, czy nawet przez całe życie. Zaparcie się siebie to stanowcze „nie" dla własnych nadziei, planów, ambicji i upodobań, a nawet dla najbliższych osób – ze względu na Chrystusa. Tak było w przypadku pierwszych uczniów Jezusa i tak samo jest z wieloma Jego uczniami dziś. Jeśli jednak tak należy to odczytywać – a właśnie takie jest znaczenie tych słów – to wypowiedź ta istotnie staje się bardzo trudna.

Niemniej jednak, dla wielu apostołów, słowa te mogły być pewnym pocieszeniem – na przykład dla tych, którzy rzeczywiście zmuszeni byli cierpieć za swoją wiarę. Ewangelia Marka prawdopodobnie pisana była przede wszystkim dla chrześcijan w Rzymie, którzy poddawani byli okrutnym prześladowaniom ze strony cesarza Nerona tuż po wielkim pożarze Rzymu, jaki wybuchł w 64 r. po Chr. Niektórzy z nich ukrzyżowani zostali w sposób dosłowny. Z pewnością pocieszały ich wówczas słowa Jezusa, zgodnie z którymi taki ma być właśnie los Jego uczniów. Skoro bowiem cierpieli ze względu na Niego, to stawali się współuczestnikami Jego cierpienia. Swoją postawą okazywali również, że rzeczywiście są uczniami Jezusa, do których On niewątpliwie przyzna się przed Bogiem.

Zobacz również komentarz do Łk 14,26.

9,1 Co oznacza przyjście królestwa Bożego?

Stwierdzenie, zgodnie z którym ci, którzy są obecni, nie zdążą umrzeć, zanim coś się nie wydarzy, sugeruje, że zdarzenie to nastąpi jeszcze w tym pokoleniu. O jakie wydarzenie może chodzić Jezusowi, który mówi, że w takim właśnie czasie przyjdzie „w mocy" królestwo Boże?

Królestwo Boże – nowy porządek świata zapoczątkowany przez Jezusa, przybliżyło się, kiedy rozpoczął On swoją posługę, głosząc Ewangelię w Galilei (Mk 1,14-15). Nadejście królestwa widoczne było w cudach Jezusa, a zwłaszcza w Jego mocy wypędzania demonów z ludzi obłą-

kanych: „A jeśli Ja *palcem Bożym* wyrzucam złe duchy" - mówił - „to istotnie przyszło już do was królestwo Boże" (Łk 11,20). Najwyraźniej nie przyszło ono jednak „w mocy", co miało nastąpić w bliżej nieokreślonej przyszłości. W chwili obecnej podlegało ono zatem pewnym ograniczeniom, jednak pewnego dnia ograniczenia te miały zniknąć, by królestwo Boże mogło objawić się z całą swoją mocą.

Co Jezus miał na myśli, formułując tę przepowiednię? Czy z tekstów zawartych w Nowym Testamencie wynika, że słowa te rzeczywiście się wypełniły? Owszem - jednak zanim spróbujemy to udowodnić, przyjrzyjmy się najpierw kilku analogicznym wypowiedziom. Jezus mówił czasem o królestwie Bożym, czasem zaś o Synu Człowieczym i choć rzadko używał obydwu tych sformułowań jednocześnie, to każde z nich nawiązuje jednocześnie do drugiego. To Syn Człowieczy daje bowiem początek królestwu Bożemu - Syn Człowieczy, którym jest właśnie Jezus. W Ewangeliach przytoczone są dwa rodzaje wypowiedzi dotyczących Syna Człowieczego, przy czym pozostają one wobec siebie w pewnym przeciwieństwie. Pierwszy rodzaj tych wypowiedzi ukazuje Syna Człowieczego narażonego na ból i upokorzenie, drugi natomiast opisuje Jego usprawiedliwienie i chwałę. Usprawiedliwienie Jezusa czasem przedstawiane jest w sposób obrazowy jako posadzenie Go na tronie po prawicy Boga. Obraz ten pochodzi z Psalmu 110,1, w którym Bóg zaprasza swojego Syna do udziału w panowaniu nad światem, mówiąc: „Siądź po mojej prawicy". Prawica Boga symbolizuje najwyższy zaszczyt, jakiego można dostąpić i największą moc, jaką można otrzymać. Stojąc przed ludzkim trybunałem, tuż przed przyjęciem wyroku śmierci, Jezus zapewnia tych, którzy Go osądzili: „odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej".

Śmierć Jezusa położyła kres Jego upokorzeniu i cierpieniu i - po zmartwychwstaniu - otworzyła Mu drogę do wywyższenia. Jak pisał później św. Paweł: „Ten, który objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu (...)" (1 Tm 3,16). To przejście od upokorzenia do wywyższenia Syna Bożego stanowi analogię przejścia od królestwa Bożego podlegającego tymczasowym ograniczeniom do królestwa Bożego przychodzącego „w mocy". Paweł stosuje również określenie „w mocy" (lub „z mocą"), opisując Jezusa, będącego „według ciała z rodu Dawida", ale „według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym" (Rz 1,4).

Wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa oraz zesłaniem Ducha w dniu pięćdziesiątnicy ci, którzy widzieli Jego dzieła w Galilei i nie tylko, ujrzeli moc królestwa Bożego nieporównywalną do tej, z jaką objawiało się ono w czasie Jego posługi. W ciągu zaledwie kilku tygodni liczba Jego wyznawców pomnożyła się dziesięciokrotnie - królestwo nadeszło zatem w bardzo wyraźny sposób.

Dzięki takiej interpretacji słów Jezusa o przychodzącym „w mocy" królestwie Bożym wypowiedź ta staje się dla nas zrozumiała, a na pytanie, czy wyjaśnienie to zgodne jest z Jego pierwotnym zamysłem, najlepiej będzie nie udzielać żadnej odpowiedzi dogmatycznej.

Trzej Ewangeliści, z których wszyscy przytaczają tę wypowiedź (w nieco odmiennej wersji), opisują tuż po niej przemienienie Jezusa, sugerując tym samym, że zdarzenie to także pozostaje z nią w jakimś związku (Mt 17,1-8; Mk 9,2-8; Łk 9,28-36). Nie można stwierdzić, że mówiąc o zdarzeniu, które ma nadejść jeszcze za życia Jego słuchaczy, Jezus miał na myśli swoje przemienienie - w taki sposób nie mówi się bowiem o czymś, co nastąpi w ciągu tygodnia. Niemniej jednak, trzej uczniowie będący świadkami przemienienia, widzieli Syna Człowieczego wywyższonego i otoczonego chwałą - obraz świadczący o tym, że Jego słowa mówiące o nadejściu potężnego królestwa Bożego wypełniły się. O dziwo - przytaczając te słowa, Mateusz nie wspomina o królestwie Bożym, ale o Synu Człowieczym: „Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego przy-

chodzącego w królestwie swoim" (Mt 16,28). Jest to wprawdzie interpretacja wypowiedzi Jezusa, ale interpretacja prawdziwa. Mateusz - podobnie jak Marek - mówi też, że po przemienieniu Jezus zabronił swoim uczniom opowiadać o tym komukolwiek aż do czasu, gdy „Syn Człowieczy nie powstanie z martwych" (Mk 9,9). Jego zmartwychwstanie zapoczątkowało więc rzeczywistość, której namiastkę ujrzeli na górze przemienienia w wizji stanowiącej jednocześnie zapowiedź przyjścia królestwa Bożego „w mocy".

I wreszcie: przyjście królestwa Bożego jest zasadniczo przyjściem samego Boga. W Targum (arabskim przekładzie Biblii Hebrajskiej używanym podczas nabożeństw odprawianych w synagogach) słowa pojawiające się pod koniec Iz 40,9 przetłumaczono nie jako: „Oto wasz Bóg!", ale jako: „Królestwo waszego Boga objawiło się". Teksty uzasadniające zastosowanie takiego przekładu powstały o wiele później niż Nowy Testament, doskonale odzwierciedlają jednak pojawiający się w literaturze rabinicznej motyw Boga Izraela, który wyprowadza swój lud z niewoli, objawiając tym samym swoją najwyższą władzę nad światem (swoje „królestwo"), co starotestamentowy prorok wyraził bardziej prostymi słowami: „Oto wasz Bóg!" W dalszych wydarzeniach, których finałem był powrót Izraelitów z wygnania, objawił się z kolei sam Bóg. Podobnie - kiedy nowe zbawienie dokonało się w pełni poprzez śmierć i zwycięstwo Jezusa, ponownie objawiła się najwyższa potęga Boga, który przybył z mocą.

Zobacz również komentarz do Mt 10,23; Mk 13,30.

9,9 Po co te tajemnice?

Zobacz komentarz do Mk 1,34.44.

9,40 Za czy przeciwko?

Zobacz komentarz do Łk 11,23.

9,43-47 Wyłupić sobie prawe oko?

Zobacz komentarz do Mt 5,29.

9,50 Sól bez smaku?

Do przyprawiania różnych potraw używamy soli - jeśli jednak sól utraci swój smak, czym moglibyśmy je przyprawić?

Ale czy to możliwe, aby sól utraciła smak? Jeśli sól jest prawdziwą solą, zawsze zachowuje swoją słoność. Prawdopodobnie jednak w starożytnej Galilei rzadko spotykano czystą sól. Przeważnie była ona mieszana z innymi substancjami - różnymi rodzajami gleby. Dopóki zawartość soli w mieszaninie była wystarczająco duża, dopóty smakowała ona jak prawdziwa sól. Jeśli jednak - ze względu na wilgoć lub z jakiegoś innego powodu - cała sól uleciała - to, co zostało, do niczego się już nie nadawało. Jak ujął to Łukasz w swojej - nieco mocniejszej - wersji tej wypowiedzi: „Nie nadaje się ani do ziemi, ani do nawozu (...)" (Łk 14,35). Jezus sugeruje zatem, że mieszanina taka jest całkowicie bezużyteczna i nie nadaje się nawet do wyrzucenia na gnój. Mateusz pisze z kolei: „Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi" (Mt 5,13), z czego również wynika, że mieszanka, z której uleciała sól, jest już kompletnie nieprzydatna.

Motyw soli bez smaku pojawia się w naukach rabinów, odnoszących się (prawdopodobnie) do roli Izraela jako soli nadającej smak lub oczyszczającej całą ludzkość. Wersja wypowiedzi Jezusa przytoczonej przez Mateusza rozpoczyna się słowami: „Wy jesteście solą dla ziemi (...)" (Mt 5,13), skierowanymi do Jego uczniów, co sugeruje, że mają oni do wykonania na ziemi szczególne zadanie, a jeśli zawiodą - równie dobrze mogłoby ich nie być, niezależnie od tego, ile dobrego zdołaliby zrobić w czasie swojego życia. Nie wiadomo do końca, w jakim sensie mieliby być solą ziemi, jednak istotę ich zadania można

wywnioskować z kontekstu wypowiedzi i z tego, co wiemy o działaniu soli. I tak – mogą mieć konserwujący i oczyszczający wpływ na innych chrześcijan, nadawać smak życiu w chrześcijańskiej wspólnocie i wnosić w nie pokój. Chrześcijanin nie może być osobą mdłą. Jednym ze sposobów, w jaki objawiać się może jego smak, jest wypowiadanie się. „Mowa wasza, zawsze miła, niech będzie zaprawiona solą, tak byście wiedzieli, jak należy każdemu odpowiadać" – pisze św. Paweł do Kolosan (Kol 4,6), przy czym „solą" wydaje się być w tym przypadku charakterystyczny rozsądek i mądrość chrześcijańska (przydatna zwłaszcza podczas udzielania odpowiedzi na pytania dotyczące wiary), przeciwstawiona oszczerczej i haniebnej mowie, wspomnianej we wcześniejszym rozdziale tego samego listu (Kol 3,8).

Skoro Jezus nazywa swoich uczniów solą ziemi w tym samym kontekście Kazania na Górze, w którym mówi o nich jako o świetle świata i mieście położonym na górze (Mt 5,14), to niewątpliwie odnosi się to do ich działalności publicznej. Apostołowie muszą więc być dla innych żywym obrazem mocy i łaski Bożej oraz przykładem do naśladowania dla wszystkich ludzi.

Marek przytacza także w swojej Ewangelii inne wypowiedzi Jezusa, w których pojawia się motyw soli. Są one umieszczone tuż po serii ostrzeżeń, zgodnie z którymi lepiej jest się okaleczyć niż ze wszystkimi częściami ciała „pójść do piekła w ogień nieugaszony" (Mk 9,43-48). Przejściem pomiędzy tymi ostrzeżeniami a wypowiedziami dotyczącymi soli jest zdanie: „Bo każdy ogniem będzie posolony" (Mk 9,49). Ogień, który płonął nieustannie w dolinie Gehenny, stanowiącej miejskie wysypisko śmieci położone na południe od Jerozolimy, pomagał zmniejszyć ryzyko zarazy, jaka mogłaby się wylęgnąć w rozkładających się szczątkach organicznych. Ogień – podobnie jak sól – miał w tym przypadku właściwości oczyszczające. Mówiąc, że każdy zostanie posolony ogniem, Jezus mógł mieć na myśli ogień prześladowań, który na Jego uczniów wpłynie oczyszczająco i uszlachetniająco (zobacz 1 P 1,6-7). W niektórych przekładach tekstów Marka dodaje się w tym miejscu cytat z Kpł 2,13, dotyczący ofiar pokarmowych: „Każdy dar należący do ofiary pokarmowej ma być posolony". W oryginale tego zdania nie było prawdopodobnie w tym kontekście, jednak być może, że ci, którzy je tam wstawili (powodowani zapewne wspólnym dla tych tekstów motywem soli), chcieli przez to powiedzieć, co następuje: „Znosząc prześladowania, każdy chrześcijanin zostanie oczyszczony i stanie się dla Boga jeszcze cenniejszą ofiarą".

Po przytoczeniu wypowiedzi dotyczącej soli, która może utracić smak, Marek kończy cały fragment słowami: „Miejcie sól w sobie i zachowujcie pokój między sobą". Być może zdanie to byłoby dla nas bardziej zrozumiałe, gdybyśmy znali dokładne okoliczności, w jakich zostało wypowiedziane. „Miejcie sól w sobie" mogło bowiem znaczyć: „miejcie sól pomiędzy sobą" i odnosić się do wspólnego spożywania soli, symbolizującego braterstwo przy stole, sprzyjające z kolei utrzymywaniu pokojowych relacji. Jeśli tak właśnie było, to sformułowanie „zachowujcie pokój między sobą" jest niczym innym jak dosłownym wyjaśnieniem słów: „miejcie sól pomiędzy sobą". Nie wiemy jednak z całą pewnością, czy rzeczywiście tak jest.

10,11-12 Rozwody i powtórne małżeństwa?

Słowa przytoczone w tych wersetach były z pewnością trudne dla uczniów, którzy słyszeli je z ust Jezusa i równie trudne pozostają dla wielu współczesnych chrześcijan.

Faryzeusze poprosili Jezusa, aby odniósł się do przepisu powodującego liczne dyskusje w żydowskich kręgach naukowych. Zgodnie z Pwt 24,1-4, jeśli mężczyzna rozwiedzie się z kobietą, gdyż znalazł w niej „coś odrażającego", a ona poślubi kogoś innego, kto też ją odeśle, to ten

pierwszy mąż nie może przyjąć jej jako żony z powrotem. Przepis zabraniający mężczyźnie powtórnego małżeństwa z tą samą kobietą po tym, jak została ona żoną kogoś innego (z kim też się rozwiodła), nie zakazuje zatem rozwodu, sugerując, że prawo ten proceder akceptuje. Nigdzie w Starym Testamencie nie ma bezpośrednich wytycznych dotyczących procedury rozwodowej, jednak ze wspomnianego wyżej fragmentu można wywnioskować, że aby rozwieść się z kobietą, mężczyzna musi sporządzić pisemną deklarację, zgodnie z którą dana kobieta nie jest już jego żoną: „(...) napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie" (Pwt 24,1). W innym miejscu Starego Testamentu rozwód skrytykowany jest natomiast jako coś niegodziwego: „Jeśli ktoś nienawidząc oddalił [żonę swoją] - mówi Pan, Bóg Izraela - wtedy gwałt pokrywał swoją szatą. Mówi Pan Zastępów: Strzeżcie się więc w duchu waszym i nie postępujcie zdradliwie!" - czytamy w Ml 2,16.

Niemniej jednak, jak wynika z Pwt 24, mężczyzna może rozwieść się z żoną. Może to zrobić wtedy, kiedy znajdzie w niej „coś odrażającego". Interpretatorzy Prawa żyjący w czasach Jezusa, którzy nie tylko próbowali dociec, co dany przepis oznacza, ale jeszcze wcielić go w życie, przywiązywali szczególną uwagę do tego właśnie sformułowania. Co zatem mogło być na tyle odrażające, żeby dać mężczyźnie prawo wyrzucenia żony ze swojego domu?

W czasach Jezusa były zasadniczo dwie szkoły prezentujące różne podejścia do tej kwestii - podejście bardziej zawężone i podejście szersze. Szkoła prezentująca zawężone podejście opierała się na naukach Szammaja - rabina żyjącego pokolenie przed Jezusem, który uważał, że mężczyzna może oddalić żonę, jeśli w momencie ślubu przekonany był o jej dziewictwie, co później okazało się nieprawdą. Sytuacja taka opisana została w Pwt 22,13-21, gdzie ukazano poważne konsekwencje, jakie może ponieść panna młoda, której udowodni się, że prowadziła współżycie seksualne przed ślubem. W taki właśnie sposób, pierwsza ze szkół interpretacyjnych rozumiała „coś odrażającego".

Druga ze szkół kierowała się natomiast poglądami współczesnego Szammajowi Hillela, który za „coś odrażającego" uznawał praktycznie wszystko, co mąż mógłby w kobiecie uznać za nieakceptowalne. Kobieta mogła zatem stracić życzliwość męża z wielu różnych powodów - choćby dlatego, że np. źle gotowała, a nawet dlatego (jak powiedział pewien rabin), że wydała się mężowi mniej urodziwa od innej kobiety. Warto zauważyć, że rabini dokonujący takiej interpretacji Prawa na pewno nie kierowali się chęcią uproszczenia procedury rozwodowej, lecz starali się po prostu dociec, jakie jest prawdziwe znaczenie danego wersetu biblijnego.

Widzimy więc, że faryzeusze, którzy zapytali Jezusa, jakie jest Jego stanowisko wobec rozwodów, sami byli w tej kwestii podzieleni. W wersji Mateusza pytają oni Jezusa: „Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?" (Mt 19,3). Gdyby odpowiedział, że tak, chcieliby zapewne wiedzieć, jaki może być Jego zdaniem powód (lub powody) do oddalenia żony z domu. Jezus udzielił im jednak innej odpowiedzi, a później - na osobności - jeszcze raz wyjaśnił tę kwestię swoim uczniom, aby ostatecznie rozwiać wszelkie wątpliwości.

Udzielając odpowiedzi, Jezus - jak zwykle - pominął tradycyjną interpretację szkół rabinicznych i odwołał się do Pisma Świętego. „Co wam przykazał Mojżesz?" - zapytał. Faryzeusze odpowiedzieli Mu: „Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i oddalić" (odwołując się tym samym do Pwt 24,1). Mieli rację - Mojżesz pozwolił, co nie znaczy jednak, że nakazał. Przepis, do którego się bowiem odwołali, uwzględniał rzeczywisty fakt, że rozwody miały już miejsce - przykazanie to zostało więc sformułowane z myślą o ewentualnych przyszłych przypadkach. Jezus powiedział im jednak: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych napisał wam to przykazanie". Później, tak jak to miało miejsce w przypadku przepisów związanych z szabatem,

powrócił do tego, co było pierwotnym zamysłem Bożym: „(...) Lecz na początku stworzenia Bóg *stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem.* A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!" (Mk 10,2-9).

Jezus przytacza faryzeuszom biblijny opis ustanowienia instytucji małżeństwa, dając im do zrozumienia, że prawo związane z małżeństwem musi być zgodne z zamysłem, dla którego Bóg tę instytucję powołał. Małżeństwo zostało ustanowione po to, aby zaprowadzić jedność pomiędzy dwiema osobami – jedność, której nikt nie ma prawa zniszczyć. Jezus nie idealizuje małżeństwa – nie mówi, że w małżeństwie jest jak w niebie. Mówi za to, że małżeństwo zawiązane zostało w niebie. Skoro instytucja ta ustanowiona została przez samego Boga, odpowiedź na pytanie: „Czy wolno mężowi oddalić żonę?" może być tylko jedna: „Absolutnie nie".

W odpowiedzi, jakiej Jezus udzielił faryzeuszom, jest pewien szczegół, który można łatwo przeoczyć. Zarówno surowa szkoła interpretacyjna Szammaja, jak i bardziej „liberalne" podejście prezentowane przez zwolenników Hillela, podchodzi do sprawy z punktu widzenia męża. Zgodnie z interpretacją Szammaja, ważne było dziewictwo nowo poślubionej małżonki, przedmałżeńska czystość mężczyzny nie podlegała natomiast żadnemu osądowi. Również interpretacja „liberalna" była tak naprawdę liberalna tylko dla męża, umożliwiając mu odprawienie żony z dowolnego powodu. Dla żony była natomiast bardzo nieliberalna – jeśli bowiem mąż postanowił rozwieść się z nią zgodnie z tak interpretowanym prawem, to kobieta miała marne szanse na jakiekolwiek zadośćuczynienie z tego tytułu. Obydwa sposoby interpretacji były zatem zgodne z istotą prawa, na którym się opierały, a które ustanowione zostało przez wzgląd na zatwardziałość *męskich* serc. Przepisy te nie brały w ogóle pod uwagę interesów kobiet, a nauka Jezusa – oparta na zamyśle Bożym – zmierzała ku temu, aby te interesy wyrównać. To dlatego kobiety tak często dostrzegały w Nim swojego sprzymierzeńca i wybawcę.

Zauważmy również, że – odwołując się do porządku stworzenia – Jezus połączył tekst pochodzący z opisu stworzenia świata zawartego w Rdz 1 z tekstem obecnym w Rdz 2. W Rdz 1,27 czytamy, że: „stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (...)" przy czym „człowiek" reprezentuje tutaj całą ludzkość – przedstawicieli obydwu płci: „stworzył mężczyznę i niewiastę". W Rdz 2,24 natomiast, tuż po opisie stworzenia Ewy z żebra Adama, narrator dodaje słowa: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem". Niezależnie od tego, czy jest to tylko komentarz autora do opisu stworzenia mężczyzny i kobiety, Jezus cytuje te słowa jako wypowiedź samego Boga. Skoro zaś sam Bóg połączył mężczyznę i kobietę w jedno, to żaden człowiek nie ma prawa tego podważać.

Kiedy uczniowie poprosili Jezusa o dodatkowe wyjaśnienie swojej nauki, On odpowiedział im dwoma zdaniami zawartymi w Mk 10,11-12. Drugie z tych stwierdzeń odnosi się do sytuacji, której w Starym Testamencie nie przewidziano – sytuacji, w której to żona odchodzi od męża i poślubia innego mężczyznę. Niektórzy uczeni uważali, że słowa te nie były tak naprawdę cytatem z Jezusa, ale dodano je, kiedy chrześcijaństwo zaczęło przenikać do świata pogańskiego, którego prawo – w przeciwieństwie do prawa żydowskiego – przewidywało możliwość zainicjowania procedury rozwodowej przez kobietę. Niemniej jednak, równie dobrze mógł to być cytat z Jezusa, nawiązującego do pewnego głośnego rozwodu zainicjowanego przez kobietę, który parę lat wcześniej miał miejsce w Jego własnej ojczyźnie.

Rozwód ten wiąże się z osobą Herodiady, wnuczki Heroda Wielkiego, która poślubiła wpierw swojego stryja – Heroda Filipa I i mieszkając z nim w Rzymie, zakochała się w innym stryju – Herodzie Antypasie, tetrarsze Galilei

i Perei, który składał akurat wizytę w tym mieście. Aby poślubić Antypasa (czego Antypas również pragnął), Herodiada rozwiodła się ze swoim pierwszym mężem. Mogła to zrobić, gdyż – jako osoba z obywatelstwem rzymskim (podobnie jak wszyscy członkowie rodziny Heroda) – podlegała tamtejszemu prawu, które przewidywało taką możliwość. Wbrew powszechnej wówczas interpretacji, poślubienie przez kobietę własnego stryja nie było tak naprawdę sprzeczne z żydowskim prawem. Niezgodne z prawem było natomiast poślubienie brata własnego męża. Otwarcie mówił o tym Jan Chrzciciel, który właśnie za to, że sprzeciwiał się temu małżeństwu, został przez Heroda Antypasa zamknięty w więzieniu. Jezus nie wymieniał wprawdzie żadnych nazwisk, ale słowa dotyczące kobiety porzucającej męża po to, by poślubić innego, musiały kojarzyć się Jego słuchaczom – zarówno z Galilei, jak i Perei – właśnie z osobą Herodiady. Gdyby doszły do jej uszu jakiekolwiek pogłoski o tym, że ktoś posądza ją o cudzołóstwo, Jezus z pewnością podzieliłby los Jana Chrzciciela.

Najtrudniejsze dla uczniów Jezusa okazały się jednak słowa odnoszące się do możliwości odprawienia żony przez mężczyznę. Czy mąż rzeczywiście nie ma takiego prawa? Wygląda na to, że nie – Jezus wyraźnie to powiedział. Mężczyznom trudno było się z tym pogodzić. Nic dziwnego, że – jak okazało się w toku historii – przez wzgląd na zatwardziałość swoich serc, ponownie zaczęli naginać to prawo do własnych celów, tak samo jak wcześniej Izraelici robili to z pierwotnym zamysłem Boga.

W analogicznych wersetach Ewangelii wg św. Mateusza pojawiają się pewne słowa, których nie ma u Marka: „Kto oddala swoją żonę – *chyba w wypadku nierządu* – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo" (Mt 19,9). O podobnym wyjątku pisze Mateusz także w swojej wersji Kazania na Górze: „Każdy, kto oddala swoją żonę – *poza wypadkiem nierządu* – naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa" (Mt 5,32). Ta druga wypowiedź pojawia się także w Łk 16,18. Łukasz jednak nie umieszcza w niej słów o wyjątku, jaki stanowi przypadek nierządu – słowa te pojawiają się tylko w wersji Mateusza i to dwukrotnie.

Jak powinniśmy zatem rozumieć ten wyjątek? Czy słowa te świadczą o zatwardziałości męskich serc? A może jest to raczej wyjaśnienie tego, co powinno być dla wszystkich oczywiste – że jeśli dzieje się coś, co z samej swej istoty narusza więź małżeńską, to więź ta tak naprawdę nie istnieje? A może jest to próba dostosowania nauki Jezusa do interpretacji Szammaja, zgodnie z którą – jeśli okaże się, iż żona miała kontakty seksualne przed ślubem, to mąż ma prawo ją oddalić? Po przeanalizowaniu wielu różnych możliwości, najbardziej prawdopodobna wydaje się teoria, zgodnie z którą słowa mówiące o wyjątkowości przypadku nierządu zapisane zostały w Ewangelii Mateusza z myślą o misji prowadzonej wśród pogan. „Nierząd" odnosi się do relacji seksualnych, które – choć w niektórych częściach pogańskiego świata mogły być legalne – zgodnie z prawem Izraela pozostawały zakazane. Prawo dotyczące małżeństw i wszystkie związane z tym zakazy, które zostały z czasem przyjęte przez Kościół, opierają się właśnie na przepisach wywodzących się z Prawa żydowskiego. Jak w świetle tego Prawa należało patrzeć na związek zawarty przez pogan, którzy nawrócili się później na chrześcijaństwo? Okazuje się, że w takim przypadku „małżeństwo" mogło zostać rozwiązane[14].

Misja wśród pogan niewątpliwie postawiła przed chrześcijanami wyzwania, które w czasie działalności Jezusa nie zdążyły się jeszcze skrystalizować. Z jednym z takich problemów ze-

[14] Choć jedna z realnych interpretacji wyjaśnia słowa „poza wypadkiem nierządu" jako sytuację współżycia mężczyzny i kobiety, którzy nie są małżeństwem. Wtedy mogą od siebie odejść. Za taką interpretacją przemawia fakt, że wersety Mt 5,32; 19,9 zawierają ogólne wyrażenie „kobieta", czyli grecki rzeczownik *'gyne'*, nie zaś wyrażenie oznaczające wyłącznie żonę (przyp. red.).

tknął się Paweł, który formułuje własne stwierdzenia dotyczące wyjątkowości pewnych sytuacji związanych z rozwodami, przy czym jego ogólny stosunek do rozwodów wśród chrześcijan całkowicie zgodny jest z nauką Jezusa. Niektórzy z nawróconych przez Pawła pogan doświadczali sytuacji, w których ich współmałżonek odchodził z powodu tego nawrócenia, nie chcąc dłużej pozostawać z osobą nawróconą w małżeństwie. Paweł radził, aby w takiej sytuacji pozwolić mężowi czy żonie odejść, nie przymuszając jego czy jej do małżeństwa poprzez odwołanie się do prawa czy innych środków. Porzucona osoba nie jest już bowiem związana zakończoną w ten sposób relacją. Pozostałym Paweł mówił jednak wyraźnie: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddala żony" (1 Kor 7,10-11).

Jak widzimy, Paweł, którego listy powstały dużo wcześniej niż Ewangelia wg św. Marka, doskonale znał i interpretował stanowisko Jezusa wobec rozwodów, rozumiejąc je dokładnie w taki sam sposób jak Ewangelista Marek. Podobnie też jak Jezus, Paweł traktował kobiety jako osoby, a nie jak przedmioty należące do majątku mężczyzny. Niemniej jednak uczniowie, którzy po raz pierwszy usłyszeli z ust Jezusa tak rewolucyjne poglądy, z pewnością potrzebowali jeszcze wiele czasu, zanim się z nimi pogodzili.

Czy dobrze jest przekładać stanowisko Jezusa wobec tej czy innej praktycznej kwestii na język prawa? Prawdopodobnie nie. Problem w tym, że jeśli nada się jakiemuś poglądowi status przepisu, zawsze trzeba będzie przy tym uwzględnić przypadki wyjątkowe, w ramach których mnożyć się będą sytuacje bardziej lub mniej pasujące do kryteriów określających wyjątki. Dlatego też lepiej uznać, że słowa Jezusa odzwierciedlają niepodlegający żadnym wyjątkom ideał, do którego każdy chrześcijanin powinien dążyć. Prawo musi bowiem uwzględniać zatwardziałość męskich serc, ale Jezus wskazuje na coś bardziej doskonałego niż prawo, pragnąc jednocześnie, abyśmy potrafili zmieniać własne serca i wcielać Jego ideał w swoje życie.

10,18 Czemu nazywasz mnie dobrym?

Stwierdzenie to nie jest zbyt trudne do zinterpretowania, ale Schmiedel włączył je do swojej listy najbardziej intrygujących fragmentów biblijnych, argumentując jednocześnie (całkiem przekonująco), że rzeczywiście musiało ono paść z ust Jezusa, gdyż nikt inny z pewnością nie odważyłby się poddawać Jego dobroci w wątpliwość. W Ewangelii Marka czytamy o tym, jak pewien niedoszły uczeń Jezusa (jak się później okazuje – bogacz, choć w kwestii, jaką wyjaśniamy, nie ma to większego znaczenia) podbiegł do Niego z pytaniem: „Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?" Zanim Jezus udzielił mu jakiejkolwiek odpowiedzi, nawiązał do użytego przez młodzieńca przymiotnika „dobry". W swym pierwotnym znaczeniu słowo to mogło odnosić się tylko do samego Boga i nie powinno być stosowane zbyt lekkomyślnie – Jezus był tymczasem przekonany, że młodzieniec użył tego określenia pochopnie, zaledwie jako wyraz uprzejmości. Słowo „dobry" nie było zakazane – Jezus także używał go na określenie osób, które za takie uważał. Co chciał zatem powiedzieć przez stwierdzenie: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg"? Odpowiedź jest prosta: Jezus daje nam do zrozumienia, że żaden człowiek nie jest tak doskonale dobry jak Bóg, jednak potrafi być dobry na tyle, na ile odzwierciedla dobroć Bożą.

Wydaje się jednak, że wypowiedź ta – w formie przytoczonej przez Marka (a później Łukasza) – sprawiała pewne trudności interpretacyjne w czasie, gdy powstawały Ewangelie. W analogicznym fragmencie cytowanym przez Mateusza (Mt 19,16-17) odpowiedź udzielona przez

Jezusa staje się prostsza do zrozumienia, dzięki przeformułowaniu pytania zadanego przez bogatego młodzieńca: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?" Jezus odpowiada na to: „Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry". Taki sposób przeredagowania pytania i odpowiedzi jednak się nie przyjął. Zazwyczaj to właśnie tekst napisany przez Mateusza stawał się podstawą, na której opierali się skrybowie przepisujący Pismo Święte. W tym jednak przypadku było wręcz odwrotnie: sformułowania użyte przez Mateusza zastępowano zwykle tymi, jakie stosował Marek czy Łukasz. Możemy zatem wywnioskować, że gdyby stwierdzenie to rzeczywiście stanowiło dla pierwszych interpretatorów trudność nie do pokonania, to w większości znanych dziś przekładów Ewangelii niewątpliwie przeważałaby forma użyta w wersji Mateusza.

10,21 Sprzedaj wszystko, co masz?

Człowiek, który usłyszał te słowa z ust Jezusa niewątpliwie uznał je za trudne. Był to bogaty młodzieniec, który podbiegł do Jezusa z pytaniem, co musi robić, aby odziedziczyć życie wieczne. Jezus wspomniał wówczas o obowiązku przestrzegania przykazań - zwłaszcza tych odnoszących się do traktowania drugiego człowieka. O tym, że zachowywanie przykazań jest warunkiem dobrego życia mówi chociażby następujący werset: „Będziecie przestrzegać moich ustaw i moich wyroków. Człowiek, który je wypełnia, żyje dzięki nim. Ja jestem Pan" (Kpł 18,5). Rozmówca Jezusa zapewnił Go jednak, że zachowuje wszystkie przykazania od wczesnej młodości, mając prawdopodobnie na myśli wiek trzynastu lat, kiedy to wziął udział w uroczystości *bar micwa*, czyli w świetle Prawa stał się zdolny do przestrzegania przykazań.

Młodzieniec najwyraźniej oczekiwał od Jezusa czegoś więcej - nie przyszedł przecież do Niego tylko po to, aby dowiedzieć się, że w życiu najważniejsze jest przestrzeganie dziesięciu przykazań. I rzeczywiście - Jezus szybko zaspokoił jego oczekiwania, mówiąc: „Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie". Młodzieniec, choć niewątpliwie uczciwy i pobożny, nie był jednak przygotowany na tak poważny krok. Jezus udzielił mu bowiem wskazówki zwanej czasem poradą doskonałości, przy czym nazwa ta wzięła się od słów przytoczonych przez innego Ewangelistę: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i daj ubogim" (Mt 19,21).

Nie oznacza to jednak, że - podczas, gdy zachowywanie przykazań obowiązuje wszystkich - to oddanie całego bogactwa ubogim jest tylko dla wybranych, którzy osiągają najwyższy stopień pobożności. Św. Paweł przypomina nam, że gdybyśmy nawet cały swój majątek oddali ubogim, bez miłości bylibyśmy niczym (1 Kor 13,3). Słowa Mateusza można zatem zinterpretować następująco: „Jeśli chcesz żyć zgodnie z wolą Bożą, zrezygnuj w pełni z własnych pomysłów na życie i całkowicie zaufaj Bogu".

Przesłanie to trudne jest nawet dla tych, którzy traktują je bardzo poważnie i rzeczywiście starają się według niego żyć. Można próbować je nieco złagodzić, mówiąc: „Jezus chciał tylko wypróbować pobożność tego młodzieńca - tak naprawdę nie żądał, aby wszyscy Jego słuchacze oddawali swoje posiadłości ubogim". Wprawdzie ci, którzy zostali Jego uczniami rzeczywiście porzucili wszystko, aby za Nim iść, ale co z innymi przyjaciółmi Jezusa, z których hojności On sam przecież korzystał, takimi jak dobrze sytuowane kobiety, które - jak pisze Łukasz - „im usługiwały [udzielając] ze swego mienia" (Łk 8,3)? Jezus nie prosił ich o tak wielkie poświęcenie, jakiego wymagał od bogatego młodzieńca, a przecież żyli oni praktycznie tak samo, jak on. Zacheusz - zwierzchnik celników w Jerychu, do którego Jezus wprosił się na posiłek, spontanicznie i bez żadnej presji ze strony Jezusa, zadeklarował: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim" (Łk 19,8). Powszechnie uważa się, że nie był to jed-

norazowy gest i że od tamtej pory Zacheusz dzielił się swym majątkiem z biednymi regularnie. Możliwe, że tak było, jednak niewykluczone również, iż zwierzchnikowi celników praktyki takie nie były obce już wcześniej. W każdym razie – Jezus uznał go za „syna Abrahama" w prawdziwym tego słowa znaczeniu, czyli za człowieka wiary. Jezus nie powiedział mu jednak, aby pozbył się także drugiej połowy majątku, rzucił pracę i przyłączył się do Niego – tak jak to miało miejsce wcześniej w przypadku celnika z Kafarnaum.

Nawet biorąc pod uwagę powyższe fakty, porada, jakiej Jezus udzielił bogatemu młodzieńcowi nie jest tak naprawdę żadnym wyjątkiem, ale elementem stale obecnym w Jego naukach. Ta sama nuta pobrzmiewa bowiem w słowach pojawiających się bez żadnego konkretnego kontekstu w Łk 12,33-34: „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę. Sprawcie sobie trzosy, które nie niszczeją, skarb niewyczerpany w niebie, gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy. Bo gdzie jest skarb wasz, tam będzie i serce wasze". Przesłanie to wyraźne jest także u Mateusza, który przytacza tę wypowiedź w swojej wersji Kazania na Górze (Mt 6,19-21).

Nauka ta nie jest zatem skierowana do jednej osoby. Dotyczy ona wszystkich wyznawców Jezusa, który pragnął, aby Jego uczniowie kierowali się w życiu właściwymi priorytetami, aby nade wszystko szukali królestwa Bożego i sprawiedliwości (Mt 6,33). Jezus wiedział, że trudno jest w ten sposób żyć, kiedy uwaga człowieka skupiona jest na dobrach materialnych. Doświadczenie pokazuje, że niektórzy bogaci ludzie potrafią przedkładać królestwo Boga nad swoje ziemskie dobra, a nawet używać tych dóbr po to, aby budować Jego królestwo. Niemniej jednak, doświadczenie pokazuje również, że liczba takich osób jest bardzo mała. W większości przypadków dbałość o materialny zysk nie tylko pochłania czas i energię, którą można by było poświęcić na sprawy królestwa Bożego, ale też czyni człowieka bardziej obojętnym i nieczułym na takie sprawy. Jezus doskonale o tym wiedział, mówiąc, że tam, gdzie jest skarb człowieka, tam jest jego serce. Chętnie widziałby bogatego młodzieńca wśród swoich uczniów, ale nie chciał go do niczego zmuszać. Okazało się bowiem, że młody człowiek nie jest w stanie tak naprawdę zrezygnować ze swojego majątku – nawet dla Jezusa. „Zbyt ciężki bagaż bogactwa jest dla pielgrzyma"[15]. Obciążony bagażem, bogaty młodzieniec nie zdecydował się więc na pielgrzymkę. To, co powiedział mu Jezus, dotyczy natomiast wszystkich chrześcijan – jest to wyzwanie, które podjąć muszą tak naprawdę wszyscy Jego uczniowie.

Zobacz również komentarz do Mt 6,24; Mk 10,25; Dz 4,32; Jk 5,1.

10,25 Łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne?

We wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych wypowiedź ta przytoczona jest tuż po opisie sytuacji, w której bogaty młodzieniec pyta Jezusa, co musi zrobić, aby odziedziczyć życie wieczne, przy czym w języku Ewangelii odziedziczenie życia wiecznego jednoznaczne jest z wejściem do królestwa Bożego. Młodzieniec zapewnia Jezusa, że gorliwie przestrzegał wszystkich przykazań, odkąd tylko w świetle Prawa stał się odpowiedzialny za własne czyny. Jezus nie poddaje tej deklaracji w wątpliwość, ale – aby sprawdzić, do jakich poświęceń ten młody człowiek jest zdolny – każe mu sprzedać cały majątek i rozdać uzyskane w ten sposób pieniądze ubogim. Mówi mu także: „(...) będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną". W tym momencie młodemu bogaczowi zrzedła mina – na takie poświęcenie nie potrafił się przecież zdobyć. Sytuacja ta doskonale ukazuje, co znaczy być prawdziwym uczniem Jezusa.

---

[15] John Bunyan, *Wędrówka Pielgrzyma*, cz. 2.

Następnie, aby zobrazować, „jak trudno tym, którzy mają dostatki, wejść do królestwa Bożego", Jezus użył zaskakującej metafory, przy czym Jego słuchacze z pewnością uznali ją za trudną. Okazuje się bowiem, że bogaczowi nie tylko trudno jest wejść do królestwa Bożego, ale że jest to wręcz niemożliwe - tak, jak niemożliwe jest przejście wielbłąda przez ucho igielne - nawet gdyby była to igła o największym możliwym rozmiarze. Wśród uczniów Jezusa zapanowała wówczas konsternacja. „Któż więc może być zbawiony?" - pytali. („Być zbawionym" to także synonim wejścia do królestwa Bożego i odziedziczenia życia wiecznego). Oni sami raczej nie byli bogaci. Piotr przemówił więc w imieniu ich wszystkich: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą" (Mk 10,28). Być może nie do końca rozumieli jednak, jak trudne były - i wciąż są - warunki, na których rzeczywiście można wejść do królestwa Bożego.

Nie tylko ci, którzy usłyszeli te słowa bezpośrednio z ust Jezusa, uznali je za trudne. Wiele osób głowi się nad nimi do dziś. Niektórzy próbują je nieco złagodzić, mówiąc, że ucho igielne to tak naprawdę nazwa małego otworu w murze, umożliwiającego wejście do przedsionka miejskiej bramy. Turystom często pokazuje się takie otwory w murach Jerozolimy czy innych miast wschodu, tłumacząc, że to właśnie miał na myśli Jezus, mówiąc o uchu igielnym. Osoba przyjeżdżająca do miasta na grzbiecie wielbłąda o późnej porze mogła zsiąść z jego grzbietu i wejść przez taki otwór, wielbłąd jednak nie miał szans się tam zmieścić, zwłaszcza jeśli był objuczony. Zwierzę musiało więc czekać do rana, aż otworzona zostanie główna brama - wtedy dopiero mogło wejść do środka. Nawet małemu i nieobciążonemu ładunkami wielbłądowi trudno byłoby przejść przez taką szczelinę bez ryzyka zaklinowania się. Przejście przez tak wąski otwór było dla wielbłąda zwyczajnie niemożliwe, nie było ono jednak tak nierealne jak przechodzenie przez prawdziwe ucho igielne. To zgrabne wyjaśnienie powstało jednak stosunkowo wcześnie, a nie ma w rzeczywistości żadnych dowodów świadczących o tym, że w czasach Jezusa mały otwór w murze miasta nazywany był uchem igielnym.

Inni uczeni zwracają uwagę na fakt, że w języku greckim jest słowo (*kamilos*) oznaczające „sznur", które - zarówno pod względem pisowni, jak i brzmienia - przypomina słowo (*kamēlos*) oznaczające „wielbłąda". Słowo „sznur" pojawia się nawet w kilku niedawnych przekładach Ewangelii - np. w angielskiej wersji Nowego Testamentu zatytułowanej *The Book of Books*, wydanej w 1938 r. dla upamiętnienia czterystulecia nakazu Henryka VIII, zgodnie z którym w każdym angielskim kościele parafialnym musiało znajdować się angielskie wydanie Pisma Świętego. Wypowiedź Jezusa brzmi w tym przekładzie następująco: „Łatwiej jest przejść sznurowi przez ucho igielne niż bogaczowi wejść do królestwa Bożego". Wydawcy *The Book of Books* nie powoływali się przy tym na argument, zgodnie z którym w oryginalnym tekście rzeczywiście pojawiło się słowo „sznur" - tłumaczyli po prostu, że podczas gdy „czytelnicy ze Wschodu z pewnością lepiej zrozumieją" wersję z „wielbłądem", tekst mówiący o sznurze, „niewątpliwie bardziej przemówi do ludzi Zachodu". Jest to jednak ich subiektywna opinia. W każdym razie - zastąpienie słowa „wielbłąd" wyrazem „sznur" wydaje się być po prostu „próbą złagodzenia ostrości tej wypowiedzi"[16]. Tymczasem, „zestawienie największego zwierzęcia jucznego znanego w Palestynie z najmniejszym możliwym przedmiotem doskonale pasuje do stylu wypowiedzi Jezusa"[17]. Także w żydowskiej literaturze rabinicznej spotykamy motyw *słonia* przechodzącego przez ucho igielne, przy czym metaforę tę stosuje się dla określenia czegoś absolutnie niemożliwego[18].

[16] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 1971), s. 169.

[17] H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark*, 3 wyd. (Londyn: Mac Millan, 1909), s. 229.

[18] Talmud Babiloński, traktat *Berakot* 55b.

Nic więc dziwnego, że Jezus użył w tym przypadku hiperboli – tak jak wtedy, kiedy mówił o człowieku, który – zanim usunie drzazgę z oka swojego brata – powinien raczej usunąć belkę z własnego oka (Mt 7,3-5; Łk 6,41). Język hiperboli służył jednak głównie temu, aby ukazać moc Bożej łaski: choć wejście do królestwa Bożego jest dla bogacza niemożliwe z ludzkiego punktu widzenia, to z punktu widzenia Boga, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych, nawet dla bogatych jest szansa zbawienia. Bogacz musi jednak najpierw zmienić swoje serce i wyrzec się przywiązania do dóbr materialnych, zastępując je przywiązaniem do prawdziwych bogactw – do „skarbu w niebie".

Żadnemu człowiekowi nie jest łatwo wejść do królestwa Bożego – „jakże ciasna jest brama i wąska droga" (Mt 7,14) – jednak dla bogaczy jest to szczególnie trudne. W niektórych przekładach Pisma Świętego stwierdzenie Jezusa przytoczone w Mk 10,24: „jakże trudno wejść do królestwa Bożego" brzmi następująco: „jakże trudno jest *tym, którzy pokładają ufność w bogactwie*, wejść do królestwa Bożego!" Mogłaby to być kolejna próba złagodzenia słów Jezusa, umożliwiająca czytelnikowi pocieszanie się myślą: „Jestem wprawdzie zamożny, ale nie pokładam ufności w moim bogactwie – jestem zatem w porządku". Tymczasem, zgodnie z nauką Jezusa – osobom bogatym niezwykle trudno jest nie pokładać ufności w dobrach materialnych. Gdyby rzeczywiście nie zależało im na bogactwie, nie mieliby bowiem problemu z porzuceniem swoich dóbr. Słów: *„tym, którzy pokładają ufność w bogactwie"* nie należy jednak odczytywać zbyt powierzchownie. Zastanówmy się raczej, dlaczego Jezus uznawał dobra materialne za tak wielką przeszkodę, stojącą na drodze do królestwa Bożego? Otóż dlatego, że ci, którzy je mają, zbyt mocno na nich polegają – tak, jak zamożny rolnik z przypowieści (Łk 12,16-21), który żył tylko myślą o zgromadzonym przez siebie bogactwie. Współczesnym odpowiednikiem tego rolnika mógłby być bogaty przedsiębiorca, który myśli, że niczym nie musi się już martwić, gdyż zgromadzony przez niego majątek zapewni mu dostatek do końca życia.

Słowa Jezusa o wielbłądzie przechodzącym przez ucho igielne stanowią dla ludzi Zachodu jedną z najtrudniejszych Jego wypowiedzi, która – jak żadna inna – niesie ze sobą silną pokusę złagodzenia ostatecznej wymowy.

Zobacz również komentarz do Mt 6,24; Mk 10,21; Jk 5,1.

10,31 Pierwsi będą ostatnimi?

Przesłania, zgodnie z którym pierwsi będą ostatnimi, a ostatni – pierwszymi, nie spotykamy wyłącznie w naukach Jezusa. Jest ono bowiem częścią pradawnej mądrości ludowej, wyrażonej między innymi w popularnej bajce Ezopa o zającu i żółwiu. W Ewangelii prawda ta odnosi się jednak do konkretnej sytuacji, która miała miejsce w czasie działalności Jezusa.

Wypowiedź o pierwszych, którzy będą ostatnimi, pojawia się w Ewangeliach w dwóch kontekstach. Pierwszy z nich (Mk 10,31 i analogiczny Mt 19,30) przytoczony jest tuż po opisie bogatego młodzieńca, który nie był w stanie sprzedać swojego majątku i rozdać zysku ubogim. Jezus skomentował to, podkreślając, jak trudno jest ludziom zamożnym wejść do królestwa Bożego, na co Piotr – w imieniu ubogich przecież apostołów – stwierdził: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą". Jezus odpowiedział wówczas, że – mimo prześladowań, jakie niechybnie spadną na wielu Jego wyznawców – już za życia ci, którzy poświęcili dla Niego wszystko, otrzymają w zamian stokroć więcej, a po śmierci czeka na nich życie wieczne. Na koniec dodał jednak: „Lecz wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi".

Jaki jest sens tych słów umieszczonych we wspomnianym wyżej kontekście? Wydają się one być skierowane do uczniów Jezusa, przy czym ich sens może zamykać się w tym, że kluczowe

miejsce w królestwie Bożym niekoniecznie jest zagwarantowane dla tych, którzy poświęcili dla Jezusa najwięcej. Wyrzeczenia mogą się bowiem stać powodem pychy i przekonania, że dzięki nim możemy mieć wobec Boga specjalne roszczenia. Tymczasem, „Jezusowego uczniostwa nie zdobywa się na drodze największego nawet wysiłku, pokuty czy ascezy. Uczniostwo to dar od Boga"[19]. Nawet ci, którzy poświęcili Bogu bardzo wiele, nie są w Jego oczach usprawiedliwieni z tego tytułu. Piotr i inni uczniowie, choć oddali wszystko, aby podążać za Jezusem, mogą być zaskoczeni w dniu oceny i nagradzania tym, że inni zostaną bardziej wyróżnieni niż oni.

W Łk 13,30 podobne słowa (w odwróconej kolejności: „Tak oto są ostatni, którzy będą pierwszymi i są pierwsi, którzy będą ostatnimi") następują po stwierdzeniu Jezusa, zgodnie z którym „przyjdą ze wschodu i zachodu, z północy i południa i siądą za stołem w królestwie Bożym" (w Mt 8,11 stwierdzenie to pojawia się przy okazji historii o setniku i jego słudze). Jezus najwyraźniej mówi tu o nawróconych poganach, nie o Żydach, którzy - choć przekonani o tym, że spotkają w królestwie Bożym „Abrahama, Izaaka i Jakuba, i wszystkich proroków" - zostaną tak naprawdę z niego wyrzuceni. Ewangelia była wprawdzie przeznaczona „najpierw dla Żyda" (Rz 1,16), ale skoro ci, którym była przedstawiona jako pierwszym, odrzucili ją, to jako pierwsi otrzymają jej błogosławieństwa poganie.

W Mt 20,16 podobnymi słowami kończy się przypowieść o robotnikach w winnicy: „Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi". Robotnicy, którzy zostali zatrudnieni późno, otrzymali na koniec dnia taką samą zapłatę jak ci, którzy pracowali od wczesnego świtu. Można polemizować, że w tej sytuacji nie było tak naprawdę pierwszych ani ostatnich - wszyscy potraktowani zostali jednakowo. Niemniej jednak, w kontekście całej posługi Jezusa, słowa te niosą ze sobą szersze znaczenie - zaawansowani w interpretowaniu i praktykowaniu Prawa Żydzi zostali daleko w tyle za pogardzanymi przez nich poganami, którzy szczerze otworzyli się na Bożą łaskę. Syn, który obiecał ojcu, że wypełni jego wolę, ale nigdy tego nie zrobił, został w tyle za synem, który początkowo odmówił, ale potem opamiętał się i wykonał polecenie. „Zaprawdę, powiadam wam: Celnicy i nierządnice wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego" (Mt 21,28-32) - mówił Jezus do arcykapłanów i starszych w Jerozolimie. Słowa te były niewątpliwie trudne - a nawet obraźliwe - dla tych, którzy słyszeli je z ust Jezusa. Zapewne są też one ciężkie dla współczesnych czytelników Ewangelii. Tak to już jednak bywa, że nauki Jezusa obfitują w zaskakujące puenty, dlatego dzień sądu z pewnością przyniesie nam wszystkim wiele niespodzianek.

10,35 Kto prosił o miejsca honorowe?

W Ewangelii Marka czytamy, że to Jakub i Jan poprosili Jezusa, aby w swoim królestwie posadził ich na honorowych miejscach. W analogicznym fragmencie Ewangelii wg św. Mateusza napisane jest jednak, że „podeszła do Niego matka synów Zebedeusza ze swoimi synami i oddawszy Mu pokłon, o coś Go prosiła".

Jak było naprawdę? Kto podszedł do Jezusa - matka czy synowie?

Pewne jest to, że nawet jeśli do Jezusa podeszła matka, jej prośba niewątpliwie dotyczyła głównie Jakuba i Jana. W Mt 20,22 Jezus zwraca się bowiem do kilku osób, z czego wnioskujemy, że synowie także tam byli. Co więcej - od tego wersetu całkowicie pomija On matkę, kierując swe słowa wyłącznie do dwóch mężczyzn. Analogiczna sytuacja ma miejsce w 1 Krl 2,13-24, gdzie Adoniasz przychodzi do Batszeby - matki Salomona, by poprosiła króla o coś, o co sam nie ma odwagi prosić. Salomon szybko orientuje się w sytuacji i nie podoba mu się zarówno sama

[19] Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark* (London: S. P. C. K., 1971), s. 215.

prośba, jak i sposób jej przekazania. Mimo, że prosi Batszeba, to jej prośba niewątpliwie dotyczy Adoniasza. Podobnie – zarówno u Mateusza, jak i u Marka, niezależnie od osoby, która prosi, prośba dotyczy zasadniczo dwóch mężczyzn, nie zaś ich matki.

Nie ma także wątpliwości, że w wersji Marka Jezus jest dla Dwunastu bardziej surowy niż w Ewangelii Mateusza. Na przykład, u Marka Jezus zarzuca im brak wiary, mówiąc: „Jakże wam brak wiary!" (Mk 4,40), podczas gdy u Mateusza pyta tylko: „Czemu zwątpiłeś, małej wiary?" (Mt 14,31). W całej wersji Mateusza słowa, jakimi zwraca się Jezus do swoich uczniów, wydają się łagodniejsze niż w innych Ewangeliach. Jeśli więc Marek opierał się na przekazie św. Piotra, to czy mamy rozumieć, że apostoł ten był dla siebie i swoich współtowarzyszy wyjątkowo surowy?

Pozostają nam zatem dwie możliwości. Być może Mateusz, który próbował w swojej wersji przybrać nieco łagodniejszy ton, dodał postać matki, aby prośba dotycząca dwóch apostołów nie była zbyt bezpośrednia. Możliwe też, że Marek pominął tę postać w odwrotnym celu – aby przejść do sedna sprawy w bezpośredni sposób. Bardziej prawdopodobna wydaje się druga z tych możliwości, gdyż wersja Marka jest w wielu miejscach znacznie bardziej zwięzła i konkretna niż pozostałe. Marek mógł zatem po prostu pominąć osobę matki jako niemającej większego znaczenia dla całej historii. Kobieta nie chciała przecież „awansować" poprzez zapewnienie dobrych miejsc swoim synom, lecz przemawiała raczej jako ich rzecznik, czyniąc ich prośbę mniej nachalną i bezpośrednią.

Ówcześni autorzy nie skupiali się na opisywaniu czytelnikom tego, co się naprawdę wydarzyło, ale raczej na przekazywaniu właściwego przesłania płynącego z danej opowieści. Znaczenie każdej historii interesowało ich bardziej niż suche fakty. Dlatego, skoro prośba o miejsca honorowe dotyczyła Jakuba i Jana, Marek nie miał żadnych oporów przed tym, aby włożyć ją w ich usta, nawet jeśli w rzeczywistości to nie oni ją wypowiedzieli. Mateusz natomiast, kierując się łagodnością i – być może – chęcią ukazania ich jako bardziej uprzejmych, wprowadza początkowo postać matki, ale daje też do zrozumienia, że Jezus szybko zorientował się w sytuacji i zwracał się już później bezpośrednio do dwóch mężczyzn. I tak, zarówno w wersji Marka, jak i w wersji Mateusza, przesłanie płynące z tej historii jest jednakowe.

Do współczesnych czytelników bardziej przemawia zapewne wersja Marka. W przeciwieństwie do starożytnych Palestyńczyków, dziś bardziej cenimy sobie prośby składane osobiście i bezpośrednio. Niemniej jednak, w wielu starożytnych kulturach, w dobrym tonie było przekazywanie próśb przez osoby trzecie – przemawianie we własnym imieniu postrzegane było natomiast jako nieuprzejme, a wręcz aroganckie. Ponadto, wysłuchanie prośby z ust pośrednika umożliwiało odmowę bez konieczności patrzenia proszącemu prosto w twarz, co pozwalało zachować honor obydwu stronom. Po raz kolejny widzimy zatem, że teksty starożytne, takie jak Nowy Testament, powinny być interpretowane z punktu widzenia ówczesnych pisarzy i kultury, w jakiej żyli, nie zaś z perspektywy naszych współczesnych norm i wartości.

Sytuacja przedstawiona w Mk 10,35 przypomina nam także o kosztach uczniostwa – zaszczytne miejsce w królestwie Bożym będzie nagrodą za uczniostwo, które wymagało poniesienia dużych wyrzeczeń, nie będzie zaś wynikiem znajomości i wpływów. My jako ludzie, nie jesteśmy w stanie ocenić, na jakie miejsce zasługujemy. To Ojciec przydziela nam nasze role, często zsyłając jednocześnie cierpienie, które w żaden sposób nie wydaje nam się zaszczytne.

10,46 Jeden niewidomy czy dwóch?

Zobacz komentarz do Mt 8,28-34.

10,52 Jak wielka musi być nasza wiara?

Zobacz komentarz do Mk 5,34.

11,2 Ile było osiołków?

Zobacz komentarz do Łk 19,30.

11,14 Dlaczego Jezus przeklął drzewo figowe?

Incydent ten opisany jest w Ewangelii Marka oraz - w bardziej skróconej formie - w Ewangelii wg św. Mateusza. Zgodnie z wersją Marka, tuż po wieczornym przybyciu do Jerozolimy, Jezus i Jego uczniowie spędzili noc w Betanii, po czym rano postanowili wrócić do miasta. W drodze poczuli głód - „A widząc z daleka figowiec, okryty liśćmi, podszedł [ku niemu zobaczyć], czy nie znajdzie czegoś na nim. Lecz przyszedłszy bliżej, nie znalazł nic prócz liści, gdyż nie był to czas na figi". Jezus rzucił wówczas na drzewo klątwę: „Niech nikt nigdy nie je owocu z ciebie!" Następnie kontynuował wraz z uczniami drogę do Jerozolimy, gdzie wyrzucił ze świątyni handlarzy. Wieczorem wszyscy znów udali się do Betanii. Następnego ranka, przechodząc obok tego samego drzewa, ujrzeli figowiec uschły aż po korzenie. Piotr przypomniał sobie to, co stało się dzień wcześniej i powiedział: „Rabbi, patrz, figowiec, który przekląłeś, usechł" (Mk 11,20-21).

Jaki był sens przeklinania drzewa za to, że nie ma owoców, skoro - jak pisze Marek - „nie był to czas na figi"? Kwestia ta wyjaśniona jest najlepiej w pracy zatytułowanej *Bezowocny figowiec*, opublikowanej wiele lat temu przez W. M. Christie - pastora Kościoła Szkocji, pełniącego posługę duchowną w Palestynie w czasach dominacji brytyjskiej na Bliskim Wschodzie. Pastor ten zwrócił przede wszystkim uwagę na porę roku, w jakiej incydent się rozegrał (przyjmując, że - co jest bardzo prawdopodobne - Jezus został ukrzyżowany 6 kwietnia 30 r., incydent z figowcem mógł mieć miejsce w pierwszych dniach kwietnia). „A zatem" - jak pisze Christie - „fakty związane z drzewem figowym są następujące: pod koniec marca zaczynają rosnąć liście, a w ciągu tygodnia pokrywają już one całe drzewo. Do tego czasu pojawiają się także pierwsze owoce - nie są to jeszcze wprawdzie figi, ale można je nazwać ich zaczątkami. Mają one wielkość migdałów i nadają się już do spożycia. Lubią je zrywać chłopi i głodni podróżni, którzy nie mają akurat pod ręką nic innego do zjedzenia. Kiedy zaś takie młode figi całkowicie dojrzeją, same spadają na ziemię". W palestyńskim dialekcie języka arabskiego takie niedojrzałe jeszcze figi nazywają się *taqsz*. Wyglądają one jak miniaturki prawdziwych, dojrzałych fig, które pojawiają się zwykle jakieś sześć tygodni później. W sytuacji opisanej przez Marka, czas na figi jeszcze nie nadszedł, ale skoro na figowcu pojawiły się już liście, a nie było *taqsz*, to nie było też szans na owoce w późniejszym okresie. Jezus nie znalazł na drzewie „nic prócz liści" - okazało się więc, że jest to drzewo bezowocne, niedające żadnej nadziei i dlatego postanowił je przekląć.

Jeśli jednak jest to słuszne wyjaśnienie tego incydentu, to czy jest on na tyle istotny, aby umieszczać go w Ewangelii? Tak, gdyż pod prostą historią kryje on o wiele głębsze znaczenie, podobnie jak przypowieść o bezowocnym figowcu przytoczona w Łk 13,6-9, w której właściciel winnicy trzy lata z rzędu szuka na drzewie owoców, ale nigdy ich nie znajduje. Każe zatem ogrodnikowi wyciąć drzewo, które niepotrzebnie zajmuje tylko miejsce i wyjaławia ziemię. Zarówno w przypowieści zamieszczonej w Ewangelii Łukasza, jak i w przypadku incydentu z figowcem opisanym przez Marka, trudno uniknąć wrażenia, że drzewo symbolizuje Jerozolimę, która odrzuca Jezusa przynoszącego miastu przesłanie od samego Boga, przez co sama sprowadza na siebie zagładę. W innym miejscu Ewangelii Łukasza Jezus płacze nad ślepotą Jerozoli-

my zamkniętej na to, co naprawdę ważne i zapowiada upadek miasta „za to, żeś nie rozpoznało czasu twojego nawiedzenia" (Łk 19,41-44). Incydent z przeklętym figowcem niesie ze sobą to samo przesłanie i właśnie dlatego zarówno Marek, jak i Mateusz, przytaczają go w swoich wersjach Ewangelii.

11,23 Wiara przenosi góry?

Wypowiedź ta, oparta na oryginalnych słowach Jezusa, podkreślających nieograniczone możliwości płynące z wiary, pada według Marka (podobnie jak w Mt 21,21) w okolicach Jerozolimy podczas Wielkiego Tygodnia. Łukasz mógł się natomiast w tym przypadku opierać na źródle Q, co oznaczałoby, że fragment Mt 17,20 (słowa Jezusa wypowiedziane do uczniów u stóp Góry Przemienienia tuż po uzdrowieniu epileptyka) łączy w sobie zarówno elementy Ewangelii Marka, jak i cytatów zawartych w Q.

W każdym z tych przypadków Jezus ukazuje moc wiary, posługując się symbolami ze świata natury. I tak, jeśli mamy wiarę, to – choćby była ona tak mała jak ziarnko gorczycy – może zdziałać cuda. Wystarczy tylko pomyśleć o tym, jak duża i mocna roślina wyrasta z czegoś tak niepozornego jak nasionko gorczycy. Obrazy zaczerpnięte z natury ukazane są także w Ps 46,3, gdzie czytamy o sile i odwadze, jaką daje Bóg: „Przeto się nie boimy, choćby waliła się ziemia i góry zapadały w otchłań morza". Być może Jezus posługuje się więc takim słownictwem, aby opisać nieobliczalne skutki, jakie może ze sobą nieść ogromna wiara.

W wersji Marka za tymi słowami może się jednak kryć coś więcej. Wypowiedź ta jest bowiem skierowana do uczniów tuż po przeklęciu bezowocnego figowca. Początkowo nie wydaje się, aby mogło to mieć jakikolwiek związek z mocą wiary. Niemniej jednak, ze względu na miejsce, gdzie słowa te zostały wypowiedziane, taki związek zaczyna być widoczny. Jezus powiedział to bowiem rano, w drodze z Betanii do Jerozolimy, przechodząc przez Górę Oliwną. „Ta góra", o której czytamy w Mk 11,23, może zatem oznaczać Górę Oliwną.

Góra Oliwna miała z kolei odegrać ważną rolę w wydarzeniach związanych z nadejściem końca czasów. Miało to być miejsce potężnego trzęsienia ziemi, które nastąpi, gdy przyjdzie Dzień Pański. „W owym dniu" – mówi jeden z proroków (odnosząc się do dnia, w którym Bóg Izraela ostatecznie rozprawi się z wrogami Jego ludu) – „dotknie stopami Góry Oliwnej, która jest naprzeciw Jerozolimy od strony wschodniej, a Góra Oliwna rozstąpi się w połowie od wschodu ku zachodowi i powstanie wielka dolina. Połowa góry przesunie się na północ, a połowa na południe" (Za 14,4). Jeżeli, przechodząc przez ową górę, Jezus rzeczywiście miał na myśli te właśnie starotestamentowe przepowiednie, możliwe, że chciał przez to powiedzieć swoim uczniom: „Jeśli wierzycie w Boga w wystarczającym stopniu, to Dzień Pański przyjdzie na was szybciej, niż się spodziewacie"[20].

Zobacz również komentarz do Mk 5,34.

11,33 I Ja wam nie powiem?

Zobacz komentarz do Łk 20,8.

12,17 Oddać Cezarowi to, co należy do Cezara?

Są tacy, którzy nie uważają tej wypowiedzi za szczególnie trudną w interpretacji. Płacą oni podatki do skarbu państwa, dają pieniądze na Kościół i wspierają działania charytatywne w przekonaniu, że postępują dokładnie tak, jak nakazał

[20] Myśl tę zawdzięczam książce Williama Mansona, *Jesus the Messiah* (London: Hodder & Stoughton, 1943), s. 29-30, 39-40.

Jezus. Inni uważają natomiast, że wypowiedź ta nadaje się do głębszej analizy, gdyż niesie ze sobą przesłanie, które różni się od tego, jakie się jej zwykle przypisuje. Aby je dostrzec, przede wszystkim należy przyjrzeć się kontekstowi, w jakim wypowiedziane zostały te słowa. Kiedy to zrobimy, być może uświadomimy sobie, jak trudne wydały się one tym, którzy słyszeli je z ust Jezusa.

Podobnie jak Mateusz (Mt 22,15-22) i Łukasz (Łk 20,19-26), Marek wspomina o faryzeuszach i zwolennikach Heroda, którzy przyszli do Jezusa, kiedy nauczał w świątyni podczas swojej ostatniej podróży do Jerozolimy i – pewni, że udzieli im bezpośredniej, szczerej odpowiedzi – bez ogródek zapytali Go o to, czy wolno płacić Cezarowi podatek, czy też nie. Zadając to pytanie, chcieli się dowiedzieć, czy płacenie takich podatków zgodne jest z Prawem Bożym, na którym opiera się życie całego ludu Izraela. Ewangelista wspomina, że przy pomocy takich pytań faryzeusze i zwolennicy Heroda zamierzali zbić Jezusa z tropu lub inaczej „pochwycić Go w mowie" (Mk 12,13). Łukasz rozwija tę myśl, pisząc, że „mieli pochwycić Go w mowie, aby Go wydać zwierzchności i władzy namiestnika" (Łk 20,20). Namiestnik, czyli prefekt Judei, był przedstawicielem Cezara odpowiedzialnym za skuteczne ściąganie od mieszkańców danego rejonu podatków na rzecz cesarstwa.

W tamtych czasach była to niezwykle drażliwa kwestia. Po tym, jak Herod Wielki – król żydowski – zmarł w 4 r. przed Chr., Rzymianie podzielili jego królestwo na trzy części, dając każdą z nich jednemu z jego synów. Galilea, w której Jezus spędził większość swojego życia, dostała się w ręce Heroda Antypasa i pozostała pod jego władzą do roku 39 ery chrześcijańskiej. Judea, czyli część południowa – wraz z Jerozolimą jako stolicą – oddana została natomiast Archelaosowi (por. Mt 2,22). Synowie Heroda pobierali od swoich poddanych podatki, podobnie jak czynił to wcześniej ich ojciec. Nie byli oni lubiani, ale – ponieważ wyznawali religijnie judaizm – nie było żadnych przeszkód, dla których nie mogliby ściągać od Żydów opłat na rzecz państwa. Rządy Archelaosa w Judei okazały się jednak tak brutalne, że po dziewięciu latach, aby uniknąć powstania, cesarz rzymski postanowił go zdetronizować i przekształcić Judeę w rzymską prowincję, dla której wyznaczył odpowiedniego prefekta. Od tamtej pory mieszkańcy Judei płacili podatki cesarzowi Rzymu – Cezarowi. W 6 roku po Chr. przeprowadzono tam spis ludności właśnie po to, aby ustalić kwotę podatku należną od mieszkańców nowej prowincji.

Żydom zdarzało się już wcześniej pozostawać pod władzą królów pogańskich, przy czym żaden prorok czy znawca Prawa nie odniósł się nigdy negatywnie do kwestii płacenia takim władcom podatków. Przeciwnie – prorocy nauczali, że jeśli Żydzi dostali się pod władzę pogan, to widocznie Bóg na to zezwolił. Należało w związku z tym przyjąć wolę Bożą i posłusznie płacić podatki obcym królom. Około roku, w którym miał miejsce spis ludności – 6 r. po Chr. – rozpowszechnił się jednak nowy pogląd na tę sprawę. Zgodnie z tym poglądem, Bóg miał być jedynym królem Izraela, w związku z czym uznawanie poganina za władcę, objawiające się na przykład opłacaniem podatków, jednoznaczne było z najwyższą zdradą. Głównym propagatorem tej myśli był Judasz Galilejczyk, który próbował nawet wzniecić powstanie przeciwko Rzymowi (zobacz Dz 5,37). Powstanie zostało zdławione, ale jego idee przetrwały, przez co sprawa płacenia podatków Cezarowi stała się przedmiotem trudnej teologicznej dyskusji. Na ogół zgadzano się z tym, że rozproszeni po świecie Żydzi, spośród których wielu żyło na ziemiach pogańskich, powinni płacić podatki zgodnie z przepisami obowiązującymi w ich miejscach zamieszkania. Ziemia Izraela była jednak ziemią Boga – jej mieszkańcy uznawali to przecież, kiedy przekazywali jedną dziesiątą swojego dochodu na utrzymanie świątyni w Jerozolimie. Tymczasem podatki, których żądał cesarz rzymski, także ściągane były z dochodu zgromadzone-

go na Bożej ziemi. Czy zatem przedstawiciele ludu Bożego, żyjący na ziemi Boga, powinni oddawać część jej plonów pogańskiemu władcy? Na tak sformułowane pytanie dla wielu Żydów możliwa była tylko jedna odpowiedź: „absolutnie nie".

Jakiej odpowiedzi udzielił natomiast Jezus? Dopóki pozostawał w Galilei nikt nie zadawał Mu tego pytania – w tamtym rejonie podatki płacono bowiem żydowskiemu tetrarsze. Kiedy jednak znalazł się w Judei, spotkał ludzi, dla których była to sprawa życia lub śmierci. Niezależnie od tego, co by im na ten temat powiedział, z pewnością nie zdołałby uniknąć kontrowersji. Gdyby stwierdził, że nie należy płacić Cezarowi podatków, rzymski namiestnik z pewnością by się o tym dowiedział i oskarżył Jezusa o podżeganie ludności do buntu. Gdyby powiedział, że podatki trzeba płacić, uraziłby z kolei tych, którzy kierowali się ideałami Judasza Galilejczyka. Wielu Żydów mogłoby Go wówczas uznać za wroga narodu. Straciłby tym samym w Judei szacunek umożliwiający Mu dalszą działalność na tym terenie.

Jezus mówi zatem do zgromadzonych wokół Niego faryzeuszów i zwolenników Heroda: „Przynieście Mi denara; chcę zobaczyć". Była to srebrna moneta rzymska – rzymskie podatki należało płacić w rzymskiej walucie. Kiedy pokazano Mu denara, Jezus zapytał: „Czyj jest ten obraz i napis?" Innymi słowy – czyje imię widnieje na monecie? Chodziło oczywiście o Cezara. Jezus stwierdził wówczas, że skoro na monecie widnieje twarz i imię Cezara, to należy ona do niego, w związku z czym właśnie Cezarowi należy ją oddać. Oddać – czyli zwrócić temu, do kogo należy.

Czy kryła się w tym sugestia, zgodnie z którą posługiwanie się monetą Cezara było jednocześnie milczącym uznaniem jego władzy? Możliwe, że tak. Niektórzy Żydzi byli ortodoksyjni do tego stopnia, że nie mogliby nawet patrzeć na monetę z wizerunkiem ludzkiej twarzy (nie mówiąc o dotykaniu). Dlaczego? Bo – jak twierdzili – byłoby to naruszenie drugiego przykazania Dekalogu, zgodnie z którym „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!" (Wj 20,4). Jezus nie podzielał wprawdzie tego podejścia – poświęcał pieniądzom zbyt mało uwagi, aby interesować się ich dokładnym wyglądem – ale Jego nakaz, aby oddać Cezarowi to, co należy do Cezara, mógł zostać przez faryzeuszów odczytany pozytywnie. Mogli go bowiem odczytać jako sugestię, zgodnie z którą takie monety niegodne były ludzi, którzy gorliwie przestrzegali Bożego Prawa, w związku z czym należało je zwracać tam, skąd pochodziły. Pieniądze te były godne Cezara, skoro więc sobie ich życzył – należało mu je oddać. Boskie Prawo zupełnie na tym nie cierpiało, gdyż Bóg tak naprawdę tych pieniędzy nie żądał. Dla Jezusa najważniejsze było zatem określenie tego, czego pragnie Bóg i spełnianie tych pragnień. Po raz kolejny udowodnił, że naszym nadrzędnym celem powinno być szukanie królestwa Bożego i Bożej sprawiedliwości.

Niektórzy interpretatorzy doszukują się w odpowiedzi Jezusa bardziej subtelnych aluzji, twierdząc na przykład, że słowami „Bogu to, co należy do Boga" nawiązuje On do plonów uzyskanych z boskiej ziemi, których – nawet w postaci rzymskich monet – nie wolno jednak oddawać Cezarowi. Zgodnie z taką interpretacją, przynoszenie Jezusowi denara nie miałoby jednak żadnego sensu. Odpowiedź Jezusa nie zadowalała prawdopodobnie tych, którzy nie popierali procederu płacenia podatków cesarzowi przez mieszkańców Judei. Z pewnością rozczarowali się także ci, którzy – obserwując kilka dni wcześniej wjazd Jezusa do Jerozolimy – spodziewali się z Jego ust co najmniej deklaracji niepodległości, zapowiadającej wyzwolenie narodu żydowskiego spod rzymskiego jarzma. I rzeczywiście – pod koniec Wielkiego Tygodnia entuzjazm mieszkańców Jerozolimy dla osoby Jezusa był dużo mniejszy niż na początku. Rozczarowania

nie uniknęli także ci, którzy spodziewali się zapędzić Jezusa swym pytaniem w kozi róg - nie tylko wybrnął On z tej sytuacji w sposób niezwykle dyplomatyczny, ale też po raz kolejny przypomniał wszystkim zgromadzonym o nadrzędnym celu swojej ziemskiej posługi.

13,30 Nie przeminie to pokolenie?

Wypowiedź ta jest trudna szczególnie dla tych, którzy uważają, że odnosi się ona do drugiego adwentu Chrystusa - do Jego przyjścia w chwale. Jeśli Jezus rzeczywiście twierdził, że nastąpi to jeszcze za życia tych, którzy słyszeli te słowa (a zostały one wypowiedziane zaledwie kilka dni przed Jego aresztowaniem i ukrzyżowaniem), to by oznaczało, że się pomylił, co jest dla wielu konkluzją nie do zaakceptowania.

Wielu uczonych przekonanych jest o autentyczności tej wypowiedzi, gdyż - jak twierdzą - nikt nie wymyśliłby przecież takiej niespełnionej przepowiedni tylko po to, aby włożyć ją w usta Jezusa. Jeśli jednak w Ewangeliach przypisuje Mu się taką przepowiednię, oznacza to, że rzeczywiście padła ona z Jego ust. W oparciu o najnowsze badania rozpowszechnia się jednak opinia, że słowa te nie zostały tak naprawdę wypowiedziane przez Jezusa, ale przez jednego z pierwszych chrześcijańskich proroków, przemawiającego w Jego imieniu. Rudolf Bultmann nazwał nawet fragment Mk 13,5-27 „zredagowaną przez chrześcijanina żydowską apokalipsą", twierdząc, że słowa z wersetu Mk 13,30 stanowiłyby doskonałą puentę takiej właśnie apokalipsy[21].

Niektórzy interpretatorzy Nowego Testamentu, dla których nie może być mowy o jakiejkolwiek pomyłce związanej z osobą Jezusa, przekonani są o tym, że wypowiedź ta rzeczywiście nawiązuje do Jego powtórnego adwentu. Zgodnie z tą teorią, skoro sformułowanie: „to wszystko" dotyczy adwentu i poprzedzających go wydarzeń, to w takim razie inaczej należałoby zinterpretować słowa: „to pokolenie". W różnych kontekstach greckie słowo *genea* (przetłumaczone jako „pokolenie") może mieć różne znaczenia. Zakładając, iż czasem stosuje się je w znaczeniu „rasa", werset Mk 13,30 mógłby sugerować, że przed Powtórnym Przyjściem Jezusa nie przeminie rasa żydowska lub nawet ludzka. Niemniej jednak, mało prawdopodobne, aby Jezus rzeczywiście odnosił się w tych słowach do rasy ludzkiej: to oczywiste, że drugi adwent dokona się na oczach ludzi - w przeciwnym razie nie byłoby sensu w ogóle o tym wspominać. Wątpliwe jest również, że określenie to dotyczy rasy żydowskiej - nigdzie w Nowym Testamencie nie mówi się bowiem o zagładzie Żydów, jaka ma nastąpić przed końcem świata. Poza tym, jaki byłby sens formułowania aż tak niejasnej przepowiedni? Nie prościej byłoby powiedzieć na przykład: „Wszystkie te wydarzenia będą miały miejsce w bliżej nieokreślonej przyszłości"?

Słowa: „to pokolenie" pojawiają się w Piśmie Świętym wiele razy i zawsze oznaczają to, co nasuwa się na myśl jako pierwsze - ludzi osiągających określony wiek w podobnym czasie. Zgodnie z jedną z najbardziej desperackich prób udowodnienia, że Jezus nie pomylił się, choć słowa te rzeczywiście dotyczą Jego drugiego adwentu, jest zinterpretowanie określenia „to pokolenie" jako nie to pokolenie, które żyje obecnie, ale pokolenie, które będzie żyć w czasie, o którym jest mowa w przepowiedni. Wypowiedź Jezusa mogłaby brzmieć wówczas następująco: „Pokolenie, które widzi początek tych wydarzeń, nadal będzie żyć, kiedy się one zakończą; wszystko to wydarzy się w ciągu życia tego jednego pokolenia"[22].

---

[21] Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1963), s. 125.

[22] Porównaj G. H. Lang, *The Revelation of Jesus Christ* (London: Garden City, 1945), s. 387.

Czy mimo wszystko byłoby to jednak prawdopodobne? Raczej nie. Kiedy pojawia się problem z interpretacją wypowiedzi, najlepiej zadać sobie najpierw pytanie, co mogła ona oznaczać dla ludzi, którzy usłyszeli ją jako pierwsi. W przypadku słów, nad którymi się obecnie zastanawiamy, na to pytanie możliwych jest kilka różnych odpowiedzi. Słuchacze Jezusa mogli odebrać te słowa jako zapowiedź wydarzeń, które będą miały miejsce za życia *ich* pokolenia. Sformułowanie „to pokolenie" nie tylko sugeruje bowiem grupę ludzi, osiągających podobny wiek w tym samym czasie, ale też ludzi żyjących w tamtym momencie – tych, którzy rzeczywiście tam byli. Jezus wielokrotnie stosował to określenie w stosunku do swoich słuchaczy i to bynajmniej nie po to, aby im schlebiać. Echa tego sformułowania pobrzmiewają w starotestamentowych opisach dotyczących wędrówki Żydów przez pustynię. Pokolenie Izraelitów, które zostało wyprowadzone z Egiptu, nie dożyło wejścia do Kanaanu – przedstawiciele tego pokolenia (wszyscy dorośli z dwoma wymienionymi z imienia wyjątkami) zginęli na pustyni. Stało się tak dlatego, że nie chcieli oni zaufać Słowu Bożemu, przekazywanemu im przez Mojżesza. Dlatego nazwani zostali „przewrotnym pokoleniem" (Pwt 1,35) czy „pokoleniem zwichniętym, nieprawym" (Pwt 32,5).

Pokolenie, do którego zwraca się Jezus, przez swoją zatwardziałość i niewierność również nazywane jest „plemieniem przewrotnym" (Łk 11,29), „pokoleniem wiarołomnym i grzesznym" (Mk 8,38). „Ludzie z Niniwy" – mówi Jezus – powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni dzięki nawoływaniu Jonasza nawrócili się, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz" (Łk 11,32). „To pokolenie" jest więc jeszcze bardziej zepsute niż jego przodkowie, dlatego poniesie odpowiedzialność za całą krew, jaka została do tej pory przelana: „Tak na tym plemieniu będzie pomszczona krew wszystkich proroków, która została przelana od stworzenia świata (...). Tak, mówię wam, na tym plemieniu będzie pomszczona" (Łk 11,50-51). Sformułowanie „to pokolenie/plemię" pada z ust Jezusa w sensie dosłownym zbyt często, aby można je było interpretować inaczej. Ponadto, gdyby rzeczywiście chodziło o przyszłe pokolenie, które doczeka końca czasów, zamiast mówić: „to pokolenie" Jezus powiedziałby raczej: „*tamto* pokolenie".

Zastanówmy się jeszcze nad tym, co kryje się pod słowami „to wszystko" – jakie konkretnie wydarzenia miałyby nastąpić, zanim nie przeminie „to pokolenie"? Formułując tę wypowiedź, Jezus odpowiadał na pytanie zadane Mu przez Jego uczniów. Miało to miejsce w czasie ich wizyty w Jerozolimie z okazji święta Paschy. Uczniowie Jezusa byli pod wrażeniem przepychu świątyni, która z rozkazu Heroda właśnie przeszła gruntowną renowację i rozbudowę. Jeden z uczniów zachwycił się nią, wołając: „Nauczycielu, patrz, co za kamienie i jakie budowle!" Jezus odpowiedział mu: „Widzisz te potężne budowle? Nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie był zwalony". Uczniowie zamyślili się nad tymi słowami i później, kiedy byli z Jezusem na Górze Oliwnej i spoglądali na świątynię z daleka, powrócili do tej kwestii, pytając Go: „Powiedz nam, kiedy to nastąpi? I jaki będzie znak, gdy to wszystko zacznie się spełniać"? (Mk 13,1-4).

W świetle pytania zadanego Jezusowi przez uczniów, „to wszystko" odnosi się do wydarzeń związanych z ostatecznym zniszczeniem świątyni. Można zatem przyjąć, że analizowane przez nas słowa stanowią odpowiedź na pytanie zadane przez uczniów Jezusa. Skoro tak, to „wszystko" powinno oznaczać to samo, zarówno w pytaniu, jak i w odpowiedzi. Wypowiedź Jezusa należałoby wówczas zinterpretować w następujący sposób: „to pokolenie nie zdąży przeminąć, zanim świątynia nie zostanie zniszczona". Jak wiadomo, Świątynia Jerozolimska została zburzona przez wojska rzymskie pod wodzą księcia Tytusa w sierpniu 70 r. po Chr., czyli niespełna czterdzieści lat później. Choć może się wydawać, że okres ten jest zbyt krótki, aby można było okre-

ślić żyjących w nim ludzi „pokoleniem", to w języku biblijnym taki właśnie przedział czasowy przypisuje się jednemu pokoleniu. Widać to choćby na przykładzie „przewrotnego pokolenia", prowadzonego przez Boga przez pustynię: „Tamto pokolenie budziło we Mnie wstręt przez lat czterdzieści (...)" - mówi Bóg w Ps 95,10.

Jeśli jednak przyjmiemy, że znaczenie wersetu Mk 13,30 jest takie, jak wspomniano w poprzednim akapicie, to dlaczego zazwyczaj kojarzono tę wypowiedź z drugim adwentem Chrystusa? Otóż dlatego, że pomiędzy Mk 13,4 a Mk 13,30, w przepowiednię dotyczącą wydarzeń prowadzących do zniszczenia świątyni wplata się inny wątek, a mianowicie zapowiedź „Syna Człowieczego przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą", który pośle aniołów „i zgromadzi swoich wybranych *z czterech stron świata, od krańca ziemi po kraniec nieba*" (Mk 13,26-27). Niektórzy traktują to jako bardzo symboliczny opis sądu Bożego, który wielu chrześcijanom - i nie tylko im - kojarzył się właśnie z oblężeniem i zniszczeniem Jerozolimy. Interpretacja ta wydaje się jednak mało prawdopodobna.

Św. Marek najprawdopodobniej pisał swoją Ewangelię cztery czy pięć lat przed rokiem 70. Zburzenie świątyni i przyjście Syna Człowieczego było wówczas kwestią przyszłości, a Ewangelista nie mógł wiedzieć, w jakim odstępie czasu te wydarzenia nastąpią. W bliskim sąsiedztwie wersetu 13,30, Marek przytacza inną wypowiedź Jezusa dotyczącą czasu, w którym mają nastąpić przyszłe wydarzenia: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec" (Mk 13,32). Do czego odnosi się ów dzień i godzina? Na pewno nie chodzi o dzień i godzinę zburzenia świątyni - zarówno cały fragment, jak i analizowany przez nas werset 13,30, mówią bowiem wyraźnie o bliskości i nieuchronności tego zdarzenia. Tym, co nadejdzie w czasie znanym tylko Bogu, nie może być nic innego jak przyjście Syna Człowieczego, do którego odnosi się werset Mk 13,26.

Nawiązując w swojej Ewangelii do wątków poruszonych w Mk 13,5-30, Łukasz kładzie większy nacisk na losy Jerozolimy - zarówno miasta, jak i samej świątyni: „A Jerozolima będzie deptana przez pogan, aż czasy pogan przeminą" (Łk 21,24). Nie wiadomo, kiedy owe „czasy pogan" (okres, w którym święte miasto podlegać będzie rządom pogan) się dopełnią. Choć spośród wszystkich Ewangelii wypowiedź ta pojawia się tylko u Łukasza, nie jest on jedynym autorem, który ją przytacza. Ponownie napotykamy ją bowiem w Apokalipsie - i to w jej starszej części, która prawdopodobnie została później dołączona do całości tekstu, jaki dziś znamy. Czytamy w niej, że zewnętrzny dziedziniec świątyni „został wydany poganom; i będą deptać Miasto Święte przez czterdzieści dwa miesiące" (Ap 11,2). Przepowiednię tę przekazał Janowi głos z nieba, ale z pewnością pochodzi ona z tego samego źródła, co słowa zawarte w Łk 21,24.

W przeciwieństwie do Marka, Mateusz, który prawdopodobnie pisał swoją wersję Ewangelii tuż po zburzeniu świątyni, domyślał się, że pomiędzy tym wydarzeniem a przyjściem Syna Człowieczego upłynie jeszcze wiele czasu. Dla Mateusza jedno z tych zdarzeń już nastąpiło, podczas gdy drugie miało dopiero nadejść. Dlatego też, Ewangelista przeformułował nieco pytanie zadane przez uczniów tak, aby wiadomo było, że odnosi się ono do dwóch odrębnych zagadnień. Podobnie jak u Marka, Jezus przepowiada, że żaden kamień świątyni nie pozostanie na swoim miejscu, po czym uczniowie pytają: „Powiedz nam, (a) kiedy to nastąpi i (b) jaki będzie znak Twego przyjścia i końca świata?" (Mt 24,3). W dalszej części tego fragmentu, odpowiadając na dwuczłonowe pytanie uczniów, Jezus mówi: (a) „Nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko stanie" (Mt 24,34) oraz (b) - w odniesieniu do swego Powtórnego Przyjścia i „końca świata" - „o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec" (Mt 24,36). U Mateusza, dla którego pierwsza z tych przepowiedni już się wypełniła, wyda-

rzenia te są od siebie wyraźnie rozdzielone; u Marka natomiast rozdzielenie to jest wprawdzie obecne, ale znacznie trudniej je wychwycić.

14,22-24 To jest Moje ciało i krew?

Słowa te wypowiedziane zostały przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy i - choć same w sobie nie są trudne do zrozumienia - można zaliczyć je do wypowiedzi skomplikowanych, jeśli weźmie się pod uwagę spory i podziały związane z ich interpretacją.

Wspomniana wyżej wersja Marka nie jest najstarszym zapisem tych słów pojawiającym się w Nowym Testamencie. Św. Paweł przywołuje je bowiem w 1 Kor 11,23-25 już w 55 r. ery chrześcijańskiej. Apostoł przypomina członkom kościoła w Koryncie o tym, jak „przekazał" im tę wypowiedź ustnie (prawdopodobnie miało to miejsce wtedy, kiedy przybył do miasta ze swoją misją w roku 50). Paweł pisze, że „otrzymał" te słowa „od Pana" jeszcze wcześniej (być może wkrótce po swoim nawróceniu). Wnioskujemy zatem, że opierał się w swoim liście na słowach, które usłyszał od samego Jezusa. Pomiędzy wersją Pawła a wersją Marka istnieją pewne różnice wynikające być może z faktu stosowania nieco odmiennych określeń językowych przez pierwsze wspólnoty kościelne. Różnice te nie są jednak bardzo istotne - o wiele ważniejsze jest właściwe zrozumienie przesłania płynącego z obydwu tych wersji.

Ostatnia Wieczerza była najprawdopodobniej posiłkiem spożywanym z okazji święta Paschy. Możliwe, że Jezus i Jego uczniowie mieli w zwyczaju obchodzić Paschę dzień przed oficjalną datą wyznaczoną przez kapłanów świątyni jerozolimskiej. Podczas paschalnego posiłku, spożywanego dla upamiętnienia wydarzeń związanych z wyprowadzeniem Izraelitów z Egiptu kilkaset lat wcześniej, podawano na stół niekwaszony chleb, czerwone wino i różnego rodzaju potrawy. Przed posiłkiem odmawiano modlitwę, w której nazywano ów chleb „chlebem upokorzenia spożywanym przez przodków podczas ucieczki z Egiptu" (zobacz Pwt 16,3). W dosłownym znaczeniu nie był to oczywiście ten sam chleb, który spożywany był przez Izraelitów opuszczających Egipt. W znaczeniu symbolicznym podczas Paschy jedzono jednak dokładnie ten sam chleb. Izraelici identyfikowali się w ten sposób ze swoimi przodkami, przyjmując ich losy jako swoje, aby każdy z nich „pamiętał o dniu wyjścia z ziemi egipskiej po wszystkie dni swego życia".

Rozpoczynając posiłek, ojciec rodziny łamał chleb i składał Bogu dzięki następującymi słowami: „Błogosławiony jesteś, Panie, Boże Wszechświata, za ten chleb będący owocem ziemi". Podczas Ostatniej Wieczerzy, pełniący rolę ojca „rodziny", Jezus, także połamał chleb, nadając jednak temu gestowi nowe znaczenie: „Bierzcie, to jest Ciało moje" - powiedział do uczniów. U Pawła wypowiedź ta poszerzona jest jeszcze o słowa „(...) za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę!" Pierwotnie obchodzono Paschę na pamiątkę ocalenia ludu Izraela z niewoli egipskiej; od tej pory będzie jednak ona upamiętniać inne, znacznie większe wybawienie. Ktoś, kto potraktowałby słowa Jezusa bardzo dosłownie, mógłby w tym momencie powiedzieć: „Ale przecież chleb, który leżał wówczas na stole, nie mógł być ciałem Jezusa - ciało to stało bowiem przed uczniami, którzy widzieli je na własne oczy". Jednakże stwierdzenie, że chleb jest ciałem Jezusa było podane dla wiary tych, którzy jedli. Dzięki temu, jedząc chleb, mogli identyfikować się z Jezusem i uczestniczyć w Jego życiu.

Pod koniec posiłku, kiedy wypowiadano ostatnie błogosławieństwo, rodzina dzieliła się kielichem wina. Naczynie to, zwane „kielichem błogosławieństwa", było trzecim z czterech kielichów ustawianych na stole. Kiedy Jezus wypowiedział słowa błogosławieństwa, nie wypił z niego, ale podał kielich swoim towarzyszom mówiąc: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana". (W wersji Pawła czytamy: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we

Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!")

Po wyjściu Izraelitów z Egiptu, u stóp Góry Synaj, Mojżesz przeczytał im przykazania, jakie otrzymał od Boga. Izraelici przyjęli to Prawo, na znak czego złożono ofiarę ze zwierząt, których krwią pokropiono częściowo ołtarz (symbolizujący obecność Boga), a częściowo ludzi. Mojżesz powiedział wówczas: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów" (Wj 24,8). Znając tę historię, uczniowie odczytali gest Jezusa jako symbol Nowego Przymierza, które zawarte zostanie w miejsce przymierza Mojżeszowego poprzez ofiarę, jaką Jezus poniesie za cały swój lud. A zatem, podobnie jak w przypadku chleba, który spożywają i w ten sposób przez wiarę uczestniczą w życiu tego, który umarł i zmartwychwstał, pijąc wino, uczniowie Jezusa wyznają i przyjmują przez wiarę swój udział w odkupieńczej krwi Zbawiciela. Czyniąc to, uczniowie wchodzą w doświadczenie znaczenia słów ustanowienia i w świadomość, że przez Jezusa są oni członkami Bożej społeczności przymierza.

W Ewangelii Mateusza (Mt 26,26-29) wypowiedź Jezusa przypomina wersję Marka, przy czym rozwinięta jest o sformułowanie „na odpuszczenie grzechów", dodane po słowach „za wielu będzie wylana". W Łk 22,17-20 (zgodnie z informacją podaną w przypisach) napotykamy z kolei zarówno dłuższą, jak i krótszą wersję, przy czym dłuższa zbliżona jest do tej, jaką przytacza św. Paweł.

Wersja Łukasza jest szczególnie istotna, gdyż jest on jedynym Ewangelistą, który cytuje Jezusa mówiącego: „to czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22,19). Łukasz dodaje te słowa do wypowiedzi towarzyszącej łamaniu chleba (w wersji Pawła towarzyszy ona zarówno łamaniu chleba, jak i podawaniu kielicha). I tak, podczas gdy na podstawie Ewangelii Marka (i Mateusza) można byłoby pomyśleć, że jest to gest symboliczny, ale jednorazowy, z Ewangelii Łukasza wynika wyraźnie, iż czynność ta ma być powtarzana.

Wszyscy trzej Ewangeliści przytaczają ponadto następujące słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas podawania uczniom kielicha: „Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym" (Mk 14,25; zobacz Mt 26,29; Łk 22,18). Zgodnie z tymi słowami, Jezus będzie pościć, dopóki nie znajdzie się w królestwie Bożym. Dopiero kiedy to nastąpi, rozpocznie się uczta. Kiedy Jezus zmartwychwstał, objawił się uczniom „przy łamaniu chleba" (Łk 24,35). Piotr opowiada ponadto w domu Korneliusza, jak uczniowie Jezusa „z Nim jedli i pili po Jego zmartwychwstaniu" (Dz 10,41). Oznacza to, że królestwo, o którym mówił Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, już w pewnym sensie nadeszło („w mocy" - jak czytamy w Mk 9,1): rozpoczęło się, choć jeszcze nie całkiem się dopełniło. Do czasu, gdy się dopełni, wyznawcy Jezusa mają natomiast spożywać chleb i wino na Jego pamiątkę, świadomie doświadczając Jego obecności przy nich.

Zobacz również komentarz do J 6,53.

14,61-62 Ujrzycie Syna Człowieczego?

Po aresztowaniu w Getsemani zaprowadzono Jezusa przed sąd, któremu przewodził najwyższy kapłan. Zgodnie z Ewangelią wg św. Marka, aby zaszkodzić Jezusowi, przemawiający przeciwko Niemu świadkowie próbowali początkowo oskarżać Go o zniesławienie świątyni jerozolimskiej. Urąganie świętości tego miejsca, zarówno słowem, jak i czynem, było jednym z najcięższych wykroczeń przeciwko Prawu - tak ciężkim, że władze rzymskie zezwalały wówczas najwyższej żydowskiej instytucji sądowniczej na wydanie i wykonanie dowolnego wyroku, wedle własnego uznania. Dwa czy trzy lata później podobne zarzuty postawiono św. Szczepanowi, jednak w jego przypadku nie było konieczności odwoływania się przed egzekucją do Piłata. W przypadku Jezusa potrzeba taka pojawiła się natomiast

dlatego, że zeznający przeciwko Niemu świadkowie nie byli zgodni w swoich zeznaniach.

Zanim jednak zaprowadzono oskarżonego do Piłata, najwyższy kapłan – najwyraźniej z własnej inicjatywy – zapytał Jezusa, czy jest On Mesjaszem – Synem Boga (stosując słowo „Błogosławiony" jako substytut boskiego imienia). Mesjasz miał prawo zwać się Synem Bożym, skoro był tym, do którego skierowane są słowa Ps 2,7: „Tyś Synem moim" czy tym, który w Ps 89,27 woła do Boga: „Ty jesteś moim Ojcem". Jezus nie lubił rozgłaszać wszem i wobec, że jest Mesjaszem. Na pytanie najwyższego kapłana odpowiedział jednak zgodnie z prawdą: „Ja jestem". To, jak rozumieli tę odpowiedź Mateusz i Łukasz, widoczne jest w sposobie, w jaki ją przytaczają: „Tak, Ja Nim jestem" (Mt 26,64) lub „Tak. Jestem Nim" (Łk 22,70) – najwyższy kapłan wymusza niejako twierdzącą odpowiedź na swoje pytanie i Jezus rzeczywiście jej udziela. Dodaje też do niej jednak własne, niewymuszone słowa. To tak, jak gdyby chciał powiedzieć: „Skoro nalegacie, że jestem Chrystusem (czyli «Mesjaszem» lub «Pomazańcem Bożym»), to nie mam innego wyjścia, jak przyznać wam rację, ale gdybym miał określić to własnymi słowami, powiedziałbym, że ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi". (W tym przypadku Jezus określa Boga słowem „Wszechmocny", stosując substytut boskiego imienia zupełnie tak samo, jak zrobił to najwyższy kapłan przy pomocy wyrazu „Błogosławiony").

Jak zatem mamy rozumieć tę wypowiedź Jezusa i dlaczego najwyższy kapłan uznał ją za bluźnierczą? Otóż – Jezus oznajmia swoim sędziom, że kiedyś zobaczą Tego, który dziś stoi przed nimi zgnębiony i upokorzony, jako wywyższonego przez samego Boga. Jezus mówi o tym językiem symboli, przy czym symbolika ta ma swoje źródło w świętych księgach. Obraz wspomnianego już Syna Człowieczego, przychodzącego z obłokami niebieskimi (zobacz komentarz do Mk 13,30), pochodzi z Dn 7,13-14, gdzie czytamy, że „oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy", który „podchodzi do Przedwiecznego" i otrzymuje absolutną władzę nad światem. „Jakby Syn Człowieczy" to postać ludzka, która przychodzi w miejsce przypominających zwierzęta postaci władających światem do tej pory. Jezus daje więc swym sędziom do zrozumienia, że Ten, którym tak bardzo pogardzają, w ludzkich sercach zostanie ostatecznie uznany za Pana przez wszystkie narody. Co najważniejsze, zostanie także uznany przez samego Boga – Syn Boży siądzie „po prawicy Wszechmocnego". Słowa te mają swoje źródło w Ps 110,1, w którym wyrocznia Boga zwraca się do króla pochodzącego z rodu Dawida: „Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnóżek pod Twoje stopy". I tak, sędziowie przekonają się, że stojący przed nimi, obdarty więzień, zostanie – za wyrokiem boskim – Panem całego wszechświata i to nie w dalekiej przyszłości, ale szybciej, niż się spodziewają. Jak czytamy w wersji Łukasza: „*Lecz odtąd* Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej" (Łk 22,69). (Łukasz omija przy tym słowa o obłokach nieba.) W Ewangelii Mateusza czytamy natomiast: „*Odtąd* ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego, i nadchodzącego na obłokach niebieskich" (Mt 26,64). Zgodnie z tą symboliką, prawica Boga oznacza najwyższe możliwe honory, a chmury – narzędzie, za pomocą którego objawi się boska chwała.

Starotestamentowy Sługa Boży, wzgardzony i odrzucony przez ludzi, zostanie przez Boga podniesiony tak, że „wybije się, wywyższy i wyrośnie bardzo" (Iz 52,13). W Nowym Testamencie rolę tego sługi wypełnia Jezus, posłuszny Bogu aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej – którego Bóg „nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię", aby „wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem" (Flp 2,6-11). O takim właśnie odwróceniu ról mówił Jezus, udzielając najwyższemu kapłanowi odpowiedzi na jego pytanie.

Dlaczego odpowiedź ta uznana została za bluźnierczą? Z pewnością nie dlatego, że Jezus przyznał, iż jest Mesjaszem – choć z politycznego punktu widzenia mogło to być niebezpieczne (Rzymianie mogliby interpretować tę wypowiedź jako wywrotową i tak też z pewnością było), w żaden sposób nie naruszało to jednak Bożych przykazań, podobnie jak fakt, że Jezus rościł sobie w tym sensie prawo do nazywania się Synem Bożym. Niemniej jednak, arcykapłanom najwyraźniej nie spodobał się język, jakim Jezus posługiwał się w odniesieniu do chwały przypisywanej dotychczas wyłącznie Bogu. W tym właśnie dopatrywali się ciężkiego bluźnierstwa, które – jak okazało się w toku dalszych wydarzeń – było w rzeczywistości wyznaniem wiary potwierdzonym przez samego Boga.

15,26 Na czym polegała wina?

Zobacz komentarz do J 19,19.

15,34 Czemuś mnie opuścił?

Słowa te stanowią niewątpliwie najtrudniejszą z trudnych wypowiedzi Jezusa przytoczonych w Ewangeliach. Zarówno Marek, jak i Mateusz cytują ją jako ostatnie słowa ukrzyżowanego Chrystusa, wkrótce po których – jak piszą Ewangeliści – zawołał On donośnym głosem (przy czym treść tego okrzyku nie jest nam znana) i wyzionął ducha.

P. W. Schmiedel uznaje te słowa jako jedną z „absolutnie pewnych" wypowiedzi stanowiących „fundamentalny dowód na istnienie osoby Jezusa" – wypowiedzi tej nie da się bowiem traktować jako wytworu członków Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że Ewangeliści nie wymyślili tych słów sami – mogli tylko przytoczyć je w dokładnie takim brzmieniu, jakie usłyszeli lub też zwyczajnie je pominąć.

Słowa te nie mają prawdopodobnie nic wspólnego z uczuciami, jakich doświadczył Jezus, wisząc na krzyżu. Zadał wprawdzie pytanie „czemu?", ale pozostało ono bez odpowiedzi. Mimo to, niektórzy teologowie i psychologowie wciąż próbują znaleźć w tych słowach jakąś odpowiedź – bezskutecznie, jak się okazuje. Pewne pozostaje tylko to, że skoro dla współczesnych czytelników Ewangelii słowa te są tak trudne do przyjęcia, to musiały być one niezwykle trudne także dla samego Jezusa. Starotestamentowe słowa pociechy, które pomagały ludziom wytrwać w wierze i zaufaniu do Boga, straciły dla Jezusa swoje znaczenie. „Pan jest blisko skruszonych w sercu i wybawia złamanych na duchu" (Ps 34,19) – pisze psalmista, jednak w najtrudniejszej godzinie Jezus nie został wybawiony.

Wydaje się pewne, że słowa, jakie Jezus wypowiada na krzyżu, stanowią cytat z pierwszych wersetów Psalmu 22. Argumenty przemawiające przeciwko takiej interpretacji nie są zbyt przekonywające. Słowa te nie pochodzą z tekstu hebrajskiego, ale z jego aramejskiego przekładu. (Zamiast aramejskiej formy *Eloi* – „Boże mój", obecnej w Ewangelii Marka, u Mateusza pojawia się forma hebrajska – *Eli*. Nie ma sensu dociekać, której z nich Jezus rzeczywiście użył na krzyżu, zwłaszcza w obliczu faktu, że niektórzy świadkowie ukrzyżowania przekonani byli o tym, iż Jezus woła o pomoc Eliasza). Psalm 22, choć rozpoczyna się okrzykiem rozpaczy, stanowi tak naprawdę wyraz ogromnej wiary, dziękczynienia i przekonania o tym, że pomoc Boga przychodzi zawsze, choćby trzeba było na nią czekać bardzo długo. Często przyjmuje się zatem, że – cytując tylko pierwsze słowa psalmu będące okrzykiem rozpaczy i beznadziei – Jezus nawiązuje tak naprawdę do całej treści psalmu (mimo, że nie jest to słyszalne), która wyraża z kolei wielką wiarę i ufność do Boga.

Nie da się tego udowodnić, jednak jeden z pisarzy Nowego Testamentu – autor Listu do Hebrajczyków – wydaje się myśleć podobnie. Autor ten wielokrotnie cytuje fragmenty z Psalmu 22, odnosząc je do osoby Jezusa. Św. Paweł pisze na przykład: „Z głośnym wołaniem i pła-

czem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości. A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają" (Hbr 5,7-9).

Tymi słowami, odnosząc się do cierpienia, jakiego doświadczył Jezus, autor Listu do Hebrajczyków opisuje także wdzięczność wyrażoną w Ps 22,25: „Bo On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka, ani nie ukrył przed nim swojego oblicza i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego". Niemniej jednak, choć modlitwa Jezusa do „Tego, który mógł Go wybawić od śmierci" została wysłuchana, Jezus nie uniknął śmierci, za to później Bóg Go „wywiódł spomiędzy zmarłych", aby żył wiecznie „według siły niezniszczalnego życia" (Hbr 13,20; 7,16).

Ten sam autor ukazuje śmierć Jezusa jako złożoną Bogu, wymaganą i przyjętą ofiarę. Dla Izraelitów nie była to pierwsza sytuacja, w której męczennik oddał swoje życie w ramach pokuty za grzechy innych ludzi. Zamiast chować w sercu żal i pretensje do swoich prześladowców, poprzez swoją śmierć Jezus złożył Bogu swe życie na przebłaganie za ich grzechy i całego świata. On sam powiedział przecież, że „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mk 10,45). Ofiara Jezusa jest tym bardziej skuteczna, że wisząc na krzyżu, naprawdę wszedł On w rzeczywistość grzesznika, charakteryzującą się poczuciem beznadziei i opuszczenia przez Boga. Paweł pisze o tym w następujący sposób: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu (...)" (2 Kor 5,21). „W swojej śmierci Jezus przyjął na siebie wszystko, co spowodował nasz grzech - wszystko prócz grzeszności"[23].

Jak pisze autor Listu do Hebrajczyków, Jezus „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał" - poprzez cierpienie nauczył się bowiem, jaka jest cena Jego bezgranicznego posłuszeństwa wobec Ojca. Zgoda na ukrzyżowanie była ukoronowaniem Jego posłuszeństwa - nigdy nie był bardziej miły Ojcu niż właśnie w tym akcie całkowitego poświęcenia się, ale nie zmienia to faktu, że rzeczywiście doświadczył w tym poczucia opuszczenia przez Boga. Niemniej jednak, dzięki temu doświadczeniu Jezus mógł być bardziej skuteczny jako zbawiciel swojego ludu. Nie był On bowiem gościem z innej planety, unikającym zbytniego angażowania się w sprawy tego świata. Przeciwnie - zaangażował się w ludzkie losy najmocniej, jak to tylko możliwe i doświadczył najbardziej rozpaczliwego poczucia odrzucenia, jakie człowiek może sobie wyobrazić. Dzięki temu może naprawdę współczuć ludziom i pomagać w momentach największego cierpienia. Ci, którzy mają ochotę wołać do Boga: „Czemuś mnie opuścił?" wiedzą, jak czuł się Jezus wiszący na krzyżu. Kiedy z kolei wołają oni do Boga z głębi swej rozpaczy, Ten, który wołał tak do Boga w Wielki Piątek, doskonale zna ich uczucia. Jest jednak pewna różnica - On jest teraz z nimi po to, aby ich wspomóc, Jego natomiast nie wspomógł wtedy nikt.

Zobacz również komentarz do Ps 22,2; Hbr 2,10; 5,7-9.

16,1-8 Co naprawdę wydarzyło się podczas zmartwychwstania?

Zobacz komentarz do J 20,1-8.

[23] James Denney, *The Death of Christ*, 6 wyd. (London: Hodder & Stoughton, 1907), s. 160.

EWANGELIA WEDŁUG ŚWIĘTEGO ŁUKASZA

4,1-13 Kolejność pokus?

Kiedy porównujemy sekwencję pokus, na jakie wystawiany był Jezus na pustyni (albo raczej prób, jakim był poddawany) w Łk 4,1-13 i Mt 4,5-10, okazuje się, że są one opisane w innej kolejności. Obydwie wersje zgadzają się co do tego, że (1) na pustynię wywiódł Jezusa Duch (u Mateusza czytamy, że celem pobytu na pustyni było poddanie Jezusa pokusom diabła, u Łukasza natomiast cel ten nie jest dokładnie określony), (2) Jezus pościł w tym okresie (Mateusz dodaje, że ten post trwał czterdzieści dni), (3) po upływie tego czasu Jezus poczuł głód, (4) po okresie postu przystąpił do Niego szatan, (5) próby, jakim Jezus został poddany dotyczyły Jego poczucia tożsamości, zwłaszcza tożsamości Syna Bożego i (6) pierwsza próba polegała na żądaniu szatana, aby Jezus zamienił kamienie w chleb. Od tego momentu, w wersjach Mateusza i Łukasza zaczynają pojawiać się rozbieżności. Ewangeliści zgadzają się wprawdzie co do istoty dwóch kolejnych prób, ale nie są zgodni co do ich kolejności. Łukasz ponadto kończy ten zapis, ukazując Jezusa „na szczycie narożnika świątyni", podczas gdy Mateusz pisze o szatanie prowadzącym Go „na bardzo wysoką górę". Dlaczego wersje te tak się różnią między sobą i czy nie rzuca to cienia wątpliwości na wiarygodność Ewangelii?

Przyjmijmy, że obaj autorzy opierają się na tym samym źródle – źródle, które opisuje próby, jakim poddawany był Jezus, w jednej lub drugiej kolejności. Możemy tak założyć w oparciu o fakt, iż istnieje wiele dowodów świadczących o tym, że Mateusz i Łukasz posługiwali się podczas pisania swoich Ewangelii wspólnym źródłem (przy czym był to prawdopodobnie przekaz ustny). Fakt, że przytoczone przez nich opisy kuszenia na pustyni są tak zbieżne, również świadczy o podobieństwie źródła, z jakiego korzystali. Nawet, gdyby Mateusz i Łukasz nie opierali się na tym samym przekazie, problem rozbieżności pomiędzy ich wersjami pozostałby, z tym że próbując go rozwiązać, nie moglibyśmy się odwołać do Ewangelii, które znamy, ale musielibyśmy szukać źródeł, których prawdopodobnie nie udałoby się już odnaleźć. Założenie, że Ewangeliści posługiwali się tym samym źródłem

jest więc nie tylko pomocne, ale też bardzo logiczne.

Weźmy także pod uwagę to, że żaden z autorów Ewangelii nie twierdzi, iż podana przez niego chronologia zdarzeń jest jedyna i właściwa. W Łk 1,3 Ewangelista mówi wprawdzie, iż „po kolei" opisuje te wydarzenia, ale nie znaczy to, że kolejność, w jakiej umieszcza je w Ewangelii jest chronologiczna. Dla starożytnych autorów o wiele ważniejsze było przekazanie *istoty* danej historii niż opisanie wszystkiego w dokładnie takiej kolejności, w jakiej się to wydarzyło. I tak, Mateusz dzieli wypowiedzi Jezusa na pięć najważniejszych „części", kierując się ich tematyką: Kazanie na Górze (Mt 5 - 7), wysłanie dwunastu Apostołów (Mt 10), przypowieści o królestwie Bożym (Mt 13), rozważania na temat Kościoła (Mt 18) i kwestie eschatologiczne (Mt 24 - 25). Łukasz grupuje te wypowiedzi nieco inaczej - w przytoczonym przez niego Kazaniu na równinie (Łk 6) nie ma pewnych treści, które zawarte są w Kazaniu na Górze zapisanym przez Mateusza - treści te pojawiają się natomiast u Łukasza we fragmentach dotyczących Boga i Mamony (Łk 12) oraz w opisie modlitwy (Łk 11). Obydwaj Ewangeliści grupują wypowiedzi Jezusa tematycznie, przytaczając je w takiej kolejności, jaka umożliwia ich lepsze zrozumienie. Nie wiemy zatem do końca, w jakich okolicznościach wypowiedzi te rzeczywiście padły. Gdybyśmy to wiedzieli, prawdopodobnie trudniej byłoby nam je zrozumieć - byłyby bowiem rozrzucone po różnych częściach Ewangelii. Trzymanie się dokładnej chronologii jest charakterystyczne dla czasów współczesnych - autorzy starożytni nie mieli żadnych oporów przed zmianą kolejności opisywanych wydarzeń po to, aby ułatwić swoim czytelnikom zrozumienie przesłania danej historii i prawdziwej istoty przytaczanych treści.

Ważne jest zatem dostrzeżenie przesłania, jakie uwypuklone jest przez każdego z Ewangelistów poprzez zastosowanie określonej kolejności. Opisanie w określonym porządku prób, którym poddawany był Jezus, umożliwia Ewangelistom uwydatnienie konkretnych aspektów Jego natury. Przyjrzyjmy się najpierw wersji Mateusza. Na początku pisze on o poście trwającym „czterdzieści dni i czterdzieści nocy". Z wyjątkiem 1 Krl 19,8 i opisu potopu, za każdym razem, gdy sformułowanie to pojawia się w Starym Testamencie, odnosi się do Mojżesza na górze Synaj. Mateusz jest najwyraźniej świadom tej analogii, dlatego wspomina w swojej wersji o wysokiej górze. Należy przy tym zauważyć, że wszystkie odpowiedzi, jakich Jezus udziela szatanowi, opierają się na Pwt 6 - 8, gdzie Mojżesz przemawia do przeprowadzonych przez pustynię Izraelitów. I tak, w Pwt 8,3 czytamy: „Utrapił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana". Mamy tu nawiązanie do manny danej głodnym Izraelitom, którzy żądali jedzenia, choć nie ufali tak naprawdę Bogu. Jezus natomiast nie tylko ufa Bogu, ale też nie żąda jedzenia. Ponadto, tuż przed cytowanym przez Jezusa fragmentem Pwt 6,13 jest werset Pwt 6,12, w którym czytamy: „strzeż się, byś nie zapomniał o Panu, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli". Słowa te przypominają nam o złotym cielcu wykonanym pod górą Synaj (pobyt na niej wiązał się z drugim czterdziestodniowym postem Mojżesza), kiedy to Izraelici zmęczyli się czekaniem na Mojżesza i zrobili sobie cielca, mówiąc: „Izraelu, oto bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej" (Wj 32,4). Mamy więc kolejne nawiązanie do upadku Izraelitów w czasie wędrówki przez pustynię. I wreszcie, spójrzmy na ogólne przesłanie Pwt 6,16: „Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego, jak wystawialiście Go na próbę w Massa" - również mówi o tym, jak Żydzi zawiedli Boga, który prowadził ich przez pustynię.

Mateusz ma dużą świadomość istnienia analogii pomiędzy Jezusem a ludem Izraela. W Mt 2,15 Jezus cytuje Oz 11,1: „Z Egiptu wezwałem Syna mego". Stary Testament nazywa Izraela

tym właśnie synem, który został wezwany z Egiptu. Mateusz wyraźnie odnosi to do osoby Jezusa. Jak zatem zinterpretować przytoczony przez niego opis kuszenia Jezusa? Otóż – Izrael, syn Boga, został poddany próbom na pustyni i dziesięciokrotnie zawiódł, odmawiając zaufania i wystawiając z kolei na próbę samego Boga (Lb 14,22). Jako zbiorowy syn Boży lud Izraela zawiódł więc swego Ojca. Teraz zaś pojawia się Jezus. Zostaje ogłoszony Synem Bożym (Mt 3,17), ale czy okaże się fałszywym synem, jak Izrael, czy prawdziwym? Podobnie jak lud Izraela, Jezus wiedziony jest na pustynię po to, aby przejść określone próby (to właśnie Mateusz podkreśla ów cel, którym kieruje się Duch). Tak jak Izrael, Jezus odbywa czterdziestodniowy post (choć w przypadku ludu Izraela pości tylko Mojżesz). Podobnie jak Izrael, Jezus poddany jest pokusie ulegnięcia głodowi, wystawienia na próbę samego Boga (tak jak w przypadku Massa, która to nazwa oznacza „kuszenie") i oddania czci fałszywym bogom. W przeciwieństwie do Izraela, z każdej tej próby Jezus wychodzi zwycięsko. Okazuje się zatem, że jest to prawdziwy Syn, dziedzic obietnic Izraela, który może reprezentować przed Bogiem swój lud. Zauważmy, że u Mateusza kuszenie fałszywymi bożkami stanowi uwieńczenie wszystkich prób. Jest to analogia do kolejności ukazanej w Starym Testamencie, gdzie po sytuacji z manną i tym, co zdarzyło się w Massa, następuje historia o złotym cielcu. Fałszywi bogowie byli odtąd przyczyną problemów Izraela przez kilkaset lat aż do okresu wygnania. Jezusowi udało się jednak przezwyciężyć wszystkie porażki ludu Izraela, nawet tę największą.

Łukasz nie pisze jednak swojej Ewangelii dla czytelników pochodzenia żydowskiego, znających Stary Testament i potrafiących dostrzec wspomniane wyżej analogie. Opisuje więc te same pokusy i przytacza te same odpowiedzi Jezusa, ale nie kładzie głównego nacisku na sposób, w jaki wypełnił się w Nim Stary Testament. Obraz naszkicowany przez Łukasza ukazuje raczej, w jaki sposób królestwo szatana zagraża królestwu Boga. Na przykład – tuż po fragmencie opisującym kuszenie na pustyni, w Łk 4,18-19 pojawia się wypowiedź Jezusa dotycząca celu Jego misji. Jest ona zrozumiała, jeśli chodzi o głoszenie Dobrej Nowiny i obwoływanie „roku łaski Pana". Wiemy też, co oznacza nieść „niewidomym przejrzenie", kim jednak są więźniowie i uciśnieni, którzy mają odzyskać wolność? Pewna wskazówka kryje się w pojawiającym się niewiele dalej (w Łk 4,31-37) opisie uzdrowienia opętanego. Inna podpowiedź ukryta jest w Łk 13,10-17, gdzie czytamy, że Jezus „uwolnił od więzów" kobietę mającą „ducha niemocy", którą szatan „osiemnaście lat trzymał na uwięzi". W całej Ewangelii znaleźć można wiele obrazów Jezusa wchodzącego do królestwa szatana po to, aby wyzwolić tych, którzy trzymani są „na uwięzi".

W jaki sposób wiąże się to z kuszeniem Jezusa? Zwróćmy uwagę na fakt, że Łukasz kładzie w swojej Ewangelii nacisk na przemieszczanie się z miejsca na miejsce. Rozpoczyna ją od opisu Józefa i Marii podróżujących z Nazaretu do Betlejem (położonego w pobliżu Jerozolimy), podczas gdy Mateusz zadowala się jedynie wzmianką o tym, że miejscem narodzin Jezusa było Betlejem. Centralną częścią Ewangelii Łukasza są rozdziały Łk 9,51 do Łk 18,34 lub być może do 19,44, w których Jezus udaje się z Galilei do Jerozolimy. Ewangelista często podaje w tym fragmencie, gdzie konkretnie Jezus się znajduje, choć zapisane w nim wypowiedzi obejmują tak naprawdę cały okres ziemskiej posługi Jezusa. Tak oto, Syn Boży rozpoczyna niejako swoją podróż w królestwie szatana, przemieszczając się z czasem w kierunku centrum, w którym rozegra się ostateczna konfrontacja i odegrana zostanie końcowa scena całego dramatu zbawienia. (W Dziejach Apostolskich – drugiej części dramatu – głoszenie Ewangelii rozpoczyna się z kolei w Jerozolimie, skąd Dobra Nowina rozprzestrzenia się na Judeę i Samarię, a następnie Rzym). Kuszenie na pustyni odzwierciedla natomiast takie przemieszczenie w pewnym skrócie.

Szatan ściera się z Jezusem najpierw na pustyni, później na wysokiej górze (Jerozolima położona jest na górze), a wreszcie w samej Jerozolimie. Za każdym razem szatan ponosi porażkę, na końcu odstępuje więc od Jezusa, „do czasu". Ta skrócona konfrontacja stanowi analogię głównego starcia będącego istotą całej posługi Jezusa. Przy każdym zetknięciu się z którymkolwiek z aspektów królestwa szatana, diabeł przegrywa – i tak do czasu ostatecznej konfrontacji mającej nastąpić w Jerozolimie. Tam, choć wydaje się, że szatan wygrał, ostatecznie okazuje się, iż nieodwołalnie przegrał. Ten, który w najcięższych próbach zaufał Ojcu do końca, mówi na krzyżu: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego". Jezus musiał bowiem najpierw cierpieć na krzyżu, aby ostatecznie „wejść do swej chwały" (Łk 24,26).

Jaka była zatem rzeczywista kolejność pokus, na jakie został wystawiony Jezus? Nie możemy być pewni odpowiedzi na to pytanie. Wiemy, która z tych pokus była pierwsza, nie wiemy jednak, w jakiej kolejności nastąpiły dwie pozostałe. Osobiście uważam, że mniej powodów do zmiany kolejności miał Mateusz niż Łukasz – podejrzewam więc, iż wersja Mateusza bliższa jest tej pierwotnej. Nie mam jednak niezbitych dowodów, które pozwalałyby mi ostatecznie potwierdzić to przypuszczenie. Obydwaj Ewangeliści przekazują w swoich tekstach to, co obiecali – wiarygodną interpretację życia Jezusa, która pomaga nam zrozumieć prawdziwe przesłanie różnych wydarzeń. Każdy z autorów podkreśla przy tym inny aspekt tego przesłania. Mateusz skupia się na Jezusie, w którym wypełnia się Stary Testament – Jezusie będącym prawdziwym Synem, którym nie potrafił być lud Izraela. Łukasz ukazuje Jezusa, który podróżuje do Jerozolimy jako Syn Boży, pokonujący królestwo szatana i przynoszący zbawienie tym, którzy zostali przez szatana uwięzieni. Każdy z Ewangelistów przytacza pokusy w takiej kolejności i podaje takie szczegóły, które umożliwiają mu lepsze uwydatnienie tego, co chce przekazać. Obydwa przesłania są prawdziwe, jednak żadne z nich nie jest samo w sobie kompletne. Wersja Mateusza i wersja Łukasza uzupełniają się nawzajem. Dlatego też, bardzo ważne jest czytanie poszczególnych Ewangelii z osobna – można wówczas dostrzec przesłanie, jakie stara się nam przekazać każdy z ich autorów. Gdybyśmy połączyli teksty wszystkich Ewangelii w jedną całość, stracilibyśmy te niuanse, uzyskując zwykły zapis historyczny w miejsce księgi – jak wierzą chrześcijanie – natchnionej przez Boga. Jeśli zaś uważnie posłuchamy Ewangelistów, bez narzucania im własnych pomysłów dotyczących organizacji tekstu, z pewnością usłyszymy dokładnie ten aspekt Dobrej Nowiny o Jezusie, który każdemu z nich został powierzony.

5,39 Stare jest lepsze?

W źródłach starożytnych czasem stwierdzenie to pojawia się w wersji „stare jest lepsze", a czasem „stare jest dobre" – niezależnie jednak od tego, jaką opcje przyjmiemy, nie ulega wątpliwości, że ten, kto wypowiedział te słowa w odniesieniu do wina, miał na myśli przewagę starego wina nad młodym.

Wypowiedź ta nie jest może zbyt trudna, ale są pewne problemy z właściwym jej zrozumieniem. Często przyjmuje się, że zawarte w niej przesłanie odnosi się do różnego rodzaju sytuacji, w których to, co stare, zagrożone jest tym, co nowe, np. stara wersja Pisma Świętego, stara forma kultu, stara metoda ewangelizacji – innymi słowy wszystko, co tradycyjnie określa się jako „dawną religię". Tymczasem, Jezus po prostu cytuje określone słowa, niekoniecznie się pod nimi podpisując. Słowa te pojawiają się w Ewangelii Łukasza, który umieszcza je w swojej wersji wypowiedzi Jezusa na temat nowego wina i starego bukłaka. Przy pomocy tych słów, zaczerpniętych z Mk 2,22, Jezus porównuje swoje przesłanie o królestwie Bożym do młodego wina, którego nie wolno wlewać do starych bukłaków, gdyż

utraciły one elastyczność. Stare bukłaki symbolizują zasady i formy tradycyjnej religii, które - jak uważało wielu pobożnych Żydów - w obliczu rewolucyjnych poglądów głoszonych przez Jezusa znalazły się w niebezpieczeństwie. Jeżeli w Ewangelii Łukasza nowe wino także oznacza przesłanie Jezusa o królestwie niebieskim, to ci, którzy mówią „stare jest dobre" czy „stare jest lepsze", wyrażają swoje poparcie dla starych, dobrze znanych, utartych ścieżek. Nowa nauka zawsze budzi pewien niepokój - zmusza ludzi do myślenia, do zmiany postaw i poglądów. Ludzie religijni byli często także bardzo konserwatywni, przez co do wszelkich nowości podchodzili bardzo podejrzliwie. Spójrzmy przykładowo na przyjaciół Hioba - mądrość, do której się odwoływali, właściwa była starcom, a argumenty Hioba zupełnie do niej nie pasowały. Elifaz z Temanu mówił do Hioba w następujący sposób: „Czy może lepiej coś od nas pojąłeś? I jasne ci rzeczy nam nieznane? I u nas są mędrcy, sędziwi, starsi od ojca twojego" (Hi 15,9-10).

Jezus wiedział, że sprzeciw z jakim spotkał się nie ze strony wrogich, ale pokojowo nastawionych i pobożnych Żydów, wynikał właśnie z ich przywiązania do starych tradycji i ideałów. Ludzie ci wychodzili z założenia, że skoro tradycje te przetrwały próbę czasu, to dlaczego mieliby je zmieniać? Była to zupełnie naturalna reakcja i pod wieloma względami słuszna - postawa taka łagodziła bowiem tendencję do bezmyślnego akceptowania czegoś tylko dlatego, że było to nowe. Kiedy jednak za nowością stoi Bóg - tak jak to było w przypadku posługi Jezusa, uparte trzymanie się starego staje się przeszkodą utrudniającą ludziom ich własny rozwój. Ostatecznie bowiem nie chodzi o to, czy coś jest stare czy nowe, ale czy jest prawdziwe. Zarówno stare, jak i nowe wino może być dobre. Jest to wprawdzie kwestia gustu, ale nikt nie może przecież z całą pewnością stwierdzić: „żadne wino nie nadaje się do picia, dopóki się odpowiednio nie zestarzeje".

Sformułowanie „stare jest dobre" czy też „stare jest lepsze" niekoniecznie musi więc wyrażać opinię Jezusa - może się też bowiem odnosić do postawy, którą potępia On jako przeszkodę, stojącą na drodze do królestwa Bożego.

6,24 Biada bogaczom?

Zobacz komentarz do Jk 5,1.

6,29 Nadstawić drugi policzek?

Zobacz komentarz do Mt 5,39.

6,35 Miłować nieprzyjaciół?

Zobacz komentarz do Mt 5,44.

7,6 Czy setnik wyszedł na spotkanie Jezusa?

Z opisanej przez Łukasza historii o uzdrowieniu sługi setnika wyraźnie wynika, że setnik nie spotyka się z Jezusem osobiście. Początkowo wysyła do Jezusa „starszyznę żydowską" z prośbą o przyjście i uzdrowienie sługi (Łk 7,3). Następnie, kiedy Jezus jest już w drodze, setnik posyła „przyjaciół", aby powiedzieli Mu, że on sam nie czuje się godny, aby Jezus do niego przyszedł. W Mt 8,5 czytamy jednak: „Gdy [Jezus] wszedł do Kafarnaum, zwrócił się do Niego setnik i prosił Go (...)".

U Mateusza setnik podchodzi do Jezusa - wersje te nie są więc jednakowe. Kto tak naprawdę zwracał się bezpośrednio do Jezusa i dlaczego Ewangelie różnią się w tej kwestii między sobą?

Przyjrzyjmy się najpierw podobieństwom pomiędzy tymi dwiema wersjami. W obydwu setnik ma sługę, który poważnie zachorował (przy czym w każdej z Ewangelii na określenie sługi użyto innego słowa). W obydwu Jezus zo-

staje poproszony o uzdrowienie tego sługi. Zarówno jedna, jak i druga wersja podaje, że Jezus zgodził się tego dokonać. W obydwu wersjach setnik prosi, aby Jezus uzdrowił sługę, nie przychodząc jednocześnie do jego domu, gdyż nie czuje się godny obecności Jezusa i wierzy, że jest On w stanie uzdrowić człowieka na odległość. I wreszcie, obydwie wersje zgadzają się co do tego, że Jezus zachwyca się wiarą prezentowaną przez setnika. Widzimy więc, że zasadniczo wersje te są do siebie bardzo podobne. Obie ukazują ogrom wiary pogańskiego setnika na tle niewierności Izraelitów – ludu wybranego przez Boga.

Zobaczmy teraz, w których miejscach wersje Łukasza i Mateusza się różnią. Jak już wspomnieliśmy, autorzy ci zastosowali różne słowa na określenie sługi (wyraz użyty przez Łukasza można także przetłumaczyć jako „dziecko", jednak określenie „sługa" wydaje się tu bardziej adekwatne). Ewangeliści różnie opisują także szczegóły choroby – u Mateusza sługa „leży w domu sparaliżowany i bardzo cierpi", u Łukasza natomiast „chorował i bliski był śmierci". W każdym z tych przypadków autor wyjaśnia, dlaczego chorego nie dało się przynieść do Jezusa i dlaczego konieczne było pilne uzdrowienie. Możliwe również, że obydwa sformułowania podkreślają po prostu różne aspekty tej samej sytuacji. I wreszcie, inny jest u każdego Ewangelisty sposób prowadzenia mediacji – u Mateusza w imieniu sługi przychodzi do Jezusa sam setnik, u Łukasza zaś najpierw pojawiają się starsi, a potem przyjaciele celnika, którzy zwracają się do Jezusa w imieniu setnika i jego sługi. Nie wolno jednak zapomnieć o jeszcze jednej ważnej różnicy. U Łukasza nie ma odpowiednika fragmentu Mt 8,11-12, w którym Jezus mówi o wielu poganach zasiadających do stołu w królestwie niebieskim, podczas gdy wielu Żydów zostanie stamtąd wyrzuconych.

Teraz dopiero widzimy, o co tutaj chodzi. Każda Ewangelia poświęca mniej więcej tyle samo miejsca każdej opisanej w niej historii. W omawianym tutaj przypadku Mateusz nie wspomina o pośrednikach, którzy nie mają większego znaczenia dla całego opisu, gdyż chce umieścić w swoim tekście dwa dodatkowe wersety uwypuklające określone przesłanie tego fragmentu. Przesłanie to skierowane jest do Żydów – głównych odbiorców Ewangelii Mateusza. Jeśli chodzi o Łukasza – nawet gdyby w jego wersji także pojawiły się te dwa wersety (przy czym nie wiadomo tak naprawdę, czy ich tam początkowo nie było), to czytelnicy i tak by ich nie zrozumieli. Ewangelia Łukasza nie jest bowiem adresowana do Żydów. Ewangelista ma w ten sposób więcej miejsca do opisania roli pośredników, których Mateusz pominął być może właśnie po to, aby bardziej skondensować całą historię. Obecność starszyzny, a potem przyjaciół, jest dość prawdopodobna, biorąc pod uwagę fakt, że w tamtych czasach prośby zanoszono zwykle za pomocą pośredników. Istniały dwie przyczyny, dla których pielęgnowano ten zwyczaj.

Po pierwsze, unikanie kontaktu osobistego uniemożliwiało natarczywość wobec proszonej osoby (co byłoby nieuprzejme) i pozwalało zminimalizować poczucie wstydu w przypadku odmowy. Po drugie, wysłanie kogoś bardziej poważanego zwiększało szansę na przychylność wobec proszącego. Dlatego też, pierwszymi pośrednikami są starsi Żydzi, którzy opowiadają Jezusowi o dobroci, jaką pogański setnik okazuje Izraelitom. Setnik wiedział, że Jezus jest Żydem, działającym głównie wśród swoich rodaków. Być może pomyślał sobie, że Ten, którego zwą Mesjaszem, jest nacjonalistą. Jeśli dodatkowo słyszał historię o Syrofenicjance (co zapewne jednak nie miało miejsca), to musiał być tego pewien. Zdobycie przychylności Jezusa z pomocą szanowanych Żydów, którzy mogli potwierdzić, że proszący o uzdrowienie poganin jest Żydom przyjazny, było zatem bardzo dobrym pomysłem.

Druga grupa pośredników (przyjaciele) pełni nieco inną rolę. Ludzie ci zabezpieczają Jezusa przed zhańbieniem się przez wejście do

domu poganina (wystarczy sobie przypomnieć incydent związany z wizytą Piotra w domu Korneliusza, jaki miał miejsce kilka lat później), czym oddają większy honor Jezusowi niż setnikowi (sługa nie otrzymuje natomiast żadnego honoru, uzdrowienie jest więc traktowane jako oddanie przysługi setnikowi, nie bezpośrednio słudze). Nie wiadomo, czy przyjaciele setnika byli poganami czy Żydami. Prawdopodobnie też, z punktu widzenia Jezusa, posyłanie do Niego pośredników nie miało żadnego znaczenia. Ważne, że setnik (w przeciwieństwie do wielu Żydów) uznaje Jezusa za kogoś znaczącego i traktuje Go z należytym szacunkiem. Łukasz opisuje tę historię w taki sposób, że szacunek setnika mocno rzuca się w oczy (inaczej niż w przypadku Żydów z Nazaretu opisanych w Łk 4,16-30). To człowiek głębokiej wiary. Podczas, gdy Żydzi znający święte księgi nie wykazali się najmniejszą nawet oznaką wiary, setnik – poganin zaprezentował nie tylko zwykłą wiarę, ale wiarę wręcz ogromną. Jezus zrobił na nim bowiem tak wielkie wrażenie, że uniżył się przed Nim jak przed samym Cezarem.

7,28 Kto jest większy od Jana Chrzciciela?

Z bardzo drobnymi różnicami słownymi, w Ewangelii Mateusza i Łukasza wypowiedź ta pojawia się w tym samym kontekście. Słownictwo stosowane przez Mateusza jest nieco bogatsze i – jak zawsze – w miejsce „królestwa Bożego" używa on określenia „królestwo niebieskie". (Obydwa te sformułowania oznaczają dokładnie to samo – podobnie jak dziś, w czasach Jezusa niektórzy używali słowa „niebo" na określenie Boga).

Wypowiedź zawarta w Łk 7,28 jest paradoksalna – skoro żaden człowiek nie przewyższa Jana wielkością, to jak ktokolwiek może być od niego większy? Paradoks ten był niewątpliwie zamierzony i możemy się jedynie zastanawiać nad tym, czy którykolwiek ze słuchaczy Jezusa zrozumiał jego znaczenie lepiej, niż my rozumiemy je dziś.

W obydwu Ewangeliach wypowiedź ta pojawia się po odprawieniu przybyłych do Jezusa wysłanników Jana, który więziony był wówczas przez Heroda Antypasa, tetrarchę Galilei i Perei. Głosząc swoje proroctwa w dolinie Jordanu, Jan wzywał słuchaczy do tego, aby poprzez zmianę swojego życia przygotowali się na przyjście Pana, który dokona nad nimi sądu symbolizowanego przez wiatr i ogień (Łk 3,17; Mt 3,12). Sąd ten polegać będzie na oddzieleniu dobrych od bezwartościowych – ziarna od plew. Wywiane spośród ziarna plewy zostaną następnie zebrane i wrzucone w ogień.

Po ochrzczeniu Jezusa Jan rozpoznał Go wprawdzie jako Pana, którego przyjście zapowiadał, jednak później nie był już tego tak bardzo pewien. Jezus rozpoczął co prawda swoją posługę, ale wieści, jakie docierały do przebywającego w więzieniu Jana, zupełnie niezwiązane były z sądem, który – zgodnie z wizją proroka – towarzyszyć miał przyjściu Pana. To dlatego Jan Chrzciciel wysłał do Jezusa swoich posłańców z pytaniem: „Czy Ty jesteś Tym, który miał przyjść, czy też powinniśmy raczej czekać na kogoś innego"?

Jezus mógł odesłać posłańców Jana z następującą odpowiedzią: „Tak, to ja jestem Ten, który miał przyjść – nie musicie już na nikogo czekać". Czuł jednak, że odpowiedź ta nie byłaby w pełni zadowalająca. Jan mógłby sobie przecież pomyśleć: „No tak, ale może On sam jest w błędzie?" Jezus zatrzymał więc przy sobie posłańców na jakiś czas, aby mogli przekonać się osobiście, na czym polega Jego posługa. Kiedy stwierdził, że zobaczyli i usłyszeli wystarczająco dużo, odesłał ich do Jana, by wszystko mu opowiedzieli – o tym, jak przywracał wzrok niewidomym, zdolność chodzenia – chromym, słuch – głuchoniemym, itd., jak również o tym, w jaki sposób głosił Ewangelię ubogim. Na odchodne Jezus powiedział do wysłanników: „Idźcie i donieście Janowi

to, coście widzieli i słyszeli (...). A błogosławiony jest ten, kto nie zwątpi we Mnie" (Mt 11,2; Łk 7,19-23).

Jezus wiedział, jak Jan zinterpretuje wieści, które usłyszy od swoich posłańców. Jezus dokonywał wszak rzeczy, które - zgodnie z proroctwami - towarzyszyć miały nadejściu nowej ery w dziejach świata: „Wtedy przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą. Wtedy chromy wyskoczy jak jeleń i język niemych wesoło krzyknie" (Iz 35,5-6). Przede wszystkim jednak, Jezus wypełniał - a wręcz uosabiał - słowa proroka mówiące: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim" (Iz 61,1). Istniały zatem niezbite dowody na to, że Jezus rzeczywiście jest Tym, którego przyjście zapowiadał Jan. Prorok utwierdził się więc w przekonaniu, że nie popełnił błędu i nie musiał się już martwić o to, czy Jezus na pewno dokonuje zapowiedzianych w proroctwach rzeczy.

Kiedy posłańcy Jana odjechali, Jezus dał tłumom bardzo pozytywne świadectwo o proroku. Powiedział, że Jan nie jest trzciną na wietrze ani człowiekiem próżnym i płytkim. Przeciwnie - nie ugiął się on przed żadnym wiatrem, odważnie zapowiadając przyjście Pana, zarówno przed zwykłymi ludźmi, jak i przed książętami. Kiedy Jezus zapytał swoich słuchaczy, czy poszli na pustynię zobaczyć „człowieka w miękkie szaty ubranego", musieli oni zareagować śmiechem, mając w pamięci jego szorstkie ubranie zrobione z wielbłądziej sierści. Jezus uzmysłowił słuchaczom, że Jan nie jest człowiekiem, który nosi drogie ubrania, żywi się smakołykami i bywa na królewskich dworach. Przeciwnie - nosi on ubogie szaty, żywi się miodem leśnym i szarańczą, a zamiast w królewskich komnatach - przebywa u króla w więzieniu. Jak mówi Jezus, Jan to prorok, a nawet więcej niż prorok - jest to wysłaniec Boży zapowiedziany w Ml 3,1, który wśród ludzi nie ma sobie równego. „Między narodzonymi z niewiast nie ma większego od Jana". Tak oto, podczas gdy Jan mówi: „idzie mocniejszy ode mnie" (Łk 3,16), Ten, który idzie - sam także zrodzony z niewiasty - również oddaje prorokowi cześć. Po co jednak Jezus dodaje jeszcze słowa: „Lecz najmniejszy w królestwie Bożym większy jest niż on"?

Myślę, że możemy pominąć tu sugestię, zgodnie z którą sformułowanie „najmniejszy w królestwie Bożym" odnosi się do Jezusa. „Najmniejszy w królestwie Bożym" to najmniej znacząca osoba ciesząca się błogosławieństwem nowej ery zbawienia zapoczątkowanej przez Jezusa. Jan był w pewnym sensie jak Mojżesz patrzący ze szczytu góry Nebo na Ziemię Obiecaną, do której nie udało mu się jednak wejść; był też jak bohaterowie opisani w 11 rozdziale Listu do Hebrajczyków, którzy „choć ze względu na swą wiarę stali się godni pochwały, nie otrzymali przyrzeczonej obietnicy". To, że najmniejsi w królestwie Bożym są więksi od Jana Chrzciciela, nie wynika z ich postawy moralnej, poświęcenia czy gorliwości, ale jest kwestią łaski - ich wielkość nie polega na tym, co dla Boga czynią (Jan był w tym niezrównany), ale na tym, co On czyni dla nich. W innym fragmencie Ewangelii Łukasza Jezus gratuluje swoim uczniom, że widzą i słyszą to, czego nie udało się jak dotąd zobaczyć i usłyszeć wielu prorokom i królom (Łk 10,23-24). Uczniowie nie dostąpili tego błogosławieństwa ze względu na swoje szczególne dokonania, lecz po prostu dlatego, że żyli w czasach Jezusa, przez którego wezwani zostali do życia i służby w królestwie Bożym. Jako zwiastun i poprzednik Jezusa, Jan otrzymał od Boga wielką łaskę, jednak nie była ona aż tak ogromna jak łaska uczestniczenia w posłudze Pana, umożliwiająca odziedziczenie królestwa, które Jan - jako ostatni z dawnych proroków - przewidział i zapowiedział.

7,47 Wiara czy miłość?

Niektórzy z nas dziwią się, czytając Łk 7,47. Znamy przecież koncepcję „usprawiedliwienia przez wiarę", tak ważną np. dla Marcina Lutra lub - używając innej terminologii - mamy świadomość, że zbawienie dokonuje się dzięki wierze. We wspomnianym wyżej fragmencie zbawienie wydaje się jednak płynąć z miłości. Co tak naprawdę zbawia więc człowieka - wiara, miłość, a może one obydwie?

Łatwo wykazać, że wiara - także w Ewangelii Łukasza - wiąże się z odpuszczeniem grzechów. We fragmencie opisującym paralityka przyniesionego do Jezusa przez swoich przyjaciół czytamy: „On, widząc ich wiarę, rzekł: «Człowieku, odpuszczone są ci twoje grzechy»" (Łk 5,20). Z innych fragmentów Ewangelii wynika także, że wiara jest warunkiem uzdrowienia (Łk 7,9; 8,48; 17,19; 18,42). Łukasz odnosi się w swoim tekście do wiary jakieś dwanaście razy, przy czym zawsze powoduje ona zbawienie i uzdrowienie.

Jasne jest również to, że miłość (do której Łukasz odwołuje się dziesięć razy) jest najważniejszym aspektem religii. Zgodnie z wypowiedzią Jezusa, najważniejszym przykazaniem jest: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego" (Łk 10,27, zacytowane w oparciu o Pwt 6,5 i Kpł 19,18). Widzimy więc, że to właśnie miłość Boga i bliźniego, a nie wiara w Boga, stanowi motyw przewodni starotestamentowych słów stanowiących odpowiedź Jezusa na pytanie o najważniejsze przykazanie (por. Łk 16,13).

Jak zatem połączyć ze sobą powyższe wnioski? Prawdę mówiąc, jeśli przyjrzymy się dokładnie obydwu określeniom, okaże się, że „wiara" i „miłość" ściśle się ze sobą wiążą. Współcześnie rozumiana wiara oznacza przyjęcie określonych poglądów lub idei. To samo oznacza ona także w większości fragmentów Nowego Testamentu, w których pojawia się określenie „wierzyć, że (...)". Niemniej jednak, najbardziej powszechne zastosowanie słowa „wiara" lub „wierzyć" („wierzyć" czy „mieć wiarę" jest w języku greckim czasownikiem utworzonym od rzeczownika „wiara") wiąże się z uwierzeniem komuś lub w kogoś - stąd „wierzyć Bogu", „mieć wiarę w Boga" lub „uwierzyć w Jezusa". Nie chodzi tu o jakieś konkretne poglądy związane z daną osobą, ale raczej o zaufanie lub oddanie jej swojego losu. W wielu miejscach Nowego Testamentu wyrazy przetłumaczone jako „zaufać" czy „oddać siebie" pasowałyby więc lepiej niż sformułowania takie jak „wierzyć" czy „mieć wiarę".

Jeśli chodzi o miłość - dla nas często wiąże się ona z emocją, zwłaszcza jeśli jej przedmiotem jest jakaś osoba. (Nawet gdy mówimy: „kocham czekoladę", wyrażamy jakąś emocję, choć jej przedmiotem nie jest w tym przypadku człowiek.) Tymczasem, w Nowym Testamencie słowo „miłość" rzadko kiedy odnosi się do emocji. Przeważnie oznacza ono „pragnąć czyjegoś dobra" lub „troszczyć się o kogoś". To dlatego przykazanie: „miłujcie swoich nieprzyjaciół" brzmi dla nas tak dziwnie. Skoro bowiem ktoś jest naszym wrogiem, to jak można odczuwać wobec niego pozytywne emocje? Czy można narzucić sobie odczuwanie określonych emocji? A jednak, Nowy Testament często wzywa nas do odczuwania miłości: „Miłujcie Pana Boga Waszego", „mężowie, miłujcie żony", itd. - oznacza to, że powinniśmy pragnąć dobra innych, troszczyć się o nich, a nawet służyć im z wielkim szacunkiem i oddaniem.

Teraz widzimy już, w jaki sposób wiara łączy się z miłością. Jeśli jesteśmy komuś oddani, okazujemy mu przecież troskę i podporządkowujemy się w jakiś sposób jego woli. W sensie biblijnym miłowanie Boga staje się więc niejako drugą stroną wiary w Niego. Nie ma zatem nic dziwnego w tym, o czym pisał św. Paweł: „Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość" (Ga 5,6).

Znając już znaczenie przypisywane w Piśmie Świętym wyrazom „wiara" i „miłość", wróćmy do fragmentu Łk 7,47. Czytamy w nim, że kiedy Jezus przebywał na obiedzie u pewnego faryzeusza, podeszła do Niego wątpliwej reputacji kobieta, która obmyła Mu stopy swoimi łzami, wytarła włosami (hańbiąc się jednocześnie, gdyż w tamtych czasach publiczne rozpuszczanie włosów traktowane było jako niegodne), namaściła olejkiem i wielokrotnie je ucałowała. Dla świadków tego zdarzenia były to jawne oznaki miłości – kobieta pragnęła bowiem okazać Mu dobro i wielką troskę. Pielęgnując stopy Jezusa, wyraziła także swoją wielką pokorę i uniżenie (pielęgnowaniem cudzych stóp zajmowali się tylko niewolnicy lub osoby chcące wyrazić swoje bezgraniczne oddanie wobec drugiego człowieka).

Szymon faryzeusz, który zaprosił Jezusa do swojego domu, zmartwił się złą reputacją kobiety i tym, że jego gość najwyraźniej wcale się tym nie przejął. Jezus opowiedział mu wówczas przypowieść o dwóch dłużnikach, którym darowano dług i zgodził się z Szymonem, że bardziej kocha ten, komu odpuszczono więcej. Jezus porównuje następnie Szymona, który nie okazał Mu zbyt wielkiej troski, do kobiety, która okazała Mu troskę ogromną, stwierdzając, że jej grzechy są odpuszczone, gdyż bardzo umiłowała: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała. A ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje". Miłość jest tu zatem skutkiem przebaczenia, co oczywiście stanowi jedną z możliwych interpretacji tego fragmentu. Niemniej jednak, nawet jeśli przyjmiemy, że miłość tej kobiety wypływa z odpuszczenia jej grzechów, to trudno nie zgodzić się z tym, iż nie ma miłości bez wiary (czyli zaufania lub oddania się komuś). Jeśli bowiem nie ufamy komuś lub nie jesteśmy tej osobie oddani, to nie będziemy w stanie okazać mu jakiejkolwiek troski. I rzeczywiście – dwa wersety dalej okazuje się, że ta która tak bardzo umiłowała Jezusa, jest kobietą wielkiej wiary: „On zaś rzekł do kobiety: «Twoja wiara cię ocaliła; idź w pokoju»" (Łk 7,50)[1].

Co zatem prowadzi do odpuszczenia grzechów – wiara czy miłość? Odpowiedź zamyka się w stwierdzeniu, że nie ma wiary bez miłości. Miłość to wiara wprowadzona w czyn. Patrząc na kogoś, kto miłuje, można więc stwierdzić: „Grzechy tej osoby są odpuszczone, bo bardzo ukochała". Skoro zaś bardzo miłuje, to jest oddana temu, kogo kocha. Oddanie z kolei nie jest niczym innym, jak tylko jednym z określeń wiary.

Zobacz również komentarz do Mk 5,34.

[1] W niektórych przekładach Ewangelii pojawiają się w tym fragmencie pewne różnice dotyczące skutku i przyczyny. Są one związane z zastosowaniem greckiego spójnika *hoti*. W Ewangelii przetłumaczono ten spójnik jako „ponieważ": „Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała". Stwierdzenie to doskonale współgra z koncepcją, zgodnie z którą bardziej kocha ten, komu wiele odpuszczono. Niektórzy językoznawcy twierdzą jednak, że zdanie to powinno tak naprawdę brzmieć nieco inaczej: „Bardzo umiłowała, ponieważ odpuszczono jej liczne grzechy". Problem w tym, że autor Ewangelii nie wspomina o jakichkolwiek wcześniejszych kontaktach Jezusa z tą kobietą. Poza tym, Jezus zapewnia ją o odpuszczeniu grzechów dopiero pod koniec całej tej historii. Zasada, zgodnie z którą grzechy odpuszczone są temu, kto bardzo miłuje, cały czas pozostaje więc aktualna (i dotyczy także Szymona, który najwyraźniej mało kochał dlatego, że mało mu przebaczono – być może nawet na jego własne życzenie). Kobieta nie do końca wpasowuje się jednak w tę zasadę – nie wiemy bowiem, czy umiłowała Jezusa przed czy po tym, jak jej przebaczono. Być może słyszała wcześniej plotki o tym, że Jezus odpuszczał winy grzesznicom. Możliwe też, że zaufała Mu i oddała się w Jego ręce tak, jak potrafiła, nie mając żadnej pewności, iż otrzyma od Niego przebaczenie. Nie możemy być tego pewni, ale jeśli tak rzeczywiście było, to bardziej adekwatna byłaby druga ze wspomnianych wyżej wersji przekładu. Niemniej jednak, w ogólnym rozrachunku, skoro wiara i miłość to dwie strony tego samego medalu, a przedmiotem obydwu z nich jest Jezus, to okazuje się, że pomiędzy tymi dwiema wersjami nie ma tak naprawdę żadnej znaczącej różnicy.

8,10 Dlaczego w przypowieściach?

Zobacz komentarz do Mk 4,11-12.

8,26-39 Jeden opętany czy dwóch?

Zobacz komentarz do Mt 8,28-34.

8,32-33 Dlaczego Jezus tak brutalnie potraktował świnie?

Zobacz komentarz do Mt 8,31-32.

8,48 Jak wielka musi być nasza wiara?

Zobacz komentarz do Mk 5,34.

8,52 Nie umarła, ale śpi?

Zobacz komentarz do Mk 5,39.

9,3 Czy apostołowie mieli zabrać ze sobą laskę?

Zobacz komentarz do Mk 6,8.

9,50 Za czy przeciw Jezusowi?

Zobacz komentarz do Łk 11,23.

9,60 Zostaw umarłym grzebanie ich zmarłych?

Słowa te pojawiają się w drugim z trzech stwierdzeń skierowanych do potencjalnych wyznawców Jezusa, w których mowa o przedkładaniu spraw królestwa Bożego nad wszystko inne. I tak, Jezus wzywa pewnego mężczyznę, aby został Jego uczniem. Człowiek nie protestuje wprawdzie, ale mówi: „Panie, pozwól mi najpierw pójść pogrzebać mojego ojca". Wydaje się, że jest to ważny powód. Zmarłych chowano zwykle zaraz po śmierci, więc – skoro ojciec miał być pochowany, to znaczy, że zmarł prawdopodobnie wcześniej tego samego dnia. Po pogrzebie wezwany przez Jezusa człowiek byłby już wolny, aby za Nim pójść. Jeśli człowiek ten był najstarszym synem, jego obecność na pogrzebie ojca była obowiązkowa. A zatem, prosząc Jezusa o możliwość pochowania ojca, człowiek chciał Jezusowi przekazać co następuje: „Pozwól mi zostać w domu do czasu, kiedy mój ojciec nie zostanie pochowany. Po pogrzebie będę już wolny od rodzinnych zobowiązań – wtedy przyjdę i będę za Tobą chodził". Nie jest to może najlepsza interpretacja słów wypowiedzianych przez mężczyznę, ale pozwala ona odebrać odpowiedź Jezusa jako mniej stanowczą. Niemniej jednak, interpretacja, która sprawia, że odpowiedź Jezusa wydaje się łagodniejsza niż w rzeczywistości, właśnie z tego powodu powinna zostać odrzucona – wypowiedzi Jezusa *były* bowiem bardzo stanowcze.

Kim zatem są owi „umarli", którym należy pozostawić grzebanie umarłych? Niektórzy uczeni sugerują, że aramejska wypowiedź Jezusa nie została przetłumaczona na język grecki w sposób poprawny. Prawidłowy przekład tej wypowiedzi miałby brzmieć: „Zostawcie umarłych grabarzom", czyli osobom zajmującym się grzebaniem zwłok zawodowo. Zgodnie z tą teorią, Jezus powiedział mężczyźnie, aby pochowanie ojca powierzył grabarzowi, a sam zajął się czymś ważniejszym. Niestety, również ta interpretacja łagodzi radykalizm wypowiedzi Jezusa. Najlepszym sposobem jej odczytania byłoby raczej: „Zostaw (duchowo) umarłym grzebanie ich (fizycznie) umarłych", czyli – są ludzie obojętni na sprawy królestwa Bożego i to właśnie oni powinni zajmować się tak przyziemnymi kwestiami jak pochówek zmarłych; ci zaś, którzy żywo interesują

się sprawami królestwa, koniecznie muszą postawić je na pierwszym miejscu. Jak sugeruje T. W. Manson, przesłaniem wypowiedzi Jezusa przytoczonej w Łk 9,60 było: „Chowanie zmarłych to nie twój interes. Zajmij się lepiej ważniejszymi sprawami"[2].

Grzebanie zmarłych traktowane było w judaizmie jako bardzo chwalebny czyn, świadczący o wielkiej pobożności. Dotyczyło to nawet grzebania obcych, nie mówiąc o osobach należących do bliższej czy dalszej rodziny. Obowiązek chowania własnych rodziców zawierał się rzekomo w piątym przykazaniu mówiącym: „Czcij ojca i matkę". Był on ważniejszy od wielu innych znaczących zobowiązań religijnych. Niemniej jednak, w oczach Jezusa głoszenie królestwa Bożego było równie ważne, a nawet ważniejsze niż wypełnianie obowiązku grzebania umarłych.

Dodane w drugiej części Łk 9,60 słowa „(...) a ty idź i głoś królestwo Boże" nie pojawiają się w analogicznym fragmencie Ewangelii wg św. Mateusza – Mt 8,22. Głoszenie nowiny o tym, że królestwo Boże jest blisko, stanowiło część powierzonego uczniom zadania (Łk 9,2; 10,9). Bezpośredni sens wypowiedzi skierowanej do człowieka chcącego pochować ojca wiązał się zatem z konkretnymi okolicznościami, towarzyszącymi galilejskiej działalności Jezusa, ale pozostał aktualny także po Jego śmierci i zmartwychwstaniu – w każdej chwili możemy bowiem doświadczyć sytuacji, do której te słowa mogą się odnosić.

Job McNeill, znany, dawny szkocki kaznodzieja, często opowiadał, w jak bardzo bezpośredni sposób mógł odnieść tę wypowiedź Jezusa do samego siebie. Kiedy w Szkocji zmarł jego ojciec, a było to pod koniec dziewiętnastego wieku, McNeill przebywał w środkowej Anglii, gdzie pewna grupa ewangelizacyjna poprosiła go o wygłoszenie konferencji dokładnie w tym samym dniu, w którym miał się odbyć pogrzeb ojca. Ludzie z pewnością zrozumieliby, gdyby McNeill odwołał wówczas konferencję ze względu na tak ważną sprawę rodzinną. Kaznodzieja mówił jednak: „Nie zrobiłem tego, bo czułem, że stoi przy mnie Jezus i mówi: «Słuchaj, potrzebuję cię. Powinieneś wygłosić tę konferencję. Wolisz grzebać zmarłych czy wskrzeszać ich z martwych»? Poszedłem więc i wygłosiłem, co miałem wygłosić"[3].

Zobacz również komentarz do Łk 9,62; 14,26.

9,62 Nie oglądać się wstecz?

Słowa te padły w ostatniej z trzech wypowiedzi Jezusa skierowanych do potencjalnych uczniów, które Łukasz zgromadził w jednym kontekście. W przeciwieństwie do dwóch pierwszych, trzecia przytoczona w Ewangelii Łukasza wypowiedź Jezusa, nie ma swego odpowiednika w wersji Mateusza.

Potencjalny uczeń Jezusa prosi Go: „Panie, chcę pójść za Tobą, ale pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi w domu". Słowa „chcę za Tobą pójść, *ale* (...)" często wykorzystywane są jako motyw przewodni ostrych, napominających kazań, jednak w tym przypadku „ale" nie tylko było uzasadnione, ale też poparte przykładem ze Starego Testamentu. Ponad osiemset lat wcześniej Bóg nakazał prorokowi Eliaszowi, aby powołał Elizeusza, syna Szafata, na swojego współpracownika i następcę. Eliasz udał się w tym celu na pole, gdzie zastał Elizeusza orzącego przy pomocy wołów i pługa. Nie powiedział ani słowa, ale – przechodząc obok – zarzucił na młodego Elize-

[2] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1933; przedruk, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), s. 73. Zobacz M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers* (Edinburgh: T & T Clark, 1981), s. 1-20: w świetle przekonania o szybkim nadejściu królestwa Bożego, nie było czasu do stracenia – wszystkie przyziemne sprawy należało więc odłożyć na dalszy plan.

[3] A. Gammie, *Rev. John McNeill: His life and Work* (London: Pickering & Inglis, 1933), s. 201.

usza swój płaszcz. Młodzieniec od razu zrozumiał, o co prorokowi chodziło, pobiegł więc za nim i powiedział: „Pozwól mi ucałować mego ojca i moją matkę, abym potem poszedł za tobą". Eliasz odpowiedział mu: „Idź i wracaj, bo po co to ci uczyniłem"? Nie odrzucił tym samym Elizeusza, który wiedział, że prorok powołał go na swego towarzysza, ale nie chce go jednocześnie do niczego zmuszać. Decyzja Elizeusza musiała być samodzielna i niewymuszona. Młodzieniec poszedł więc wpierw do domu, gdzie nie tylko ucałował matkę i ojca, ale też wyprawił wielkie przyjęcie pożegnalne dla wszystkich mieszkańców i pracowników rodzinnego gospodarstwa – zabił dwa woły, na drewnie pochodzącym z ich jarzma ugotował ich mięso i częstował nim zaproszonych gości. Potem dopiero „wybrał się i poszedłszy za Eliaszem, stał się jego sługą" (1 Krl 19,19-21).

Choć Eliasz był bardzo ważną i oddaną Bogu Izraela osobą, nie miał nic przeciwko, aby Elizeusz pożegnał się w odpowiedni sposób ze swoimi najbliższymi. Sprawy królestwa Bożego, którym oddany był Jezus, były jednak znacznie bardziej pilne. W przeciwieństwie do Eliasza, Jezus nie mógł sobie pozwolić na oczekiwanie. Ponownie okazało się również, że w Jego rozumieniu, więzy rodzinne muszą ustąpić pierwszeństwa sprawom królestwa, które głosił.

Podobnie jak historia o Elizeuszu, wypowiedź Jezusa zawarta w Łk 9,62 nawiązuje do orki. Najprawdopodobniej jest to jednak tylko zbieg okoliczności. Każda społeczność rolnicza posługuje się niewątpliwie licznymi powiedzeniami podkreślającymi, jak ważne jest patrzenie do przodu podczas pracy z pługiem – oracz, który ogląda się wstecz, nie zrobi bowiem prostej bruzdy. Możliwe, że Jezus po prostu użył w swej wypowiedzi jednego z takich właśnie popularnych powiedzeń, dostosowując je do tego, co chciał wyrazić: oracz, który ogląda się do tyłu, nie nadaje się do królestwa Bożego. W tym przypadku, spoglądającym wstecz oraczem jest niedoszły uczeń Jezusa, który wciąż tkwi umysłem w życiu, jakie prowadził przed decyzją o pójściu za Nim. Królestwo Boże wymaga tymczasem całkowitego poświęcenia się jednemu celowi, bez rozpraszania się na jakiekolwiek inne sprawy.

Niektórzy doszukiwali się w tym pewnych analogii do żony Lota, która spojrzała za siebie, kiedy uciekała wraz z rodziną z płonącej Sodomy, przez co zamieniona została w słup soli (Rdz 19,26). Analogia ta nie pasuje jednak zbytnio do kontekstu Łk 9,62. Jezus wspomniał wprawdzie kiedyś o tej postaci: „Przypomnijcie sobie żonę Lota" (Łk 17,32), ale było to wtedy, gdy ostrzegał swoich słuchaczy przed przyszłą katastrofą, porównywalną do tej, jaka spadła niegdyś na mieszkańców Sodomy.

Zobacz również komentarz do Łk 9,60; 14,26.

10,18 Szatan spadający z nieba?

Kiedy myślimy o upadku szatana, być może niektórym z nas przypominają się słowa z *Raju utraconego* Johna Miltona, w którym Bóg strąca diabła i jego anioły do piekła w zamierzchłych czasach, jeszcze przed stworzeniem rasy ludzkiej:

Moc najwyższa wówczas
W dół go strąciła i runął płonący
W bezdenną zgubę żaru i ruiny
Ohydnej, aby tam zostać w okowach
I ogniu kary, jako że się ważył
Wszechmogącego wyzywać do boju.

W Piśmie Świętym trudno byłoby jednak znaleźć fragment, który mógłby posłużyć jako podstawa do nakreślenia takiego obrazu. Takim fragmentem mógłby być Iz 14,12, gdzie czytamy: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbijałeś narody"? Pisząc „Jaśniejący" Izajasz nie nawiązuje jednak do Lucyfera, ale do króla Babilonu, który zajmował tak wysokie stanowisko na firmamencie władzy, że jego obalenie porównać można do porannej gwiazdy strąconej z nieba w otchłań.

Widzimy zatem, że obraz ukazany przez poetę opiera się raczej na tradycyjnych wyobrażeniach dotyczących upadku szatana niż na źródłach starotestamentowych. W Starym Testamencie szatan jawi się natomiast jako główny oskarżyciel człowieka przed Bożym trybunałem, który stawia swoje zarzuty w obecności Boga i Jego aniołów (Hi 1,6 – 2,7; Za 3,1-5).

Kiedy więc Jezus mówi, że widział szatana spadającego z nieba, nie chodzi Mu o wydarzenie, które miało miejsce w odległej przeszłości. Chodzi raczej o skutki Jego aktualnej posługi. Jakiś czas przed wypowiedzeniem tych słów Jezus rozesłał po okolicy siedemdziesięciu dwóch uczniów, aby głosili rychłe nadejście królestwa Bożego. Teraz wracają, aby z wielkim entuzjazmem podzielić się swoim sukcesem: „Panie, przez wzgląd na Twoje imię nawet złe duchy nam się poddają". Jezus odpowiada im słowami: „Widziałem szatana, który spadł z nieba jak błyskawica". Wygląda więc na to, że Jezus tego właśnie oczekiwał, aż wreszcie stało się: z prędkością błyskawicy szatan runął z nieba na ziemię lub w otchłań piekielną – tego do końca nie wiemy.

Możliwe, że Jezus opisuje autentyczną wizję, jakiej doświadczył w czasie, gdy siedemdziesięciu dwóch uczniów prowadziło swoją misję. Być może była ona podobna do wizji, jaką ujrzał Jan podczas objawienia na Patmos, kiedy to opisał wojnę w niebie, wskutek której „został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię" (Ap 12,9). Kiedy wysłańcy Jezusa przekonali się, że demony – złe duchy trzymające ludzi w niewoli – opuszczały na ich rozkaz ludzkie ciała w imię Jezusa, zrozumieli, że królestwo Boga bierze górę nad królestwem szatana. Ostateczne zwycięstwo Boga lub Mesjasza nad szatanem zapowiadane było też przez wielu rabinów. Wieści, jakie przyniosło ze swojej misji siedemdziesięciu dwóch tylko potwierdziły, że szatan już przegrał, a wizja Jezusa ostatecznie przypieczętowała ten fakt. Z objawienia Jana na Patmos również wynika, że upadek szatana ma bezpośredni związek z działalnością Jezusa. Kiedy więc w J 12,31 Jezus mówi: „Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony", przysłówek „teraz" odnosi się do Jego zbliżającej się męki, która będzie ukoronowaniem Jego ziemskiej posługi.

Choć upadek szatana może być traktowany jako decydujące zwycięstwo w kampanii wojennej, to sama kampania wciąż trwa. To dlatego Jezus mówi do rozentuzjazmowanych uczniów: „Oto dałem wam władzę stąpania po wężach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi" (Łk 10,19). „Węże i skorpiony" symbolizują siły zła, które – dzięki potędze Chrystusa – zostaną ostatecznie zdeptane i pokonane przez Jego wyznawców. Symbolika ta zapożyczona jest być może z Psalmu 91,13, w którym osobie ufającej Bogu obiecuje się: „Będziesz stąpał po wężach i żmijach, a lwa i smoka będziesz mógł podeptać". Podobnym obrazem posługuje się św. Paweł, który pisze do chrześcijan w Rzymie, że jeśli będą „w dobrym przemyślni, a co do zła – niewinni", to Bóg pokoju „zetrze wkrótce szatana pod waszymi stopami" (Rz 16,19-20). Sformułowania te nawiązują nie tyle do słów Psalmu 91, ile do historii o pierwszym buncie człowieka, w której czytamy, że potomstwo węża zostanie zmiażdżone stopami potomków niewiasty (Rdz 3,15).

I wreszcie – na zakończenie swojej wypowiedzi Jezus wzywa siedemdziesięciu dwóch powracających z misji uczniów do tego, aby zamiast szczycić się swoimi duchowymi sukcesami (co może wbić ich w pychę i doprowadzić ostatecznie do zguby), byli raczej wdzięczni Bogu za to, co dla nich uczynił. To, że ich imiona „zapisane są w niebie" znaczy bowiem, że Bóg obdarzył ich życiem wiecznym.

Zobacz również komentarz do Iz 14,12.

10,22 Ojciec i Syn

Zobacz komentarz do Mt 11,27.

11,4 Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie?

Zobacz komentarz do Mt 6,13.

11,23 Za czy przeciw Jezusowi?

Teoretycznie nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy Łk 11,23: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie" a Mk 9,40: „Kto (...) nie jest przeciwko nam, ten jest z nami" (lub jak podaje Łk 9,50: „kto [...] nie jest przeciwko wam, ten jest z wami"). W sytuacji, gdzie nie może być mowy o neutralności, ludzie muszą opowiedzieć się za jedną czy drugą stroną. Wówczas ci, którzy nie są za czymś - są przeciwko, a ci, którzy nie są przeciwko czemuś - są za. Jest jednak pewna drobna różnica pomiędzy tymi dwoma sposobami wyrażania swojego stanowiska.

Zdanie: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie" pojawia się w sytuacji, gdy Jezus mówi o konflikcie istniejącym pomiędzy królestwem Bożym a siłami zła. Jest to spór, w którym nie można pozostać neutralnym. Skoro Jezus jest wyznaczonym przez Boga przywódcą armii walczącej ze złem, to ci, którzy pragną Bożego zwycięstwa, powinni do Niego dołączyć. Jeśli tak nie zrobią, to niezależnie od tego, co sami będą o sobie myśleć, opowiedzą się tak naprawdę po stronie wroga. Jeśli chodzi o dodane tuż po przytoczonym wyżej zdaniu słowa o zbieraniu i rozpraszaniu - zbieranie to dzieło Boga, podczas gdy rozpraszanie jest dziełem szatana. Bóg jest Bogiem pokoju, szatan natomiast sieje zamęt. Jezus zdaje się więc mówić: „Królestwo Boże jest jedyną konstruktywną, jednoczącą i zbawczą mocą w tym rozproszonym świecie - każdy człowiek musi wybrać, czy chce w nim uczestniczyć, czy też nie".

Słowa: „Kto (...) nie jest przeciwko nam, ten jest z nami" dotyczą zasadniczo tej samej kwestii, ale pojawiają się w Ewangelii Marka jako puenta pewnej historii, która opowiedziana została właśnie dla tej puenty. Jan, jeden z „synów gromu" (jak nazywa ich Jezus ze względu na ich porywczy temperament), mówi Jezusowi, że widział wraz ze swoimi towarzyszami kogoś, kto wyrzucał z ludzi demony w Jego imię - „i zaczęliśmy mu zabraniać, bo nie chodzi z nami" (Mk 9,38). Człowiek ten nie był widocznie rozpoznawany jako uczeń Jezusa. Niemniej jednak, najwyraźniej opowiedział się, po czyjej jest stronie w duchowej wojnie; co więcej, uznawał władzę Jezusa, gdyż to właśnie w Jego imię wyrzucał złe duchy. Jakże więc różnił się on od tych, którzy oskarżali Jezusa o przepędzanie demonów mocą Belzebuba. Swoimi słowami i czynami człowiek ten udowodnił, że jest całkowicie po stronie Jezusa.

Jan z pewnością chciał zatroszczyć się o to, aby imię Jego Pana nie było wypowiadane na próżno przez kogoś, kto nie został przez Jezusa upoważniony do działania czy przemawiania w Jego imieniu. Jezus nie podzielał jednak tej obawy. W Kościele zawsze było i będzie wielu podobnych Janowi, którzy patrzą krzywo na osoby działające w imieniu Jezusa a nie mające ku temu oficjalnego upoważnienia. Odpowiedź Jezusa ucina jednak wszelkie wątpliwości dotyczące takiej postawy: „Przestańcie zabraniać mu, bo nikt, kto uczyni cud w imię moje, nie będzie mógł zaraz źle mówić o Mnie" (Mk 9,39).

11,29-30 Nie będzie żadnego znaku?

Wypowiedź przytoczona w tym wersecie wydaje się zaprzeczać Mk 8,12 („żaden znak nie będzie dany temu plemieniu") - „żaden znak" nie oznacza bowiem „żaden znak (...) prócz znaku Jonasza". Zasadniczo jednak wypowiedzi te są do siebie bardzo podobne, o czym przekonamy się, kiedy wyjaśnimy, jaki był znak Jonasza. Możliwe zresztą, że nie mamy tu do czynienia z dwiema odrębnymi wypowiedziami, ale z dwiema formami tego samego stwierdzenia, które ukształtowały się w toku ustnego przekazu. Forma przy-

toczona przez Łukasza pochodzi prawdopodobnie ze zbioru wypowiedzi Jezusa oznaczonego jako źródło Q. Forma Marka pojawia się także w Mt 16,4, podczas gdy forma pochodząca ze źródła Q przytoczona jest w Mt 12,39. W wersji Mateusza obydwie formy są nieco rozszerzone i upodobnione do siebie nawzajem.

Zgodnie z wersją Marka, odmowa Jezusa dotycząca znaku stanowiła odpowiedź Jezusa skierowaną do faryzeuszów, którzy w trakcie dyskusji zażądali od Niego „znaku" z nieba. Jezus przemawiał i działał wprawdzie jak ktoś, kto ma władzę, ale kto Mu tej władzy udzielił? To, że realizował swoją posługę w szabat poddało w wątpliwość dotychczasową interpretację przepisów dotyczących tego dnia, które tworzone były i umacniane przez wiele pokoleń – jakim prawem Jezus odmawiał przyjęcia „tradycji starszych"? Co więcej – Jezus nie fatygował się nawet, aby – na wzór wielkich proroków – dodawać przed każdą swoją wypowiedzią słowa: „Tak mówi Pan". Zamiast tego, mówił po prostu: „Ale Ja wam mówię". Na jakiej podstawie rościł sobie takie prawo?

W jaki sposób Jezus mógł udowodnić swoją władzę? Kiedy Mojżesz udawał się do faraona, żądając w imieniu Boga, aby pozwolono jego narodowi opuścić Egipt, jego władza potwierdzona została poprzez znaki takie jak zamiana laski w węża, a wody płynącej w Nilu – w krew (Wj 7,8-24). Na faraonie znaki te zrobiły niewątpliwie ogromne wrażenie, jednak prawo Mojżesza do nazywania się Bożym prorokiem opierało się na czymś znacznie bardziej solidnym niż tego typu dowody. Kiedy Eliasz stawił się przed Achabem, aby wyrazić dezaprobatę dla Izraelitów oddających cześć Baalowi, jego autorytet potwierdzony został zapowiedzią trzyletniej suszy (1 Krl 17,1). Baal – bożek, który miał zapewniać opady deszczu, został w ten sposób uderzony w swój najczulszy punkt, tracąc swoją władzę. Znak ten był zatem dostosowany do przesłania niesionego przez Eliasza. Skoro zatem Mojżesz i Eliasz potwierdzali przy pomocy znaków to, że naprawdę są Bożymi posłańcami, to dlaczego Jezus nie mógł potwierdzić swojego autorytetu w podobny sposób?

Po pierwsze, zastanówmy się, jaki znak byłby dla faryzeuszów zadowalający. Znaki zewnętrzne mogłyby wystarczyć, aby przekonać pogańskiego faraona czy odchodzącego od wiary izraelskiego króla, ale czy usatysfakcjonowałyby znawców i nauczycieli Prawa, nadanego przez prawdziwego Boga? Osoby obyte z Bożym Prawem powinny rozpoznać bez żadnych znaków, czy Jezus mówi prawdę, czy Jego nauki zgodne są z tym, co głosi Prawo i prorocy.

Po drugie – czy znaki, o które faryzeuszom chodziło, naprawdę zdołałyby potwierdzić prawdę płynącą z nauk Jezusa? W toku rozgrywającej się w dziewiętnastym wieku dyskusji Matthew Arnold stwierdził, że zapisane w jego książkach argumenty z pewnością nie stałyby się dla czytelników bardziej przekonywające, gdyby okazało się, że potrafi on w cudowny sposób zamienić swój ołówek w gumkę[4]. Możliwe, że faryzeusze pragnęli otrzymać od Jezusa równie osobliwy, a zarazem zupełnie nieprzystający do sedna sprawy znak. Gdyby – na przykład – Jezus publicznie rzucił się z dachu świątyni i wpadł w wąwóz Cedronu, po czym wyszedłby z tego cało, w żaden sposób nie potwierdziłoby to słuszności Jego nauk o królestwie Bożym, choć z pewnością uciszyłoby żądania dotyczące znaku.

Po trzecie, pomyślmy o znakach, które Jezus uczynił już wcześniej. Dlaczego dotychczasowe znaki nie były dla faryzeuszów zadowalające? Jeden z ukazanych w Nowym Testamencie faryzeuszów stwierdza przecież: „Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim" (J 3,2). Sam Jezus także zapewniał swoich słuchaczy o tym, że wypędza z ludzi demony mocą Boga, co jest

[4] M. Arnold, *Literature and Dogma* (New York: Macmillan, 1895), s. 95.

znakiem nadejścia królestwa Bożego (Łk 11,20). Niektórzy twierdzili jednak, że to nie mocą Boga, ale mocą księcia demonów Jezus uzdrawia opętanych. Skoro zaś fizyczne i psychiczne uzdrowienia przypisywane były szatanowi, to żadna ilość takich znaków nie była w stanie udowodnić ludziom, że Jezus dokonywał ich mocą swojego boskiego autorytetu.

Komentując „kluczowe fragmenty biblijne", potwierdzające autentyczność nauk Jezusa, P. W. Schmiedel podaje Mk 8,12 jako pierwszy z czterech fragmentów mających szczególne znaczenie dla kwestii czynionych przez Niego cudów. Jak twierdzi uczony, to właśnie stwierdzenie: „żaden znak nie będzie dany temu plemieniu" nosi największe znamiona autentyczności – w przeciwieństwie do opisanych w Ewangeliach cudów, które mogą być wytworem wtórnym. Można w tym miejscu dodać, że cudowne uzdrowienia służyły wprawdzie jako znaki królestwa Bożego tym, których umysły były wystarczająco otwarte, nie wzbudziły jednak wiary w tych, którzy prezentowali podejście przeciwne. Faryzeusze, o których mowa w Łk 11,29-30, mogli więc żądać znaku, który wzbudziłby w nich wiarę, ale czy to możliwe, aby prawdziwa wiara była skutkiem takiego impulsu? Cuda służyły wprawdzie jako znaki, ale Jezus nie czynił ich specjalnie w tym celu. Podobnie jak głoszone przez Jezusa nauki, cuda stanowiły element Jego posługi. Nie były one jak pieczątki widniejące pod tekstem w celu potwierdzenia autentyczności dokumentu, ale stanowiły integralną część całego tekstu[5]. Jezus nie mógł więc dać ludziom żadnego znaku, który nie byłby już wcześniej widoczny w Jego posłudze, a ktokolwiek prosił Go o jeszcze większą ilość znaków, ujawniał tylko swoją nieufność i niewierność.

Przejdźmy teraz do kwestii znaku Jonasza. Czytamy, że „Jonasz był znakiem dla mieszkańców Niniwy". Co to oznacza? Jonasz przyniósł mieszkańcom Niniwy jednozdaniową wiadomość o nadchodzącym sądzie. Był to dla nich „znak" wystarczający do tego, aby się nawrócili i weszli na drogę wiary. Schmiedel wyjaśnia, że tak naprawdę nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy stwierdzeniem, że „nie będzie żadnego znaku" a stwierdzeniem „nie będzie znaku prócz znaku Jonasza". Uczony posługuje się w tym wyjaśnieniu analogią agresora, który napada na sąsiednie państwo bez wyraźnej przyczyny. Zapytany o powód najazdu odpowiada: „Nie ma żadnego usprawiedliwienia prócz tego, jakie daje wam mój miecz" – co w praktyce oznacza: „nie ma żadnego usprawiedliwienia". Skoro więc posługa Jonasza była dla mieszkańców Niniwy wystarczającym znakiem, to powinna być nim także posługa Jezusa w Palestynie i żaden inny znak nie musi być już dawany.

W zbiorze Q, po odmowie dania innego znaku prócz znaku Jonasza następuje porównanie pomiędzy świadkami posługi Jezusa a tymi, którym głosił swoje przesłanie Jonasz. Słuchacze Jezusa obdarzeni byli bogatym dziedzictwem religijnym i znali liczne objawienia, jakich dane było doświadczyć ludowi Izraela przez kilkaset lat. Słuchaczami Jonasza byli tymczasem poganie. Niemniej jednak, w przeciwieństwie do większości słuchaczy Jezusa, to właśnie odbiorcy Jonasza zareagowali na jego przesłanie w sposób właściwy. To dlatego Jezus stwierdził: „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni wskutek nawoływania Jonasza się nawrócili, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz" (Mt 12,41; Łk 11,32). „Coś więcej" to głoszone przez Jezusa królestwo Boże, które jest o wiele ważniejsze niż przesłanie Jonasza. Jonasz zdołał jednak przekonać mieszkańców Niniwy do nawrócenia, gdy tymczasem Jezus nie powtórzył tego sukcesu wśród przedstawicieli swojego pokolenia. Dlatego w dniu sądu, mieszkańcy Niniwy okażą się bardziej godni od Galilejczyków, wśród których obracał się Jezus – co więcej, będą oni występować przeciw-

[5] D. S. Cairns, *The Faith That Rebels* (London: Student Christian Movement, 1928), s. 25.

ko słuchaczom Jezusa jako świadkowie. Nie wiemy, czy przytoczone wyżej słowa Jezusa wypowiedziane zostały przy tej samej okazji co odmowa uczynienia znaku, jednak nie ulega wątpliwości, że doskonale do tego wątku pasują.

Mateusz ukazuje jeszcze inną analogię pomiędzy sytuacją Jonasza a Jezusa: „Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi" (Mt 12,40). Uważa się, że spośród wypowiedzi dotyczących Jonasza, ta została w Ewangelii umieszczona później, ale T. W. Manson zauważa, że po zmartwychwstaniu Jezusa, które - zgodnie z powszechnym chrześcijańskim poglądem - nastąpiło „trzeciego dnia", nikt nie twierdziłby, że Jezus przebywał w grobie dłużej[6]. Nierozsądne byłoby utrzymywanie w tym przypadku, że „trzy dni i trzy noce" oznacza dokładnie siedemdziesiąt dwie godziny. Gdybyśmy bowiem chcieli stwierdzić, że znakiem dla mieszkańców Niniwy miało być to, co spotkało Jonasza na Morzu Śródziemnym, to musielibyśmy również uznać złożenie Jezusa do grobu w Wielki Piątek i Jego zmartwychwstanie w niedzielny poranek za publiczny spektakl. Mt 12,40 jest więc tylko prostą analogią pomiędzy dwoma sługami Bożymi, którzy zostali przez Boga wyprowadzeni z przepaści (Jon 2,7; zobacz Ps 16,10 zacytowany w odniesieniu do Jezusa w Dz 2,27; 13,35).

Zobacz również komentarz do Mt 12,40.

12,4-5 Kogo powinniśmy się bać?

Pierwsza część tej wypowiedzi nie przedstawia sobą większej trudności. Jezus sam zetknął się z krwawą przemocą i wiele razy ostrzegał przed nią swoich uczniów. „Brat wyda brata na śmierć" - mówił. „Będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia" (Mt 10,21-22). Odpowiednikiem tej wypowiedzi w czwartej Ewangelii są słowa: „nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu"(J 16,2). Niemniej jednak, ci którzy będą ich zabijać, nie będą w stanie zrobić im już nic więcej. Szczepan został wprawdzie zabity przez ukamienowanie, ale jego oczy skierowane były ku niebu, gdzie zobaczył Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga i witającego go jako swojego przyjaciela (Dz 7,56). Podobnie było w przypadku św. Pawła, który dzień przed swoją egzekucją pisał z odwagą: „Wyrwie mię Pan od wszelkiego złego czynu i wybawi mię, przyjmując do swego królestwa niebieskiego" (2 Tm 4,18).

W drugiej części Łk 12,4-5 pojawia się jednak pewna niewiadoma. Podczas gdy obydwie Ewangelie wspominają o „tych, którzy zabijają ciało" w liczbie mnogiej, to ten, którego naprawdę należy się bać, wspomniany jest w liczbie pojedynczej. I tak, powinniśmy bać się „Tego, który po zabiciu ma moc wtrącić do piekła" lub - jak ujmuje to Mateusz: „Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle" (Mt 10,28). O kogo tutaj chodzi?

Zgodnie z wersją Mateusza, istnieją ci, „którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą" oraz ci, którzy czynią wielkie zniszczenia w duszach mężczyzn, kobiet i dzieci, redukując te osoby do posłusznych automatów, wiodąc je do grzechu lub niszcząc na jeszcze inne sposoby. Czy takich ludzi należy się obawiać bardziej niż zwykłych zabójców? Prawdopodobnie tak. Odnoszący się do liczby pojedynczej wyraz „tego" może przy tej interpretacji oznaczać „osobę tego rodzaju". Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że Jezus miał na myśli co następuje: „Powinniście bać się raczej boskiego potępienia niż śmierci z ręki ludzi". Koncepcja ta nie jest obca ówczesnej literaturze żydowskiej. W dokumencie pochodzącym z Aleksandrii Żydowskiej - w *4 Księdze Machabejskiej*, (która nie ma najprawdopodobniej nic wspólnego z analizowaną

[6] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1933; przedruk, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), s. 89-90.

przez nas wypowiedzią Jezusa) - siedmiu braci, którzy mają zostać zgładzeni za odmowę wyrzeczenia się wiary, podnosi się wzajemnie na duchu słowami: „Nie bójmy się tego, kto myśli, że nas zabija, bowiem prawdziwym zagrożeniem dla duszy jest wieczne potępienie, na jakie narażają się ci, którzy przekraczają Boże przykazania" (4 Mch 13,14-15). Skoro zatem ktoś chce ich zabić ze względu na ich wierność wobec Boga, to mogą być pewni, że otrzymają życie wieczne. Gdyby natomiast - ze względu na strach przed cierpieniem fizycznym - okazali się Jemu niewierni, czekałaby ich kara. Wydźwięk słów Jezusa zawartych w Łk 12,4-5 jest podobny. A zatem, tym, kto ma moc wtrącania do piekła, nie jest - jak sugerują niektórzy - szatan, który nie może tak naprawdę wyrządzić większej krzywdy wyznawcy Jezusa. Tym, kogo należy się rzeczywiście bać, jest sam Bóg:

> Bójcie się Boga, święci Jego, bo kto się boi Pana, ten nie musi się już bać niczego innego.

„Piekło", o którym mówi Jezus, to Gehenna - miejsce wiecznego potępienia po śmierci, gdzie zgodnie z żydowskimi wierzeniami, potwierdzonymi zresztą w wersji Mateusza, ogień Gehenny będzie trawić zarówno duszę, jak i ciało zmarłego.

Warto również zauważyć, że zarówno u Łukasza, jak i u Mateusza, tuż po ostrzeżeniu przed Bożym potępieniem, którego należy się bać, Jezus zachęca swoich słuchaczy do ufnego powierzenia się Bożej trosce i miłości. Bóg, bez którego wiedzy nie spadnie na ziemię żaden wróbel, zna bowiem każdy włos na głowach wszystkich swoich dzieci (Łk 12,6-7; Mt 10,29-31).

Zobacz również komentarz do Prz 1,7.

12,10 Niewybaczalny grzech?

Zobacz komentarz do Mk 3,28-29.

12,33-34 Sprzedaj wszystko, co masz?

Zobacz komentarz do Mk 10,21.

12,49 Przyszedłem ogień rzucić na ziemię?

Wypowiedź tę trudno jest zrozumieć głównie ze względu na fakt, że nie wiąże się ona w sposób oczywisty z kontekstem, w jakim się pojawia. Może się wydawać, że jest ona związana z następującymi tuż po niej słowami o chrzcie, przez jaki Jezus musi przejść, zanim zostaną zniesione ówczesne ograniczenia. Interpretacja taka nie jest jednak do końca pewna. Przyjrzyjmy się więc najpierw każdej z tych wypowiedzi z osobna.

„Ogień" pojawiający się w Łk 12,49 kojarzy nam się z ogniem wspomnianym przez Jana Chrzciciela w nawiązaniu do Tego, któremu przygotowywał ścieżkę: „(...) idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów. On chrzcić was będzie Duchem Świętym i ogniem" (Łk 3,16). Ogień wiąże się tu ściśle z Duchem Świętym. Krótsza forma wypowiedzi Jana Chrzciciela pojawia się w Mk 1,8, gdzie jednak nie ma mowy o ogniu: „Ja chrzciłem was wodą, On zaś chrzcić was będzie Duchem Świętym". Mateusz z kolei, podobnie jak Łukasz, dodaje słowa: „i ogniem" (Mt 3,11), po czym obydwaj Ewangeliści przytaczają słowa Jana, odnoszące się do Tego, który nadchodzi: „Ma On wiejadło w ręku i oczyści swój omłot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym" (Mt 3,12; Łk 3,17). Warto mieć na uwadze także to, że w języku greckim, w którym spisane zostały Ewangelie, „Duch", „oddech" i „wiatr" określane są przy pomocy tego samego słowa, podobnie jak w języku aramejskim, którym posługiwali się Jan Chrzciciel i Jezus.

Jan posługuje się w swojej wypowiedzi obrazem zebranego z pól ziarna, które ma być umieszczone w spichlerzu. Zanim to nastąpi, wykonuje

się omłot – oddziela się ziarna od plew przy pomocy wiejadła, podrzucając w górę mieszaninę ziarna i plew, aby wiejący wiatr uniósł lekkie plewy, a cięższe od plew ziarno, aby opadło na klepisko i oczyszczone trafiło do spichlerza. Plewy są następnie zmiatane na jedno miejsce i palone. Zarówno wiatr, jak i ogień symbolizują Ducha Świętego – ukazują zatem dzieło, jakie mocą tego Ducha dokonane zostanie przez Tego, który nadchodzi. Skutkiem tego dzieła będzie oddzielenie prawdziwych członków królestwa Bożego od tych, którzy byli nimi tylko z pozoru. (Symbol plew stosowany był w tym znaczeniu także w Starym Testamencie – zgodnie z Ps 1,4: „występni (...) są (...) jak plewa, którą wiatr rozmiata").

Posługa Jezusa nie do końca zgodna była ze służbą sądu, o jakiej mówił Jan Chrzciciel, ale na pewno była to posługa zmierzająca do oddzielenia ziarna od plew. Mówiąc: „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął", Jezus najwyraźniej oczekiwał jednak czegoś więcej.

Niektórzy łączą te słowa z równie trudną wypowiedzią, która pojawia się w Łk 12,51-53, gdzie czytamy, że Jezus nie przyszedł po to, aby zaprowadzić na świecie pokój, ale po to, żeby wprowadzić podziały. Wypowiedź tę analizować będziemy w osobnym komentarzu, teraz jednak skupimy się na związku pomiędzy pragnieniem Jezusa, aby ogień wspomniany w Łk 12,49 „już zapłonął" a podziałami i sporami, jakie wzbudzi w społeczeństwie Jego posługa. Otóż – Jezus przewidział, że skutkiem Jego działalności będą podziały, choć wcale tego nie pragnął. Dlatego bardziej prawdopodobne jest to, że mówiąc o ogniu, który ma zapłonąć, Jezus nie nawiązywał tak naprawdę do podziałów, ale do Ducha, który w związku z Jego posługą zostanie na ludzi wylany z taką mocą, jakiej nikt jeszcze nie widział.

Jezus sam na sobie doświadczył potężnego wylania Ducha podczas chrztu w Jordanie. Żyjący w drugim wieku, chrześcijański pisarz Justyn Męczennik, porównuje to wylanie do rozpalonego nagle ognia: „Kiedy Jezus wszedł do wody, w Jordanie zapłonął ogień"[7]. Podobne porównanie pojawia się także między innymi w przypisywanej Jezusowi wypowiedzi przytoczonej w *Ewangelii Tomasza*: „Kto jest blisko mnie, blisko jest ognia, a kto jest daleko ode mnie, daleko jest od królestwa"[8]. Jezus przyniósł więc ze sobą ogień, ale ogień ten jeszcze całkowicie nie zapłonął. Wkrótce jednak – podczas zesłania Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy – ogień ten rozbłyśnie pełną mocą. Zanim to nastąpi, Jezus będzie musiał umrzeć i choć w wypowiedzi dotyczącej ognia nie ma bezpośredniego nawiązania do tej śmierci, to najprawdopodobniej jest tam ono obecne w sposób ukryty. To dzięki niemu wyczuwamy bowiem w tych słowach nutę goryczy.

12,50 Jakiej udręki doznawał Jezus przed przyjęciem chrztu?

W najbliższym otoczeniu tej wypowiedzi, przytoczonej wyłącznie w Ewangelii Łukasza, nie ma żadnych wskazówek, które mogłyby rzucić jakiekolwiek światło na sposób jej interpretacji. Trzeba zatem odczytywać ją w szerszym kontekście całej posługi i nauki Jezusa. W swej formie, wypowiedź ta przypomina poprzedzające ją słowa, w których Jezus wyraża pragnienie, aby ogień rzucony przez Niego na ziemię już zapłonął. Pod względem treści zdanie to podobne jest raczej do wypowiedzi, zgodnie z którymi królestwo Boże podlegać będzie pewnym ograniczeniom do czasu, kiedy wydarzy się coś, co uwolni jego pełną moc. W tym wypadku sam Jezus także podlega tymczasowemu ograniczeniu, co wyraża się w stwierdzeniu: „Chrzest mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie".

---

[7] Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 88.3.

[8] *Ewangelia Tomasza*, werset 82; także u Orygenesa w *Homiliach o Księdze Jeremiasza* 20.3.

Pod wpływem tej wypowiedzi nasuwają nam się dwa pytania: (1) O jakim chrzcie mówił Jezus? (2) Jakiej udręki miał doznać przed przyjęciem tego chrztu?

Chrztem, o którym mówił Jezus, miała prawdopodobnie być Jego nadchodząca śmierć. Potwierdzają to inne opisane w Nowym Testamencie sytuacje, w których Jezus użył podobnych sformułowań. Jak czytamy w Ewangelii Marka, podczas ostatniej podróży Jezusa do Jerozolimy podeszli do Niego Jakub i Jan – synowie Zebedeusza – aby prosić o honorowe miejsca w królestwie Bożym – po prawej i po lewej stronie Jezusa. Prośba ta ujawniła, jak bardzo mylili się oni co do natury tego królestwa. Jezus zaczął ich zatem korygować, zadając pytanie, które z pozoru wydawało się nie mieć wiele wspólnego z tym, co powiedzieli: „Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić, albo przyjąć chrzest, którym Ja mam być ochrzczony?" Jakub i Jan odpowiedzieli twierdząco, na co Jezus oznajmił, że nawet to nie gwarantuje im miejsc, o które proszą. Pytając: „Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić, albo przyjąć chrzest, którym Ja mam być ochrzczony"? (Mk 10,38) Jezus miał bowiem na myśli: „Czy jesteście w stanie dzielić ze mną mękę i śmierć?" Jak wiemy, żaden z uczniów Jezusa nie uczestniczył w Jego cierpieniu i śmierci – a przynajmniej nie wtedy, kiedy poniósł On śmierć na krzyżu. Gdyby było inaczej – gdyby obok ukrzyżowanego Jezusa zawiśli nie tylko dwaj złoczyńcy, ale także Jakub i Jan, wówczas apostołowie ci mogliby zarezerwować sobie najlepsze miejsca w królestwie Bożym – po lewej i prawej stronie Jezusa. Gdyby zgodzili się uczestniczyć w męce i śmierci Jezusa, z pewnością zapisaliby się w pamięci chrześcijan jako ci, którzy rzeczywiście zasiadają w królestwie niebieskim tuż przy Jezusie.

Dla nas najważniejsze jest jednak to, że Jezus mówił do Jana i Jakuba o swojej nadchodzącej śmierci jako o „chrzcie", co potwierdza przypuszczenie, zgodnie z którym chrzest wspomniany w analizowanej przez nas wypowiedzi niesie ze sobą to samo znaczenie. Skoro tak, to powstaje kolejne pytanie: Dlaczego Jezus mówi o swojej męce i śmierci jako o chrzcie? Przyjął już przecież jeden chrzest na początku swojej posługi – chrzest w rzece Jordan. Czy tamten chrzest, udzielony Mu przez Jana Chrzciciela, cechował się czymś, co zachęciło Jezusa do zastosowania takiej właśnie metafory?

Chrzest udzielony przez Jana zwany był chrzestem „nawrócenia na odpuszczenie grzechów" (Mk 1,4). Oznacza to, że ludzie, którzy pod wpływem nauk Jana Chrzciciela uznali swoje grzechy, mieli publicznie udowodnić swoją skruchę poprzez przyjęcie chrztu z jego rąk. W ten sposób ich grzechy były odpuszczane, dzięki czemu ludzie ci przygotowywani byli jako „lud doskonały" (Łk 1,17) dla Pana, który przeprowadzi sąd przy pomocy posłańca, określanego przez Jana jako „Ten, który nadchodzi". Jezus rozpoznał posługę Jana jako dzieło Boże i publicznie się z tym utożsamił, przyjmując od niego chrzest. Z jednej strony, Jezus ani razu nie skalał się grzechem – nie potrzebował zatem ani nawrócenia, ani odpuszczenia grzechów. Z drugiej jednak strony, nigdy nie unikał kontaktów z grzesznikami. Przeciwnie – niektórzy określali Go nawet mianem „przyjaciela grzeszników" (sugerując, że sam nie jest lepszy od tego towarzystwa). Przyjmując chrzest z rąk Jana Chrzciciela, Jezus utożsamił się więc niejako ze skruszonymi grzesznikami, co potwierdziło się później w toku Jego dalszej posługi.

Mimo to, przyjęcie przez Jezusa chrztu „nawrócenia na odpuszczenie grzechów" wciąż pozostawało niezrozumiałe dla większości Jego rodaków. W Ewangelii Mateusza czytamy, że nawet Jan Chrzciciel odmawiał początkowo Jezusowi, stwierdzając, że to raczej On powinien ochrzcić proroka. Jezus odpowiada mu jednak: „Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe" (Mt 3,15). Słowa te pojawiają się wprawdzie tylko u Mateusza, ale doskonale wyrażają sens i istotę chrztu przyjętego przez Jezusa z rąk Jana. Potwierdza się to również w tym,

co wydarzyło się po wyjściu Jezusa z rzeki – niebo otworzyło się i Duch Boży zstąpił na Jezusa w postaci gołębicy. Rozległ się także głos z nieba mówiący: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie" (Mk 1,10-11). To tak, jak gdyby Bóg powiedział Jezusowi co następuje: „A więc zgadzasz się poświęcić siebie, aby wypełniać moją wolę i wyrażasz przez ten chrzest gotowość czynienia tego, czego Ja zażądam. W takim razie mówię Ci – jesteś moim Synem, moim wybrańcem, którego bardzo miłuję". Kuszenie na pustyni, które nastąpiło tuż po przyjęciu chrztu od Jana, jeszcze dobitniej potwierdziło absolutne posłuszeństwo Jezusa w pełnieniu Bożej woli.

Jak ma się to jednak do chrztu, o którym Jezus wspomina w Łk 12,50? Jezus mógł oczywiście mówić o swojej śmierci i prowadzących do niej zdarzeniach, porównując je do chrztu interpretowanego w kategoriach ciężkiej próby. Niemniej jednak, w świetle chrztu, jaki zapoczątkował Jego publiczną działalność, możemy doszukać się w tym porównaniu nowych znaczeń. Chrzest w Jordanie był widzialnym znakiem posłuszeństwa Jezusa wobec Bożej woli i Jego zaangażowania w sprawy grzeszników. Posługa, jaką tym chrztem rozpoczynał, miała zatem charakteryzować się bezwzględnym posłuszeństwem Jezusa wobec Boga i otwartością na tych, którzy bardzo potrzebowali nawrócenia. Poprzez śmierć stanowiącą ukoronowanie tej posługi, Jezus wypełnił Bożą wolę do końca i całkowicie utożsamił się z grzesznikami, choć sam był bez grzechu. Ucieleśnił w ten sposób starotestamentowy obraz Sługi Bożego, który „poniósł grzechy wielu i oręduje za przestępcami" (Iz 53,12).

Nic więc dziwnego, że jeden z najmłodszych tekstów Nowego Testamentu streszcza chrześcijańskie wyznanie wiary w następujących słowach: „Jezus Chrystus jest tym, który przyszedł przez wodę i krew, i Ducha, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi (...)" (1 J 5,6). Innymi słowy – przeszedł nie tylko chrzest wody, ale chrzest wody i śmierci. Chrzest wody, który zapoczątkował posługę Jezusa, był bowiem tylko zapowiedzią chrztu śmierci, który tę posługę uwieńczył.

Jakiej udręki miał zatem doświadczyć Jezus przed przyjęciem chrztu? Odpowiedź na to pytanie ma ścisły związek ze znaczeniem innej trudnej wypowiedzi Jezusa – tej o królestwie Bożym przychodzącym z mocą (Mk 9,1). U początku swej działalności rozpoczętej przyjęciem chrztu w Jordanie Bóg obficie obdarzył Jezusa swoim Duchem, jednak dopiero śmierć i zmartwychwstanie Jezusa uwolnić miało moc, o jakiej nikomu się nawet nie śniło. Udręka Jezusa wiązała się więc z pewnymi ograniczeniami, których niewątpliwie był świadom. Jak czytamy w Ewangelii Jana: „Duch bowiem jeszcze nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" (J 7,39).

Wspomnieliśmy wcześniej o tym, że zbawcza posługa Jezusa zapoczątkowana została chrztem w Jordanie, a uwieńczyła ją śmierć na krzyżu, jednak bardziej poprawne byłoby stwierdzenie, iż był to zaledwie pierwszy etap Jego działalności. Posługa Jezusa nie zakończyła się bowiem wraz z Jego śmiercią. Przeciwnie: odnowiła się po Jego zmartwychwstaniu i trwa do dziś – wprawdzie bez widzialnej obecności Jezusa na ziemi, ale w Jego Duchu działającym w Jego naśladowcach. Nie powinniśmy więc traktować apostołów jako tych, którzy przejęli niedokończone zadanie Jezusa po Jego śmierci. Powinniśmy traktować ich raczej jako osoby wezwane do uczestnictwa w posłudze, która trwa i nadal pozostaje posługą Jezusa. Taką właśnie perspektywę przyjmują autorzy Nowego Testamentu. Łukasz, na przykład, rozpoczyna drugą część swojej historii o początkach chrześcijaństwa, czyli Dzieje Apostolskie, stwierdzając, że pierwsza księga tej historii mówi „o wszystkim, co Jezus czynił i czego nauczał od początku aż do dnia, w którym udzielił przez Ducha Świętego poleceń Apostołom, których sobie wybrał, a potem został wzięty do nieba" (Dz 1,1-2). Ewangelista sugeruje w ten sposób, że Dzieje Apostolskie opisywać będą to, co Jezus robił począwszy *od* dnia, w którym został zabrany do nieba. To samo podejście

widoczne jest w pismach św. Pawła, który - spoglądając wstecz na swoją działalność apostolską - określa swe największe osiągnięcia jako coś, czego „(...) dokonał przeze mnie Chrystus w doprowadzeniu pogan do posłuszeństwa [wierze] słowem, czynem, mocą znaków i cudów, mocą Ducha Świętego (...)" (Rz 15,18-19).

Gwałtowny rozwój chrześcijaństwa, jaki dokonał się w ciągu zaledwie kilku lat od śmierci i zmartwychwstania Chrystusa był nieporównywalny z tym, co działo się w czasie Jego pełnej trudów, ziemskiej posługi. Zniesienie wszelkich ograniczeń, które dokonało się wraz z wylaniem Ducha, stanowi niejako ciąg dalszy zbawczego dzieła Chrystusa. Niemniej jednak, bez ziemskiej posługi Jezusa, uwieńczonej Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, nie byłoby żadnego ciągu dalszego, w związku z czym sukces, jaki nastąpił po wylaniu Ducha Świętego również należy do osobistych osiągnięć Chrystusa. Teraz, po przejściu chrztu śmierci, Jezus może już działać bez żadnych ograniczeń.

13,6-8 Co symbolizuje drzewo figowe?

Zobacz komentarz do Mk11,14.

13,27 Dlaczego nie wpuszczono panien?

Zobacz komentarz do Mt 25,11-12.

13,30 Pierwsi będą ostatnimi?

Zobacz komentarz do Mk 10,31.

14,26 Mieć w nienawiści rodziców?

Wypowiedź ta trudna jest w interpretacji pod wieloma względami - nie tylko trudno ją zaakceptować, ale też trudno pogodzić ją z ogólnym przesłaniem głoszonym przez Jezusa. Postawa, jaką wydaje się ona promować, jest bowiem przeciwna zarówno naturze, jak i przykazaniu miłości bliźniego, którego znaczenie Jezus tak bardzo podkreślał. Skoro określenie „bliźni" dotyczy nawet nieprzyjaciół, to dlaczego nie może odnosić się do tych, którzy są bliscy naszemu sercu?

Co Jezus chciał tak naprawdę przekazać, wypowiadając słowa przytoczone w Łk 14,26? Otóż, chciał uświadomić przez to swoim słuchaczom, że więzy rodzinne - podobnie jak zasoby materialne - nie mogą przeszkadzać im w dążeniu do królestwa Bożego. Dla wyznawców Jezusa sprawy królestwa Bożego powinny być najważniejsze - wszystko inne musi pozostać na dalszym planie, nawet relacje z najbliższymi. Na ogół łatwo zgadzamy się z tym, że przedkładanie kwestii zarobkowych nad sprawy rodzinne nie jest dobre. Jesteśmy bowiem przekonani, że dbałość o dobro rodziny jest jedną z najważniejszych i najbardziej szlachetnych spraw człowieka. Sam Jezus potępił przecież interpretatorów Prawa twierdzących, że ci, którzy przeznaczyli ofiarę na świątynię, a później zorientowali się, że ich rodzice potrzebują pomocy finansowej, nie mogą zmienić przeznaczenia swoich pieniędzy po to, aby dać je rodzicom. Jezus uznał to za naruszenie przykazania, zgodnie z którym należy czcić ojca i matkę (Mk 7,9-13).

Niemniej jednak, człowiek może zaangażować się w sprawy rodziny do tego stopnia, że nie ma czasu na to, co jest od nich ważniejsze; nie ma tymczasem rzeczy ważniejszej niż królestwo Boże. Mąż czy ojciec, będący zwykle głową gospodarstwa domowego, może traktować swoją rodzinę jako rozszerzenie swojej osobowości - do tego stopnia, że jego miłość do członków rodziny będzie tak naprawdę formą miłości do samego siebie. Jezus mocno potępiał tę egoistyczną postawę, nie wahając się użyć w tym celu najbardziej ostrych słów. Jeśli określenie „mieć swoich najbliższych w nienawiści" jest dla nas

szokujące, to znaczy, że tak właśnie miało zabrzmieć – miało szokować słuchaczy jako jedno z bezwzględnych wymogów obowiązujących w królestwie Bożym. Wiemy również, że w języku biblijnym słowo „nienawidzić" może oznaczać „kochać mniej". Kiedy, na przykład, Stary Testament podaje prawo dotyczące mężczyzny mającego dwie żony – „jedną kochaną, a drugą niekochaną" (Pwt 21,15), nie oznacza to, że mąż nienawidzi drugiej z nich. Przepis ten sugeruje jedynie, że jeśli mąż kocha drugą żonę mniej niż pierwszą, nie powinien faworyzować synów tej bardziej kochanej podczas podziału majątku. W przekładach Pisma Świętego czytamy wprawdzie o żonie „kochanej" i „niekochanej", jednak w Biblii Hebrajskiej zastosowane jest w tym miejscu słowo używane zwykle w znaczeniu „znienawidzona".

To, że sformułowanie „mieć w nienawiści", zastosowane przez Jezusa w Łk 14,26, oznacza „kochać mniej" potwierdza się także w świetle analogicznej wypowiedzi zawartej w Mt 10,37: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien". U Mateusza tuż po tej wypowiedzi padają słowa dotyczące brania krzyża i podążania za Jezusem – możemy zatem wywnioskować, że przedłożenie królestwa Bożego nad sprawy rodzinne jest jedną z form wzięcia swojego krzyża.

Być może łatwiej byłoby nam zrozumieć sens wypowiedzi Jezusa w odniesieniu do osób żyjących w celibacie po to, aby całkowicie poświęcić się służbie Bogu – tych, którzy jak powiedział Jezus przy innej okazji: „dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni" (Mt 19,12; zobacz komentarz do Mt 19,12). Analizowana przez nas wypowiedź wyraźnie odnosi się jednak do osób mających rodziny. Wśród uczniów Jezusa niewątpliwie znaleźli się mężczyźni, którzy mieli na utrzymaniu żony, dzieci czy starszych rodziców. Niemniej jednak, porzucili oni swoich najbliższych, aby poświęcić się sprawom królestwa Bożego. Możemy to wywnioskować ze słów samego Jezusa, który mówi: „Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matki, ojca, dzieci i pól z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie (...) a życia wiecznego w czasie przyszłym" (Mk 10,29-30). Czyż nie brzmi to jak zachęta do porzucenia swoich naturalnych obowiązków? Kto na przykład troszczył się o rodzinę Piotra, kiedy ten wyruszył w drogę jako uczeń Jezusa? Nie znamy odpowiedzi na to pytanie. Żona Piotra najwyraźniej przeżyła jakoś to rozstanie. Co więcej – przetrwały także jej uczucia do niego, co wnioskujemy na podstawie zapisu, zgodnie z którym dwadzieścia pięć lat później Piotr zaczął zabierać ją ze sobą w podróże misyjne (1 Kor 9,5).

Nieco później, kiedy chrześcijanie uznali rodzinę za jedną ze swoich najważniejszych wartości, jeden z autorów Nowego Testamentu napisał: „A jeśli kto nie dba o swoich, a zwłaszcza o domowników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego" (1 Tm 5,8). W żadnej z Ewangelii nie ma dowodów na to, że troska o rodzinę kłóci się z nauką głoszoną przez Jezusa. Nie musiał On zresztą o tym mówić – dbałość o najbliższych była bowiem czymś zupełnie naturalnym. Jezus zwracał raczej uwagę na to, żeby rodzina nie przysłoniła Jego słuchaczom spraw królestwa Bożego, które powinno być ich życiowym priorytetem. Jezus wiedział, że ludzie nieraz mieli opory w przyjęciu istoty tej nauki, dlatego głosił ją przy pomocy tak zdecydowanych i zaskakujących słów.

Zobacz również komentarz do Mt 19,12; Łk 9,60; 9,62.

14,34 Sól bez smaku?

Zobacz komentarz do Mk 9,50.

15,25-28 Czy starszy brat nie miał racji?

Starszy brat z przypowieści o synu marnotrawnym zasługuje na wyrozumiałość. Nigdy nie przysparzał swojemu ojcu problemów, a mimo to, według jego własnych słów, nigdy nie został należycie doceniony. To wydaje się normalne - często nie docenia się jakoś szczególnie osób rzetelnych, które zawsze są do naszej dyspozycji. Postawę takich ludzi zwykle przyjmuje się jako coś oczywistego, przy czym oni to dostrzegają i bynajmniej nie czują się z tym dobrze.

Jak bardzo różnił się od starszego młodszy syn! Początkowo wydawał się całkiem rozsądny: w małym gospodarstwie ojca nie było miejsca dla obydwu braci, dlatego lepiej było spieniężyć swoją część majątku i poszukać szczęścia gdzie indziej. Majątek, jaki odziedziczył młodszy syn nie był zresztą zbyt wielki - jego starszy brat otrzymał praktycznie dwa razy tyle w nieruchomościach.

Problem pojawił się wtedy, kiedy młodszy syn roztrwonił swoje pieniądze, zamiast mądrze je zainwestować. Wkrótce spotkała go za to surowa kara - skończył jako parobek wypasający świnie dla poganina. Trudno było o większe upokorzenie dla Żyda, tym bardziej, że z głodu ów parobek chętnie jadłby strąki, którymi żywiły się świnie, gdyby tylko ktoś mu je dawał. Młodszy syn postanowił wówczas, że wróci do ojca i poprosi o możliwość zostania choćby jego najemnikiem. Było to wprawdzie upokarzające, ale nie był w stanie wymyślić nic lepszego. Najemnicy ojca zarabiali pewnie zaledwie denara dziennie, ale i tak było to więcej niż jego pensja parobka. Poza tym, najemnicy mogli na służbie jeść, ile chcieli. Młodszy syn przełknął więc swoją dumę i wrócił do ojca.

Ojciec mógłby przywitać go wówczas słowami: „Bardzo dobrze, młody człowieku, a teraz daruj sobie te wzniosłe przemowy i zabieraj się do solidnej pracy - zobaczymy, czy stać cię jeszcze na coś dobrego. Nigdy nie zdołasz jednak wyrównać strat, na jakie naraziłeś nasze dobre imię i rodzinny majątek". Takie rozwiązanie samo w sobie byłoby już aktem łaski - zadziałałoby wychowawczo na młodszego brata, a i starszy nie miałby prawdopodobnie nic przeciwko temu. Reakcja ojca była jednak inna. Potraktował on młodszego syna tak, jak Bóg traktuje grzeszników. Bóg nie wystawia ich na próbę, aby zobaczyć, czy da się z nich jeszcze wykrzesać coś dobrego. Zamiast tego, wita ich z ogromną miłością i hojnością. Podobnie postępował Jezus, który - przyjaźniąc się z grzesznikami - nieustannie okazywał im hojną miłość Boga.

Ci, którzy chcieliby spierać się z Jezusem na tym tle, nie mogliby zaprzeczyć, że tak właśnie traktuje nas Bóg. W jednym z późniejszych dzieł rabinicznych Bóg przemawia do Izraelitów następującymi słowami: „Otwórzcie mi drzwi nawrócenia, choćby tak ciasne jak ucho igielne, a ja przeciągnę przez nie konne rydwany"[9]. Czasem trudno jest jednak zastosować teologiczną teorię w praktyce. Żydzi uznawali wprawdzie ogrom Bożej łaski, ale czyż nie byłoby rozsądne, aby skruszonych grzeszników poddawano najpierw próbie? Czy powinno się dopuszczać ich do świętego stołu - nie mówiąc już o stole rodzinnym - bez żadnego wysiłku z ich strony?

Tak właśnie rozumował starszy brat z przypowieści, który cały swój czas spędzał w domu, żył godnie, ciężko pracował w gospodarstwie i wykonywał wszystkie polecenia ojca. Nie przyszło mu nawet do głowy, żeby oczekiwać za to jakiegokolwiek wynagrodzenia, dopóki czarna owca nie powróciła na łono rodziny, z której to okazji wyprawiono wspaniałą ucztę - zabito utuczone cielę, zaproszono sąsiadów i bawiono się przy muzyce, bez względu na koszty.

Cóż - tak to właśnie bywa. Jak ukazują przypowieści o zagubionej owcy czy utraconej drachmie, zawsze większą sensację wzbudza odzyskanie czegoś, co zaginęło, niż spokojne przechowy-

[9] *Šir ha-Širim Rabba* 5,2.

wanie czegoś przez cały czas – zwłaszcza jeśli tym „czymś" jest drugi człowiek.

Istnieją młodzi ludzie, którzy chodzą regularnie do kościoła, na lekcje religii i aktywnie udzielają się w działaniach kościoła – być może ktoś to dostrzega, a być może nie. Istnieją także młodzi gniewni, którzy nawracają się gwałtownie pod wpływem jakiegoś wydarzenia – i to na nich zwraca się najczęściej szczególną uwagę. Zaprasza się ich na różne imprezy i spotkania, zachęca, aby przy każdej możliwej okazji opowiadali swoje świadectwo (i trzeba przyznać, że przeważnie jest ono o wiele ciekawsze niż świadectwo ludzi, którzy nigdy nie zeszli z właściwej ścieżki). Nic dziwnego, że ci, którzy od zawsze byli pobożni, patrzą na „synów marnotrawnych" zawistnym wzrokiem!

Przez to, że młodszy brat powrócił na łono rodziny, starszemu synowi nie dzieje się żadna krzywda – wciąż pozostaje on jedynym dziedzicem majątku ojca. Starszy brat nie podziela po prostu uczuć ojca, związanych z powrotem młodszego brata. Tymczasem, zarówno ojciec ziemski, jak i Ojciec niebieski, czują to samo: „Powiadam wam: Tak samo w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia" (Łk 15,7). Nikt nie umniejsza przy tym owym jednym, pozostałych dziewięćdziesięciu dziewięciu. Różnica pomiędzy nimi a grzesznikiem jest jednak taka, że oni nigdy nie zaginęli.

16,9 Pozyskiwać przyjaciół za pieniądze?

Werset ten stanowi puentę przypowieści o obrotnym rządcy, która sama w sobie zawiera już pewien problem. Zgodnie z przypowieścią, rządca miał nadzorować majątek swego pana i zarządzać jego pracownikami i najemcami – ogólnie mówiąc, miał on pomagać swojemu panu w wypełnianiu codziennych obowiązków. Rządca nie wywiązywał się jednak ze swoich zadań należycie – i to najwyraźniej nie tylko ze względu na swoje braki i zaniedbania. Właściciel majątku zorientował się w pewnym momencie, że sprawy mają się źle i zwolnił rządcę, żądając zwrotu prowadzonych przez niego ksiąg.

Nim rządca to uczynił, zdążył jeszcze poczynić pewne kroki w celu zabezpieczenia swoich interesów na przyszłość – wezwał dłużników swojego pana i zapisał w księgach rachunkowych ich długi, znacznie je przy tym obniżając. Możliwe, że wyrównał przy okazji różnicę z własnej kieszeni – gdyby tak było, jego pieniądze zostałyby dobrze zainwestowane. Rządca wiedział bowiem, że zostanie zwolniony bez żadnej odprawy i chciał zapewnić sobie na najbliższy czas swój byt materialny. Miał świadomość, że nikt nie zatrudni go już w charakterze rządcy (jego pan z pewnością nie wystawiłby mu listów polecających) – została mu jedynie praca fizyczna (na przykład kopanie dołów) lub żebranie. Rządca nie czuł się wprawdzie zdolny do wykonywania żadnego z tych zajęć, ale obniżając rachunki dłużników zyskał sobie przyjaciół, którzy – jak przypuszczał – zaopiekowaliby się nim w najbliższej przyszłości.

Właściciel majątku dowiedział się o tym, co rządca zrobił na odchodne i... pochwalił go. Jezus wyraża to w następujących słowach: „Pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił" (Łk 16,8). Być może pan dopatrzył się w postępowaniu rządcy metod, dzięki którym sam także doszedł do swojego bogactwa. Jezus przekazuje nam dalej następującą naukę: „Ludzie tego świata, którzy nie wybiegają myślami poza swoje doczesne sprawy, czasem zachowują się bardziej sprytnie i roztropnie niż «synowie światłości», którzy nie są z tego świata. Skoro synowie tego świata korzystają z pieniędzy, aby zabezpieczyć swoją ziemską przyszłość, to dlaczego dzieci światłości nie mogą korzystać z nich, aby zabezpieczać swoją przyszłość wiecz-

ną? Korzystajcie więc z «niegodziwej mamony», aby pozyskiwać sobie przyjaciół w przyszłym świecie". Jezus nazywa pieniądze „niegodziwą mamoną", gdyż zbyt często są one gromadzone i wydawane w sposób nieuczciwy. Bogactwa same w sobie są etycznie obojętne - na naganę zasługuje natomiast postawa ludzi i sposób, w jaki nimi obracają. Jak bowiem czytamy w innym miejscu Nowego Testamentu, to nie pieniądze, ale „chciwość pieniędzy" jest tak naprawdę „korzeniem wszelkiego zła" (1 Tm 6,10).

W jaki sposób pozyskiwać można za pomocą pieniędzy przyjaciół, dzięki którym zostaniemy przyjęci do „wiecznych przybytków", kiedy „wszystko się skończy"? Tuż po przypowieści o obrotnym rządcy Łukasz przytacza kilka wypowiedzi Jezusa, przy czym niektóre z nich dotyczą kwestii bogactwa. Po nich następuje kolejna przypowieść - o bogaczu i ubogim Łazarzu. Czytamy w niej o człowieku, który pławił się w „niegodziwej mamonie" i używał jej głównie do tego, aby podnosić sobie komfort życia i poprawiać samopoczucie. Nie myślał przy tym w ogóle o życiu po śmierci. Kiedy zmarł, okazało się, że przydałby mu się choćby jeden przyjaciel, który powitałby go w „wiecznym przybytku". Bogacz nie znalazł jednak ani jednej takiej osoby. Za życia miał ku temu wiele okazji - oto u bram jego rezydencji leżał pokryty wrzodami żebrak Łazarz, który tylko czekał na resztki z jego stołu, rzucane wałęsającym się w pobliżu psom. Gdyby tylko bogacz wspomógł Łazarza, choćby najmniejszą częścią swojego majątku, zyskałby przyjaciela, który wstawiłby się za nim po drugiej stronie życia. Łazarz mógłby wówczas powiedzieć do Abrahama: „Ten człowiek okazał mi na ziemi Bożą łaskawość". Tymczasem, żebrak nie miał żadnych podstaw, aby móc coś takiego powiedzieć. Bogacz, wtrącony do piekła, został więc bez żadnych przyjaciół w momencie, w którym najbardziej ich potrzebował, o co zresztą nie mógł winić nikogo prócz siebie.

16,13 Nie można służyć Bogu i Mamonie?

Zobacz komentarz do Mt 6,24.

16,16 Gwałtem do królestwa Bożego?

Wygląda na to, że Mateusz (Mt 11,12) i Łukasz (Łk 16,16) przytaczają w swoich Ewangeliach różne wersje tej samej oryginalnej wypowiedzi. Spróbujemy wpierw określić, co każda z nich oznacza w kontekście, w którym została umieszczona. Następnie zastanowimy się, co oznaczała oryginalna wypowiedź Jezusa w kontekście całej Jego posługi.

Obydwie wersje zgadzają się co do tego: posługa Jana Chrzciciela przypadła na okres przejściowy pomiędzy końcem starej ery a nadejściem nowej. „Wszyscy bowiem Prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana" (Mt 11,13). Jan należał bardziej do starej ery niż do nowej - uważa się go bowiem za ostatniego z wielkich proroków, który zwiastował wprawdzie nadejście nowego porządku świata, ale sam nie miał okazji w nim uczestniczyć. Kiedy jego działalność publiczna została przerwana wtrąceniem go do więzienia, Jezus rozpoczął swoją posługę w Galilei, głosząc, że oto nadeszło królestwo Boże.

W Ewangelii Łukasza Jezus mówi o tym w następujący sposób: „(...) odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym". Było to stwierdzenie pewnego faktu, który jego słuchacze musieli przyjąć do wiadomości. Co oznaczają jednak słowa, zgodnie z którymi „każdy gwałtem wdziera się do niego"?

Łukasz wplata tę wypowiedź Jezusa w zbitek stwierdzeń, które umieszczone są pomiędzy przypowieścią o obrotnym rządcy a historią o bogaczu i ubogim Łazarzu i łączą się ze sobą motywem Prawa. „Wdzieranie się gwałtem" do królestwa Bożego przywodzi na myśl tłumne wyłamywanie bram czy drzwi, co kłóci się nieco

z innymi wypowiedziami Jezusa, zgodnie z którymi tylko niewielu wejdzie do królestwa - np. „Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli" (Łk 13,24; Mt 7,13-14). Słowa te mogą jednak oznaczać: „Każdy, kto wchodzi do królestwa, musi się tam przedzierać", co sugeruje po prostu wysiłek i trud, jaki trzeba w to włożyć. Jeśli chodzi o wersję Łukasza, taka interpretacja jest prawdopodobnie słuszna. Nie ulega wątpliwości, że właśnie ta interpretacja zainspirowała autora pewnego osiemnastowiecznego hymnu do napisania takiej oto strofy:

O, Panie, niech Twe mocne słowo
Zachęci każdą duszę nową
By do Twego królestwa rwała się gorliwie
Zdobywając je żarliwie!

Przyjrzyjmy się teraz wersji Mateusza. Tam, gdzie Łukasz cytuje słowa: „(...) odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym", Mateusz podaje: „(...) aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu". Jest jednak pewna dwuznaczność w zastosowanej w tym zdaniu formie greckiego czasownika - może on występować tam w stronie biernej: „królestwo jest brane gwałtem" czy „królestwo doznaje gwałtu" lub czynnej: „królestwo zadaje gwałt" lub: „królestwo wdziera się gwałtem". Argumentem przemawiającym za tą drugą interpretacją jest to, że poprzez posługę Jezusa królestwo Boże niejako wkraczało na ziemię, wyrywając świat siłom zła, które trzymały na uwięzi ludzkie dusze. Niezwykłe dzieła stanowiące ważny element posługi Jezusa były „siłami nowej ery", wypierającymi ze świata starą epokę i ustanawiającymi przyczółki, z których to, co nowe, miało się rozprzestrzeniać, dopóki ze starego porządku nie zostanie już nic.

Gdybyśmy natomiast zechcieli pozostać przy stronie biernej, wypowiedź Jezusa oznaczałaby, że od czasu Jana Chrzciciela królestwo Boże doznawało gwałtownych ataków. Taka interpretacja również jest możliwa. Mateusz umieszcza te słowa w otoczeniu innych wypowiedzi Jezusa, dotyczących Jana Chrzciciela (łącznie ze stwierdzeniem, że nie ma większego od niego wśród tych, którzy zrodzeni zostali z kobiety), które łączy z historią o posłańcach Jana, którzy udali się do Jezusa, aby przeprowadzić z Nim wywiad. Można nawet stwierdzić, że samo uwięzienie Jana Chrzciciela (zakończone egzekucją) było jednym ze sposobów, w jaki królestwo Boże doznawało gwałtu ze strony przeciwników - ludzi czy też demonów posługujących się ludźmi. Ataki te nie ustawały, a ich apogeum było aresztowanie i ukrzyżowanie samego Jezusa. To samo znaczenie przypisać można stwierdzeniu: „ludzie gwałtowni zdobywają je".

Określenie „ludzie gwałtowni" nie musiało jednak oznaczać tych, którzy atakowali królestwo głoszone przez Jezusa w sposób dosłowny. W tamtych czasach żyli także inni „ludzie gwałtowni" - Żydzi tworzący polityczno-religijne ugrupowanie o nazwie „Zeloci". Byli oni fanatycznie oddani sprawom królestwa Bożego, ale ich metody były zupełnie inne niż te, które stosował i zalecał Jezus. W ich rozumieniu królestwo Boże obejmowało nowy porządek świata, według którego naród żydowski byłby wolny od pogańskich rządów i nie podlegałby żadnemu władcy poza Bogiem ich ojców. Zaprowadzenie nowego porządku miało wiązać się z gwałtownym wypędzeniem rzymskiego okupanta poza granice Judei. Wielu spośród słuchaczy Jezusa pamiętało jeszcze jednego z takich „ludzi gwałtownych" - Judę Galilejczyka, który poprowadził żydowskie powstanie w 6 r. po Chr. Powstanie to zostało wprawdzie przez Rzymian zduszone, ale jego duch, który je wzniecił, pozostał. Można zatem powiedzieć, że Zeloci także próbowali wziąć królestwo Boże gwałtem - bardzo możliwe, że wypowiadając słowa przytoczone w Mt 11,12, Jezus miał na myśli właśnie ich.

Zgodnie z wersją Mateusza wydaje się więc, że pomimo przeszkody, jaką stanowiło dla Bożej sprawy uwięzienie Jana Chrzciciela, królestwo niebieskie zbliżało się z nieuchronnością, jakiej

nikt się nie spodziewał. Ludzie gwałtowni mogli próbować jeszcze bardziej przyspieszyć jego nadejście, jednak nie tą drogą miało tak naprawdę przyjść ostateczne zwycięstwo.

Kiedy porównamy ze sobą wersje Łukasza i Mateusza, dojdziemy prawdopodobnie do wniosku, że słowa, jakie przytacza Mateusz, odnoszą się do konkretnej sytuacji mającej miejsce w trakcie posługi Jezusa, podczas gdy sformułowania użyte przez Łukasza są bardziej ogólne i ukazują, w jaki sposób zawarta w nich zasada funkcjonuje w kontekście głoszenia i rozprzestrzeniania się Ewangelii na cały świat. Dobra Nowina wciąż jest bowiem głoszona, a wezwanie do odwagi i stanowczości związanej z wchodzeniem do królestwa Bożego nadal pozostaje aktualne.

16,17 Wieczne Prawo?

Zobacz komentarz do Mt 5,17-20.

16,18 Rozwody i powtórne małżeństwa?

Zobacz komentarz do Mk 10,11-12.

16,25 Biada bogaczom?

Zobacz komentarz do Jk 5,1.

16,26 Czym jest ogromna przepaść?

Werset ten pojawia się w odpowiedzi Abrahama na prośbę bogacza. Abraham wyjaśnia w nim, dlaczego Łazarz nie może zejść do bogacza i ulżyć jego cierpieniom, poprzez schłodzenie mu języka kroplą wody.

Nawet, gdyby bogacz za życia użył swoich ziemskich dóbr, aby pomóc Łazarzowi (zobacz komentarz do Łk 16,9), za co z kolei Łazarz mógłby mu się odwdzięczyć w zaświatach, to i tak Łazarzowi nie udałoby się pokonać wielkiej przepaści, jaka pomiędzy nimi zionęła. Nie chodziło przy tym o przepaść w sensie geograficznym, której szerokość i głębokość można by było zmierzyć, choć kiedy czytamy: „Gdy cierpiąc męki w Otchłani, podniósł oczy (...)" (Łk 16,23), takie skojarzenie może się nam początkowo nasuwać. „Otchłań" oznacza raczej piekło, Hades, podziemny świat umarłych. Bogacz nie cierpiał udręki ze względu na to, że znalazł się w Hadesie, ale ze względu na swoją przeszłość. Gdyby bowiem pozyskał sobie przyjaciela w Łazarzu, udzieliwszy mu pomocy w niedoli, nie byłoby pomiędzy nimi otchłani uniemożliwiającej Łazarzowi złagodzenie udręki bogacza. Przepaść nie do pokonania była tak naprawdę wytworem samego bogacza. Być może chodzi tu o mniej więcej to samo, co C. S. Lewis opisał w następujący sposób: „Drzwi do piekła zamknięte są od wewnątrz"[10] (przy czym nie chodziło mu tylko o świat umarłych, ale też o miejsce wiecznego potępienia).

Historia o bogaczu i ubogim Łazarzu wydaje się być oparta na pewnych pisemnych i ustnych przekazach, przy czym mogłyby się one okazać niezwykle interesujące. Analizowanie ich niewiele nam jednak pomoże, jeśli chodzi o interpretowanie tej historii w kontekście podanym przez Łukasza (jedynego Ewangelistę, który ją przytacza).

Kiedy okazuje się, że Łazarz nie może przyjść bogaczowi z pomocą, w umyśle bogacza rodzi się pewien pomysł - pragnie on, aby Łazarz udał się do pięciu braci bogacza i sprowadził ich na dobrą drogę, aby po śmierci uniknęli tak marnego losu. Bogacz sugeruje być może, że gdyby ktoś ostrzegł go, dopóki był na to jeszcze czas, być może nie znalazłby się po śmierci w takim położeniu. Abraham mówi mu jednak,

[10] C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (London: Fount, 1940), s. 115.

że bracia bogacza są wystarczająco dobrze poinformowani: „Mają Mojżesza i Proroków" - czyli Pismo Święte. Żyjąc jeszcze na świecie, bogacz także doskonale wiedział, że Mojżesz i Prorocy nauczali, że błogosławieństwo Boże wynika ze wspomagania biednych. Gdyby naprawdę wziął sobie do serca ich naukę, nie znalazłby się po śmierci w piekle.

Bogacz twierdzi jednak, że Mojżesz i Prorocy to za mało - jego bracia potrzebują bardziej dobitnego znaku, dzięki któremu się nawrócą. Abraham udziela mu wówczas odpowiedzi, która w szczególny sposób odnosi się także do tego, co działo się w trakcie posługi Jezusa. Otóż - ludzie często prosili Jezusa o dowody na to, że wraz z Nim rzeczywiście nadeszło królestwo Boże. Takim dowodem mógł być jakiś znak z nieba, spektakularny cud, dzięki któremu uznaliby prawo Jezusa do mówienia i czynienia tego, czego byli świadkami. On jednak nieugięcie im odmawiał, bo skoro niektórzy uważali, że Jego nauki i czyny nie mówią same za siebie, to żaden zewnętrzny znak - nawet najbardziej spektakularny - nie zdołałby ich tak naprawdę przekonać. Bogacz twierdzi tymczasem, że Mojżesz i Prorocy nie są dla jego braci wystarczająco przekonywający, „lecz gdyby ktoś z umarłych poszedł do nich, to się nawrócą". Ostatnie słowo należy jednak do Abrahama: „Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą" (Łk 16,31). James Denney parafrazuje tę ripostę w następujący sposób: „Jeśli nie zachowują się po ludzku z Biblią w dłoni i Łazarzem u ich bram, żadne cuda boskie czy piekielne męki nie zdołają ich przemienić"[11].

Czy to zbieg okoliczności, że inny Ewangelista także opowiada o pewnym Łazarzu, który powrócił z zaświatów? Wskrzeszenie tego Łazarza było bez wątpienia spektakularnym znakiem umacniającym wiarę tych, którzy uwierzyli lub chcieli uwierzyć w Jezusa. Niemniej jednak - jak pisze Jan - znak ów umocnił także poglądy tych, którzy uważali, że dla dobra narodu żydowskiego Jezusa powinno się uśmiercić. Co więcej, postanowili oni „stracić również Łazarza, gdyż wielu z jego powodu odłączyło się od Żydów i uwierzyło w Jezusa" (J 12,10-11).

Zanim jednak Łukasz skończył pisać swoją Ewangelię, powstał z martwych ktoś znacznie większy od Łazarza. Wieść o tym, że Chrystus zmartwychwstał „zgodnie z Pismem" (1 Kor 15,4) przyczyniła się wprawdzie do nawrócenia wielu, ale też na nikim nie wymusiła wiary. Nawet Jego zmartwychwstanie nie zdołało bowiem przekonać tych, którzy nigdy nie chcieli w Niego uwierzyć.

17,6 Jak wielka musi być nasza wiara?

Zobacz komentarz do Mt 13,32; Mk 5,34; 11,23.

17,19 Jak wielka musi być nasza wiara?

Zobacz komentarz do Mk 5,34.

17,37 Padlina i sępy?

W greckim oryginale Ewangelii istnieje drobna różnica pomiędzy formami tej wypowiedzi pojawiającymi się w wersji Mateusza i Łukasza. W Mt 24,28 greckie słowo przetłumaczone jako „padlina" oznacza martwe ciało, Łukasz stosuje natomiast bardziej ogólne określenie, które można przetłumaczyć po prostu jako ciało - zarówno martwe, jak i żywe, choć kontekst, w jakim je umieszcza, sugeruje bardziej ciało martwe.

Wypowiedź ta przywodzi na myśl sentencję mądrościową, stosowaną zapewne (jak to zwykle bywa w przypadku takich sentencji) w odniesieniu do konkretnych sytuacji. Ponadto, w niektó-

[11] James Denney, *The Way Everlasting* (New York: Hodder & Stoughton, 1911), s. 171.

rych przekładach Pisma Świętego drapieżniki wspomniane w tej sentencji określa się słowem „orły", co ma pewne uzasadnienie, biorąc pod uwagę język, jakim posługuje się Stary Testament.

Hebrajskie słowo tłumaczone w Starym Testamencie jako „orzeł" pojawia się w nim także od czasu do czasu w znaczeniu słowa „sęp". Jest tak na przykład w zdaniu pochodzącym z Mi 1,16: „(...) rozszerz łysinę jak to jest u sępa, bo pójdą one w niewolę daleko od ciebie", skierowanym do królów judzkich. W tym przypadku bardziej stosowne okazuje się słowo „sęp", gdyż to właśnie ten ptak cechuje się łysą głową. Z kolei w greckim przekładzie Starego Testamentu wszędzie tam, gdzie hebrajskie słowo „orzeł" wydaje się oznaczać „sępa", zastosowany jest wyraz „orzeł". A zatem, przekłady Biblii, w których zamiast określenia „sępy" pojawia się wyraz „orły" uwzględniają fakt, że w oryginalnych tekstach Mateusza i Łukasza pojawiło się najprawdopodobniej właśnie to drugie słowo.

Poza tym, nawet gdyby (co także jest prawdopodobne) w oryginalnej sentencji mądrościowej pojawiło się słowo „sępy", zamiana tego wyrazu na „orły" mogła być dokonana celowo - czy to w języku aramejskim, jakim posługiwał się Jezus, czy też w greckiej wersji Jego słów, na której opierali się Mateusz i Łukasz. Słowa: „Gdzie jest padlina, tam zgromadzą się i sępy" można interpretować w następujący sposób: „Tam, gdzie jest gotowość do sądu, sąd wkrótce się odbędzie". Wypowiedź ta odnosi się do Jerozolimy, miasta skazanego na zagładę ze względu na zatwardziałość wobec przesłania głoszonego przez Jezusa. Przy tej interpretacji można założyć, że wykonawcami tego wyroku byłyby rzymskie legiony, na których sztandarze widniał orzeł, co może stanowić pewne wyjaśnienie zastosowania słowa „orły".

T. W. Manson, który preferuje przekłady uwzględniające w tym fragmencie wyraz „sępy" i nie widzi tu żadnego odniesienia do rzymskich orłów wojskowych, twierdzi, że kluczem tej wypowiedzi jest raczej szybkość, z jaką sępy wyczuwają padlinę i rzucają się na nią[12]. Z podobną prędkością spadnie na ludzi sąd „w dniu, kiedy Syn Człowieczy się objawi" (Łk 17,30).

W Ewangelii Łukasza - inaczej niż u Mateusza - wypowiedź ta jest jednocześnie odpowiedzią Jezusa na pytanie zadane przez Jego uczniów. Tuż wcześniej mówił im, jak w dniu sądu jeden człowiek zostanie wzięty, a drugi zostawiony - rozdzielone zostaną dwie osoby śpiące w jednym łóżku czy dwie kobiety mielące razem na żarnach (przy czym jedna z nich obraca górny kamień, a druga wsypuje ziarno). „Gdzie, Panie?" - zapytali wtedy uczniowie, nie wiedząc, gdzie taki sąd się odbędzie. Jezus odpowiedział im wówczas: „Wszędzie tam, gdzie sytuacja będzie tego wymagać".

W Piśmie Świętym spotykamy jeszcze kilka cytatów, w których przewija się podobny motyw. Spośród tych fragmentów na szczególną uwagę zasługuje Hi 39,27-30:

> Czy na twój rozkaz orzeł się wzbije,
> gdy ma swe gniazdo na górze?
> Mieszka na skale i nocuje,
> w skalnym załomie się gnieździ,
> stąd sobie szuka żeru,
> bo jego oczy widzą daleko.
> Pisklęta jego krew chłepcą,
> on wszędzie tam, gdzie zabici.

18,8 Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi?

Wypowiedź ta jest trudna z tego względu, że nikt tak naprawdę nie jest pewien jej znaczenia - zwłaszcza w odniesieniu do kontekstu, w jakim ją przytoczono. Kiedy w języku greckim zadawane jest jakieś pytanie, często po obecności takiej

[12] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1933; przedruk, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, s. 1979), s. 147.

czy innej partykuły można rozpoznać, czy odpowiedź na nie jest twierdząca czy przecząca. W tym przypadku nie ma jednak takiej podpowiedzi. Wielu interpretatorów zakłada, że pytanie to sugeruje odpowiedź przeczącą, jednak – przynajmniej jeśli chodzi o jego strukturę – kwestia ta wciąż pozostaje otwarta.

Łukasz jest jedynym Ewangelistą, który przytacza to pytanie, umieszczając je pod koniec przypowieści o wytrwałej wdowie – wdowie, która nie chciała przyjąć do wiadomości odpowiedzi odmownej. Zgodnie z zapisem Łukasza, Jezus opowiedział uczniom tę przypowieść po to, aby dać im do zrozumienia, „że zawsze powinni modlić się i nie ustawać" (Łk 18,1). Jak jednak odnieść to do pytania o wiarę, którą Syn Człowieczy znajdzie na ziemi, kiedy przyjdzie?

Wdowa z przypowieści wykazała się nieugiętą wiarą – nie w niesprawiedliwego sędziego, którego zadręczała dotąd, dopóki nie obiecał jej pomocy, lecz wiarą w skuteczność wytrwałej „modlitwy". Nauka płynąca z tej historii wydaje się następująca: skoro nawet tak nieczuły sędzia, który „Boga się nie bał i nie liczył się z ludźmi", uznał rację kobiety – choć nie ze względu na sprawiedliwość, ale dla własnego świętego spokoju – to o ileż chętniej Bóg, który nie jest nieczułym sędzią, ale kochającym Ojcem, wysłucha prośby własnych dzieci o sprawiedliwość. Jego dzieci pragną bowiem sprawiedliwości podobnie jak wdowa domagająca się praw, których ktoś chciał ją pozbawić.

Tuż po tym fragmencie pada z ust Jezusa pytanie: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?" Możliwe, że pytanie to znalazło się na końcu tej przypowieści wyłącznie za sprawą Ewangelisty, a Jezus tak naprawdę wypowiedział je w zupełnie innym kontekście, którego nie zdołamy już odtworzyć. T. W. Manson uważa, że określenie „Syn Człowieczy" nie niesie ze sobą w tym przypadku żadnego szczególnego znaczenia – z pytania tego wynika po prostu, że „ludzie powinni mieć niezłomną wiarę w to, iż Bóg odpuści grzechy swojemu ludowi i sprawiedliwość zatriumfuje nad złem. Czy jednak – gdyby ktokolwiek, na przykład ja – szukał takiej wiary, to czy udałoby się ją znaleźć?" Odpowiedź sugerowana przez ten sposób interpretacji jest odmowna – większość ludzi nie wierzy bowiem tak naprawdę w to, że Bóg zbawi swój lud wybrany. Co więcej – większość nie pragnie także w swoich sercach tego, aby sprawiedliwość zatriumfowała nad złem[13].

Spróbujmy jednak odczytać to pytanie w kontekście szerszym niż przypowieść o wytrwałej wdowie. Przyjście Syna Człowieczego to motyw główny we fragmencie, który Łukasz umieszcza tuż przed przypowieścią. Czytamy tam o „dniu, kiedy Syn Człowieczy się objawi" (Łk 17,22-37). Zgodnie z nauką płynącą z tego tekstu, należy być czujnym i gotowym na nadejście tego dnia. Kiedy bowiem przyjdzie ten czas, Bóg usprawiedliwi tych, którzy Mu ufają. Muszą oni jednak naprawdę szczerze Mu zaufać, nie upadając na duchu – dlatego w każdym momencie życia muszą wykonywać swoje obowiązki wierząc, że to, co robią, jest słuszne. (Podobną lekcję daje także przypowieść o minach zawarta w Łk 19,11-27). Syn Człowieczy, który objawi się jak błyskawica, jaśniejąc „od jednego krańca widnokręgu aż do drugiego" (Łk 17,24) sprawdzi kiedyś, czy na ziemi rzeczywiście znaleźć można kogoś, kto jest „rządcą wiernym i roztropnym", któremu pan z pełną ufnością powierzyć może najważniejsze obowiązki (Łk 12,42-44).

Pytanie: „Czy znajdzie On wiarę na ziemi?" pozostaje zatem otwarte – odpowiedź na nie zależy bowiem od lojalności tych, którzy będą zdawać sprawozdanie z realizacji swych obowiązków, kiedy tylko ich Pan się pojawi.

---

[13] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1933; przedruk, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, s. 1979), s. 308.

18,19 Czemu nazywasz mnie dobrym?

Zobacz komentarz do Mk 10,18.

18,25 Łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne?

Zobacz komentarz do Mk 10,25.

18,42 Jak wielka musi być nasza wiara?

Zobacz komentarz do Mk 5,34.

19,30 Ile było osiołków?

Kiedy czytamy w Ewangelii Łukasza (lub w Mk 11,2) opis Niedzieli Palmowej, nie ma wątpliwości, że uczniowie mieli znaleźć dla Jezusa jednego osiołka, na którym miał On później uroczyście wjechać do Jerozolimy. W Ewangelii Mateusza czytamy jednak: „Idźcie do wsi, która jest przed wami, a zaraz znajdziecie oślicę uwiązaną i źrebię z nią. Odwiążcie je i przyprowadźcie do Mnie!" (Mt 21,2). Wygląda więc na to, że chodziło o dwoje zwierząt. Ile zatem było tak naprawdę tych osiołków i dlaczego Mateusz pisze o dwóch, podczas gdy Łukasz wspomina tylko o jednym?

Po pierwsze, nie ma wątpliwości, że rozumiemy tekst Mateusza prawidłowo - nie tylko czytamy tam: „odwiążcie *je*" (Mt 21,2), ale też: „Pan *ich* potrzebuje" w Mt 21,3. W Mt 21,7 napisane jest ponadto: „Przyprowadzili oślicę i źrebię i położyli na *nie* swe płaszcze, a On usiadł na *nich*". Jesteśmy więc pewni, że Mateusz ma na myśli dwa osiołki, przy czym Jezus w jego opisie dosiada obydwu z nich.

Pewne jest również to, że zarówno u Łukasza, jak i u Marka, jest mowa o jednym osiołku - zastosowanie zaimków w liczbie pojedynczej świadczy o tym, że Ewangeliści bez wątpienia mieli na myśli jedno zwierzę.

Po trzecie - jest rzeczą oczywistą, dlaczego Mateusz wspomina nie tylko o oślicy, ale też o źrebięciu: tylko on umieszcza w swojej Ewangelii cytat z Za 9,9:

> Stało się to, żeby się spełniło słowo Proroka:
> „Powiedzcie Córze Syjońskiej:
> «Oto Król twój przychodzi do Ciebie
> łagodny, siedzący na osiołku, źrebięciu oślicy»".
> (Mt 21,4-5)

Prorok Zachariasz wspomina zarówno o oślicy, jak i o jej źrebięciu. Mateusz także wspomina więc o dwóch zwierzętach, aby tym dobitniej uświadomić swoim słuchaczom, że proroctwo się wypełniło.

Pytanie o to, ile rzeczywiście było owych zwierząt, nie nurtowało tak naprawdę autorów Ewangelii w takim stopniu, w jakim nurtuje nas. Ewangeliści są pewni, że dobrze oddali sedno tego wydarzenia - i to jest dla nich o wiele ważniejsze niż fakty same w sobie. Dla nas z kolei istotne są fakty - to dlatego rodzi się w naszych głowach pytanie o rzeczywistą liczbę osiołków.

Z jednej strony, wszyscy trzej Ewangeliści zgadzają się, że Jezus wjechał do Jerozolimy na źrebięciu, gdyż albo nazywają je wprost źrebakiem (Mateusz), albo też piszą, że na zwierzęciu nikt jeszcze wcześniej nie jeździł (Marek i Łukasz), przez co dają do zrozumienia, iż osiołek ten musi być młody. Z drugiej strony wiadomo jednak, że wersja Mateusza zainspirowana jest tekstem ze Starego Testamentu. Mateusz pisze, że Jezus „usiadł na nich" (czyli na dwóch osiołkach). Mało prawdopodobne, że chciał, aby jego czytelnicy odebrali to dosłownie - jak można bowiem usiąść na dwóch osłach jednocześnie? Gdyby Jezus tak właśnie usiadł, z pewnością nie wyglądałby jak król, nawet jak pokorny król, ale

raczej jak klown. Możemy zatem wywnioskować, że sposób, w jaki pisze Mateusz, służy wyłącznie temu, aby podkreślić wypełniające się proroctwo – szczegóły techniczne natomiast czytelnik może sobie dopowiedzieć sam, kierując się zdrowym rozsądkiem.

Podsumowując – na nasze pytanie możliwe są dwie odpowiedzi. Zgodnie z pierwszą z nich, Mateusz wspomina o drugim osiołku – choć tak naprawdę go tam nie było – po to, aby odnieść to wydarzenie do proroctwa zapisanego w Księdze Zachariasza. Druga odpowiedź może być natomiast taka, że skoro jest mowa o osiołku, na którym nikt wcześniej nie jeździł, to całkiem prawdopodobne, iż była przy nim karmiąca go jeszcze oślica. Marek i Łukasz najwyraźniej nie przykładali do tego większej wagi – dla nich najważniejsze było to, że Jezus potrzebował źrebięcia (chodziło być może o to, że miało to być zwierzę nieujeżdżone, całkowicie oddane temu, kto pierwszy je poskromi). Nawet, jeśli przy oślęciu rzeczywiście była jego matka, Ewangeliści nie uznali za istotne, aby o tym pisać. Mateusz natomiast wspomniał o niej ze względu na proroctwo, choć przez to jego opis może wydawać się nieco dziwny.

Niezależnie od tego, które wyjaśnienie przyjmiemy, ważne, aby nie zatracić sedna sprawy ukazanego przez wszystkich trzech Ewangelistów – oto Jezus, który nie ma swojego zwierzęcia, musi pożyczyć osiołka, by uroczyście wjechać na nim do Jerozolimy. To, że nieujeżdżone źrebię jest Mu posłuszne (Marek i Łukasz) i że w ten sposób wypełnia się proroctwo (Mateusz), także stanowi ważny element obrazu nakreślonego przez każdego z autorów. Najważniejsze są jednak padające zewsząd okrzyki: „Hosanna!" i uznanie przez świadków, że Jezus jest królem, „który przychodzi w imię Pańskie". Pamiętajmy więc o tym, aby gąszcz szczegółów technicznych nie przysłonił nam prawdziwej istoty Króla.

20,8 I Ja wam nie powiem?

Dlaczego Jezus nie chciał udzielić jasnej odpowiedzi tym, którzy prosili Go, aby uzasadnił swoje postępowanie?

Sytuacja miała miejsce podczas Wielkiego Tygodnia, kiedy Jezus nauczał w świątyni. Podeszli do Niego wówczas członkowie Sanhedrynu – najwyższej sądowniczej instytucji Izraela (obejmującej – zgodnie z Mk 11,27 – arcykapłanów, uczonych w Piśmie lub inaczej nauczycieli Prawa i starszych) i zapytali: „jakim prawem to czynisz albo kto ci dał tę władzę?" Poprzez „to" rozumieli nie tyle fakt, że nauczał, ale raczej Jego zachowanie poprzedniego dnia, kiedy to Jezus wypędził ze świątyni handlarzy i inne zakłócające jej spokój osoby. Jakim prawem usunął z dziedzińca świątyni kupców i tych, którzy przenosili tamtędy różne rzeczy, skracając sobie drogę, która w innym przypadku byłaby dla nich bardziej uciążliwa? Bardziej pobożni obywatele być może zgodziliby się z tym, że ze świątyni nie można robić targowiska, ale były tam przecież specjalne służby, które pilnowały, aby nie naruszano świętości tego miejsca. Kto zatem upoważnił Jezusa do pełnienia takiej funkcji?

W czasach Starego Testamentu oczyszczenie świątyni zostałoby zinterpretowane jako dzieło prorockie – czyn, którym prorok mógłby na przykład potwierdzić przesłanie, jakie głosił i przybliżyć je swoim słuchaczom. Jezus zaprotestował przeciwko wykorzystywaniu świątyni do celów innych niż właściwy, zgodnie z którym miała być ona „domem modlitwy dla wszystkich narodów" (Iz 56,7). Poganom nie wolno było wprawdzie wejść do środka, ale mogli przebywać na dziedzińcu, zbliżając się w ten sposób do prawdziwego, żywego Boga i oddając Mu cześć – tak jak to miało miejsce w przypadku „Greków", którzy – jak czytamy w J 12,20 – przyszli do świątyni celebrować Paschę. Z tego powodu dziedziniec świątyni nazywany był czasem „dziedzińcem pogan". Poganie nie mogli jednak korzystać z tego miejsca tak, jak należało, gdyż

utrudniały im to stoiska handlarzy i inne tego typu przeszkody. Niemniej jednak, zgodnie z przepowiednią jednego ze starotestamentowych proroków, nadejdzie dzień, w którym wszystkie narody będą czcić Boga w Jerozolimie i „nie będzie już w owym dniu przekupnia w domu Pana Zastępów" (Za 14,21). Prorocki czyn Jezusa dokonany został właśnie po to, aby wcielić w życie tę naukę.

Kto dał Mu jednak prawo dokonania prorockiego czynu? Jakim w ogóle prawem wielcy prorocy realizowali takie działania? Otóż - z upoważnienia Boga, w którego imieniu przemawiali do ludzi. Odpowiedź na zadane Jezusowi pytanie: „Kto dał ci tę władzę?" brzmi zatem: „sam Bóg". Dlaczego Jezus nie udzielił arcykapłanom tej odpowiedzi? Ponieważ i tak by Mu nie uwierzyli. Aby upewnić się, czy są oni w stanie rozpoznać stojący przed nimi boski autorytet, Jezus zadał im najpierw pewne pytanie - wspomniawszy posługę Jana Chrzciciela, zapytał ich, czy sądzą, że chrzest Janowy „pochodził z nieba [czyli od Boga], czy też od ludzi". Pytanie to trafiło w czuły punkt arcykapłanów i wywołało ich rozterkę: „Jeśli powiemy: z nieba, zarzuci nam: Dlaczego nie uwierzyliście mu? A jeśli powiemy: Od ludzi, cały lud nas ukamienuje, bo jest przekonany, że Jan był prorokiem" (Łk 20,6). Czy udowodnili tym samym, że rozpoznali w dziełach Jana Chrzciciela boski autorytet? Gdyby tak było, z pewnością rozpoznaliby go także w czynach i słowach Jezusa. Arcykapłani dowiedli jednak, że nie są tak naprawdę świadomi źródła, z którego pochodził autorytet Jana. Jezus powiedział im w związku z tym coś, co można sparafrazować w następujący sposób: „Skoro nie potraficie rozpoznać dzieł, które pochodzą od Boga, to żaden argument nie przekona was o tym, że to On jest ich źródłem. Jeśli nie jesteście w stanie powiedzieć, na mocy jakiego prawa Jan udzielał chrztu, to i Ja nie powiem wam, jakim prawem czynię to, co widzicie". Jak się bowiem okazuje, niektórzy domagają się autorytetu stojącego za prawdą, zapominając, że prawda sama w sobie jest najwyższym autorytetem.

20,25 Oddać Cezarowi to, co należy do Cezara?

Zobacz komentarz do Mk 12,17.

21,32 Nie przeminie to pokolenie?

Zobacz komentarz do Mk 13,30.

22,19-20 To jest Moje ciało i krew?

Zobacz komentarz do Mk 14,22-24.

22,36 Kupić miecz?

Wypowiedź ta trudna jest z tego względu, że ciężko pogodzić ją z ogólnym przesłaniem Jezusa dotyczącym przemocy, zgodnie z którym nie powinno się rozwiązywać żadnych problemów siłą i przymusem. Wiele osób sądzi, że wypowiedzi tej nie powinno się odczytywać w sposób dosłowny, ale skoro tak, to co może ona oznaczać?

Słowa te pojawiają się tylko w Ewangelii Łukasza, który przytacza je jako fragment rozmowy pomiędzy Jezusem a Jego uczniami podczas Ostatniej Wieczerzy. Jezus przypomina uczniom o tym, jak posłał ich kiedyś na misję bez trzosa (pieniędzy), torby (prowiantu) i sandałów. Być może mieli okazać w ten sposób ufność w to, że wszelkie ich potrzeby zaspokojone zostaną przez napotkanych po drodze, dobrych ludzi (Łk 10,4-7). Teraz jednak sytuacja miała się przedstawiać nieco inaczej: ludzie będą nastawieni negatywnie, gdyż okazując uczniom życzliwość, sami mogliby ściągnąć na siebie kłopoty. Podczas pierwszej misji uczniom Jezusa nie bra-

kowało więc niczego, choć podróżowali z pustymi rękami. „Lecz teraz" - mówi im Jezus - „kto ma trzos, niech go weźmie; tak samo torbę". Tym razem uczniowie sami będą musieli o siebie zadbać. Co więcej, Jezus dodaje: „kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i niechaj kupi miecz!" Jest to zaskakujące, ale jeszcze bardziej zaskakujący wydaje się powód, dla którego uczniowie mieliby to zrobić: „(...) to, co jest napisane, musi się spełnić na Mnie: Zaliczony został do złoczyńców".

Uczniowie Jezusa zapewne nie zrozumieli tego powodu, ale - jak im się wydawało - zrozumieli przynajmniej zalecenie dotyczące miecza. Okazało się, że miecze są im dostępne; powiedzieli więc do Jezusa: „Panie, tu są dwa miecze", na co On odpowiedział: „Wystarczy".

Łukasz nie chciał zapewne, aby jego czytelnicy odebrali tę wypowiedź w sposób dosłowny. Ewangelista opisuje dalej, jak kilka godzin później, kiedy Jezus został aresztowany, jeden z uczniów - prawdopodobnie jeden z tych dwóch, którzy zademonstrowali owe miecze podczas wieczerzy - rzucił się na sługę kapłana i odciął mu ucho. Jezus zawołał wówczas: „Przestańcie, dosyć!" i dotknął zranionego ucha, aby je uzdrowić (Łk 22,49-51).

Co zatem Jezus mógł mieć na myśli, mówiąc o sprzedaży płaszcza i zakupie miecza? On sam miał zostać zaliczony do grona złoczyńców - „policzony został pomiędzy przestępców", jak czytamy w Iz 53,12 w odniesieniu do Sługi Pańskiego. Skoro tak, to ci, którzy byli Jego przyjaciółmi, sami także potraktowani zostaną jak wyjęci spod prawa - nie będą już mogli liczyć na dobroć ze strony swoich rodaków. Trzos i torba będą im zatem niezbędne. Józef Flawiusz pisze, że kiedy Esseńczycy wyruszali w podróż, nie zabierali ze sobą żadnych zapasów, wiedząc, iż ich potrzeby zaspokojone zostaną przez innych członków tego ruchu. Zabierali natomiast broń, aby móc bronić się przed bandytami[14].

Jezus nie postrzega jednak bandytów jako tych, przed którymi Jego uczniowie powinni się bronić. Oni sami będą bowiem zaliczeni do grona przestępców, mogą zatem odgrywać swoją rolę jak należy i - jak na bandytów przystało - nosić przy sobie miecze. Odczytując wypowiedź Jezusa zbyt dosłownie, uczniowie ujawnili przy okazji, że tak naprawdę oczekiwali od Niego takiej porady - mieli już bowiem przy sobie dwa miecze. Całkiem nieświadomie pokazali także, jak bardzo różnią się od rebelianckiej bandy Zelotów - taka banda z pewnością byłaby znacznie lepiej uzbrojona. Wbrew oczekiwaniom uczniów, wypowiedzi Jezusa nie należało jednak interpretować dosłownie, a słowa, które ją wieńczyły nie oznaczały bynajmniej, że dwa miecze wystarczą im do obrony. Gdyby bowiem naprawdę napadła ich uzbrojona w szable i kije banda Zelotów, dwa miecze okazałyby się zupełnie niewystarczające. Mówiąc: „wystarczy", Jezus chciał w rzeczywistości uciąć tę dyskusję - skoro uczniowie nie zrozumieli Jego gorzkiej ironii, to nie było sensu kontynuować tematu. T. W. Manson pisze, że zamiast „wystarczy", lepiej pasowałyby w tym miejscu słowa: „w sam raz". W przeciwieństwie bowiem do czasu, kiedy korzystali z popularności Mistrza, „teraz otoczeni byli tak zaciekłymi wrogami, że posiadanie dwóch mieczy nie pomogłoby im nawet w najmniejszym stopniu"[15].

Jak pisze wspomniany wyżej uczony: „Wypowiedź ta nie ma nic wspólnego z kwestią słuszności zbrojnego oporu wobec niesprawiedliwości i zła. Jest to po prostu bardzo obrazowy sposób opisania ogromnej zmiany, jaka zaszła w charakterze i nastawieniu Żydów od czasu pierwszej misji uczniów. Uczniowie Jezusa odczytali jednak tę wypowiedź dosłownie i dlatego jej nie zrozumieli - nie znaczy to jednak, że z nami ma być podobnie"[16].

[14] Józef Flawiusz *Wojna żydowska* 2.125.

[15] T. W. Manson, *Ethics and the Gospel* (London: SPCK, 1960), s. 90.

[16] T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1933; przedruk, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), s. 341.

22,67-70 Ujrzycie Syna Człowieczego?

Zobacz komentarz do Mk 14,61-62.

23,38 Na czym polegała wina?

Zobacz komentarz do J 19,19.

23,43 Dziś będziesz ze mną w raju?

Wiszący na krzyżu obok Jezusa złoczyńca prosi Go o pamięć, kiedy już przyjdzie On do swojego królestwa. Jezus zapewnia wówczas łotra o tym, że jeszcze dziś będzie z Nim raju. Czy Jezus nie pozostawał jednak w grobie przez trzy dni? Czyż Pismo Święte nie podaje, że pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem Jezus zstąpił do piekieł, a do Nieba został zabrany dopiero po zmartwychwstaniu? Skoro tak, to jak mógł złożyć wspomnianą wyżej obietnicę umierającemu obok Niego złoczyńcy?

Aby wyjaśnić tę kwestię, trzeba wpierw udzielić odpowiedzi na szereg szczegółowych pytań. Pierwsze z nich brzmi: gdzie był Jezus pomiędzy swoją śmiercią a zmartwychwstaniem? Wiadomo, że Jego ciało spoczywało w grobie. To dlatego wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne wspominają o świadkach Jego pochówku (Mt 27,61; Mk 15,47; Łk 23,55). Mateusz opisuje ponadto szczegóły związane z zabezpieczeniem grobu (Mt 27,62-65), dając nam do zrozumienia, że do czasu zmartwychwstania ciało Jezusa pozostawało w nim dokładnie zamknięte. Nie ma jednak żadnych szczegółów dotyczących ducha Jezusa. Kontemplując Jego śmierć w Flp 1 czy 2 Kor 5, św. Paweł pisze o pragnieniu znalezienia się w obecności Chrystusa tuż po śmierci (dla Pawła najważniejsze jest nie to, aby znaleźć się w niebie, ale aby być przy Jezusie). Wyraża w ten sposób charakterystyczne dla chrześcijaństwa i późnego judaizmu przekonanie o tym, że pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem człowieka jego duch lub dusza świadomie gdzieś przebywa. Słowa Jezusa przytoczone w Łk 23,43 odnoszą się zatem do miejsca, w którym przebywać będzie Jego duch i duch złoczyńcy.

Niektóre przekazy chrześcijańskie podają, że tuż po śmierci Jezusa Jego duch zstąpił do krainy zmarłych lub piekła. Koncepcja ta opiera się na 1 P 3,19 (i być może również 1 P 4,6) i Ef 4,4. Niemniej jednak, żaden z tych tekstów nie potwierdza tak naprawdę słuszności takiej interpretacji. Zgodnie z Ef 4,9 Jezus „zstąpił do niższych części ziemi", jednak określenie to nie musi wcale oznaczać piekła. Fragment ten mówi raczej o zstąpieniu Jezusa z nieba na ziemię – o Jego wcieleniu, nie zaś o miejscu, do którego udał się po śmierci. W 1 P 3,19 czytamy wprawdzie o tym, co działo się po śmierci Jezusa, ale nie ma tam nic na temat tego (1) czym są owe duchy zamknięte w więzieniu, (2) gdzie jest to więzienie, (3) kiedy dokładnie miało to miejsce (wiemy tylko, że po śmierci) i (4) ile to trwało. Dość powiedzieć, że (1) moim zdaniem słowo „duchy" nie odnosi się do duchów zmarłych ludzi, ale do upadłych aniołów, o których mowa w Rdz 6 (w przeciwieństwie do tego, o czym czytamy w komentarzu do Rdz 6,4), (2) więzienie może znajdować się pod ziemią, ale zgodnie z żydowską tradycją – może się ono także znajdować w drugim niebie, (3) wydarzenie to mogło nastąpić przed zmartwychwstaniem Jezusa, ale mogło także mieć miejsce podczas wniebowstąpienia i (4) nikt tak naprawdę nie wie, ile to trwało – równie dobrze mogło trwać tyle, ile pojedynczy dźwięk trąby ogłaszającej Jego triumf, czyli minutę lub nawet mniej. Zastanawianie się, ile czasu mogło Mu to zająć, jest więc tylko czystą spekulacją. (Głoszenie Ewangelii umarłym, o którym czytamy w 1 P 4,6, nie odnosi się prawdopodobnie do pośmiertnej posługi Jezusa, ale do ewangelizowania tych, którzy wierzyli w Chrystusa i zmarli, ale wciąż żywią tę samą nadzieję, co żyjący chrześcijanie, do których kieruje swoje słowa Piotr). Według mnie, nie ma więc żadnego powodu, aby uważać, że Jezus

rzeczywiście spędził znaczący okres czasu w krainie zmarłych czy w piekle, czy gdziekolwiek indziej, gdzie znajdowało się owo „więzienie". Jeśli bowiem miało to miejsce przed zmartwychwstaniem, wcale nie musiało to trwać długo.

W odniesieniu do Łk 23,43 można także założyć, że raj oznacza niebo, przy czym Jezus znalazł się tam dopiero po wniebowstąpieniu. Pierwsza część tego założenia jest najprawdopodobniej słuszna. Pochodzące z języka perskiego słowo „raj" zostało przejęte przez Żydów na określenie rajskiego ogrodu z Rdz 2. W Nowym Testamencie oznacza ono jednak coś więcej. W 2 Kor 12,2-4 wyraz ten zastosowany został przez Pawła na określenie miejsca, do którego został „porwany", czyli do „trzeciego nieba" (które jest siedzibą Boga, podczas gdy pierwsze jest siedzibą ptaków, a drugie – gwiazd). Podobne użycie tego słowa występuje w Ap 2,7. Wiemy zatem, że pierwsza część powyższego założenia jest prawidłowa – Jezus rzeczywiście obiecuje złoczyńcy, że jeszcze dziś znajdzie się on w niebie.

Druga część założenia nie jest natomiast słuszna. Jedynym wersetem mogącym sugerować, że Jezus znalazł się w niebie dopiero po zmartwychwstaniu, jest J 20,17, jednak we fragmencie tym chodzi tak naprawdę o fizyczne niezatrzymywanie Go ze względu na fakt, iż nie wstąpił jeszcze do Ojca. Fizyczna nieobecność Jezusa na ziemi była bowiem warunkiem zesłania Ducha Świętego (J 16,7). Teraz więc, kiedy Jezus wciąż pozostawał na ziemi ciałem, Maria nie powinna była Go zatrzymywać. We fragmencie tym nie ma natomiast nic na temat miejsca, w którym znalazł się duch Jezusa pomiędzy Jego śmiercią a zmartwychwstaniem.

Wygląda więc na to, że w Piśmie Świętym jest tylko jeden fragment mówiący o tym, czy Jezus znalazł się w niebie pomiędzy swoją śmiercią a zmartwychwstaniem, czy też nie, przy czym jest to właśnie werset Łk 23,43. Jezus zapowiada w nim, że zarówno On, jak i ukrzyżowany obok Niego złoczyńca, znajdą się w raju – czyli w niebie – jeszcze w tym samym dniu. Określenie „dziś" najprawdopodobniej oznacza nie moment czasu, ale okres życia po śmierci – „gdy umrzemy". Nie odnosi się ono do powszechnie rozumianej przez Żydów i Rzymian jednostki czasu. Jednak większość przekazów umieszcza moment ich śmierci w tym samym dniu, w którym zostali ukrzyżowani. Jeśli Jezus miał rację, to być może złożył tę deklarację w drodze do wspomnianego wcześniej „więzienia" (deklaracja mogła także nastąpić później – np. podczas wniebowstąpienia), jednak znaczyłoby to, że właśnie tam spędził większość czasu pomiędzy swoją śmiercią i zmartwychwstaniem. Jeśli się nie mylił, wyjaśniałoby to również Jego ostatnie słowa, jakie przytacza w swej Ewangelii Łukasz: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego" (Łk 23,46). Oznaczałoby to bowiem, że w momencie śmierci, Jezus od razu poszedł do swojego Ojca – Jego dzieło było zakończone i nie miał już żadnych poważniejszych zadań do zrealizowania pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem. Gdyby jednak Jezus się pomylił, pozostałyby nam zaledwie teologiczne spekulacje na temat miejsca, w którym Jezus w tym czasie przebywał – nie moglibyśmy bowiem udowodnić żadnej tezy, dopóki nie bylibyśmy pewni natury samego miejsca[17]. Pewne jest natomiast to, że Ewangeliści niewątpliwie zakładali nieomylność Jezusa.

Obietnica złożona złoczyńcy jest czymś więcej niż tylko pocieszeniem umierającego człowieka i zapewnieniem o czekającej go nagrodzie za wiarę. Jezus oznajmia mu bowiem, że dzieło zbawienia dokonało się. Zbawcze dzieło Jezusa zakończone zostało na krzyżu. Jego walka osiągnęła swój kres – szatan został ostatecznie pokona-

[17] Istnieje w teologii chrześcijańskiej pogląd, według którego raj jest miejscem przebywania ludzi wierzących w Chrystusa po ich śmierci w oczekiwaniu na zmartwychwstanie ciał, niebo zaś jest miejscem ostatecznego ich przebywania z Bogiem w wieczności (przyp. red.).

ny. Jezus – zwycięzca mógł zatem wstąpić do nieba i czekać na zmartwychwstanie, moment, w którym Jego triumf objawi się całemu światu.

Zobacz również komentarz do 1 P 3,19.

24,10 Co się wydarzyło podczas zmartwychwstania?

Zobacz komentarz do J 20,1-8.

EWANGELIA WEDŁUG ŚWIĘTEGO JANA

1,1 Jeden Bóg w trzech Osobach?

Jak wytłumaczyć istnienie Trójcy Świętej w świetle faktu, że Stary Testament mówi o jednym jedynym Bogu? Skoro Stary Testament głosi prawdę, to dlaczego Jan twierdzi, że Słowo, utożsamiane później z osobą Jezusa, jest Bogiem? Czy mamy rozumieć, że kiedy ten jedyny Bóg stał się człowiekiem, to wtedy całość Boga przebywała na ziemi? Czy jest w tym zawarta sugestia, zgodnie z którą jest tak naprawdę dwóch, a nawet - licząc Ducha Świętego - trzech Bogów? A może rację mają świadkowie Jehowy, którzy twierdzą, że Jezus nie był tak naprawdę Bogiem? Co tak naprawdę kryje w sobie sformułowanie „Trójca Święta"?

Kwestia ta wymaga tak głębokich odpowiedzi, że już napisano całe tomy na ten temat. Tutaj możemy jedynie dokonać zwięzłej obserwacji tego, co Biblia o tym mówi.

Po pierwsze - Stary Testament rzeczywiście naucza, że jest tylko jeden Bóg - lub raczej, że Bóg jest jeden. Wystarczy tylko zajrzeć do Pwt 6,4: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym". Co więcej - Nowy Testament potwierdza tę samą doktrynę. Przykładowo, w Jk 2,19 czytamy: „Wierzysz, że jest jeden Bóg? Słusznie czynisz (...)", przy czym moglibyśmy wyraźniej ująć znaczenie tego wersetu zgodnie z Pwt: „Wierzysz, że Bóg jest jeden?" Jedyność Boga i fakt, że poza Nim nie ma innych bogów to fundamentalne doktryny Pisma Świętego (zobacz Mk 12,29; J 5,44; Rz 3,30; 1 Kor 8,4.6; Ga 3,20; Ef 4,6).

Po drugie, Nowy Testament głosi również, że Jezus to osoba boska. Werset J 1,1 jest tylko jednym z wielu, w których wspomina się o tym fakcie (przykładami innych wersetów nawiązujących do tej prawdy są Flp 2,6; Tt 2,13; Hbr 1,3). Przedstawiciele wyznań takich jak świadkowie Jehowy kwestionują oczywiście takie fragmenty. Próbują na przykład argumentować, że skoro w dosłownym tłumaczeniu J 1,1 brzmi: „Bogiem było Słowo", a w oryginale greckim przed słowem „Bóg" nie ma rodzajnika określonego, to nie chodziło tak naprawdę o prawdziwego Boga, ale o boga (pisanego małą literą). Werset ten miałby zatem brzmieć: „bogiem było Słowo". Ta-

kie tłumaczenie nie jest jednak przekonywające. Przede wszystkim, słowo „Bóg" funkcjonuje często jako nazwa własna, a kiedy taka nazwa zostanie już raz użyta w danym kontekście (tak, że wiadome jest o czym lub o kim Piotr, Jan czy ktokolwiek inny mówi), to później nie trzeba już stawiać przed nią rodzajnika określonego. Poza tym, zdania zawierające czasownik „być" (w tym przypadku „było") nie zawierają zestawienia podmiotu i dopełnienia, ale zestawienie podmiotu i orzecznika rzeczownikowego (predicate noun) lub podmiotu i orzecznika przymiotnikowego (predicate adjective). W niektórych językach, np. w języku angielskim, podmiot i dopełnienie są określone przez szyk słów w zdaniu. „Jim hit John", czyli „Jim uderzył Johna" oznacza, że „Jim" jest podmiotem a „John" dopełnieniem. Jeśli zmienimy kolejność tych słów, to sprawi, że Jim i John zamienią się rolami. W języku greckim, role podmiotu i dopełnienia określone są przez odmianę końcówek wyrazów (deklinację). W takim przypadku można zmienić szyk wyrazów i na początku zdania dać słowo, któremu chcemy nadać szczególne znaczenie. Z kolei, jeśli mamy konstrukcję zdania zawierającą orzecznik rzeczownikowy to końcówki podmiotu i orzecznika będą takie same, czyli nieidentyfikujące tych części zdania. Jednakże można dokonać jednoznacznej identyfikacji podmiotu i orzecznika przez umieszczenie rodzajnika określonego przed podmiotem i ominięcie go przed orzecznikiem. Wtedy zdanie będzie brzmiało: „Bogiem było Słowo" z naciskiem na „Bogiem"[1].

Innym powodem pominięcia rodzajnika jest przypadek, kiedy rzeczownik funkcjonuje jak orzecznik przymiotnikowy, nadający cechę podmiotowi. To jest prawdopodobnie główny powód pominięcia rodzajnika przez Jana (choć każdy z trzech powyższych powodów może odgrywać tu rolę). Pisząc „Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo", Jan ma świadomość, że Słowo nie stanowi całości Boga. Kiedy bowiem Słowo stało się ciałem, Ojciec nadal pozostawał odrębną osobą (J 1,14). Stwierdzenie: „Słowo było Bogiem" może być w takim razie nieco mylące - może sugerować, że całość Boga wcieliła się w ziemską postać Jezusa. Pominięcie rodzajnika prowadzi do znaczenia: „Słowo było boskie" lub „Słowo było tym, czym był Bóg". Innymi słowy, tekst Jana daje do zrozumienia, że Słowo miało wszystkie cechy Boga, ale nie zawierało w sobie wszystkiego, co jest Bogiem. Świadkowie Jehowy nie biorą tych trzech argumentów pod uwagę i - posługując się zbyt uproszczonymi argumentami gramatycznymi - próbują nadać tym słowom takie znaczenie, jakie jest dla nich najwygodniejsze.

Pozostaje jeszcze kwestia: czy więc istnieje trzech Bogów? Nowy Testament nie wyjaśnia wprawdzie tego problemu w sposób bezpośredni, daje nam jednak pewne informacje, na podstawie których udało się później podjąć próby uzasadnienia możliwości istnienia trzech Osób będących jednocześnie jednym Bogiem. Jak już wspomnieliśmy, Nowy Testament wyraźnie podkreśla, że jest tylko jeden Bóg. To, że „Bóg jest jeden" jest niepodważalną prawdą wiary w Nowym a także w Starym Testamencie. Nowy Testament wyraźnie daje też do zrozumienia, że Jezus (podobnie jak Duch Święty) jest Bogiem. Skoro tak, to może rzeczywiście całość Boga wcieliła się w Jezusie? Teoria ta, nazwana później patrypasjanizmem, być może rozwiałaby wszystkie nasze wątpliwości, jednak nie jest ona zgodna z informacjami zawartymi w Nowym Testamencie. Jezus cały czas uświadamia nam bowiem, że On i Jego Ojciec to dwie różne osoby. Na przykład - w J 11,41-43 Jezus dziękuje Ojcu za to, że Go wysłuchał i stwierdza potem, że to Ojciec posłał Go na ten świat. Jest to fragment nieustającego dialogu prowadzonego pomiędzy Ojcem

[1] „Bogiem było Słowo" - gr. *„Theos ēn ho Logos"*, gdzie *„Theos"* jest orzecznikiem rzeczownikowym, *„ēn"* - orzeczeniem, *„ho"* - rodzajnikiem określonym a *„Logos"* - podmiotem (przyp. red.).

a Synem. Fragment ten ukazuje, że Ojciec i Syn są sobie równi, ale też, że są to dwie odrębne osoby (zobacz J 5,16-23). Syn nie jest zatem wcieleniem Ojca. Nowy Testament przekazuje nam takie właśnie informacje (które możemy znaleźć także poza Ewangelią Jana), jednak nie są one wyjaśnione. Dostajemy tylko pewne fakty bez teorii podającej ich interpretację.

Ojcowie (i matki) Kościoła musieli stanąć w obliczu tych biblijnych faktów: Bóg jest jeden, Jezus jest Bogiem, Jezus i Ojciec nie są tą samą osobą (później stwierdzili również, że Duch Święty także jest Bogiem i że jest On różny zarówno od Ojca, jak i od Syna). W taki sposób powstała doktryna Trójcy Świętej. Samo określenie po raz pierwszy użyte zostało przez Tertuliana prawdopodobnie już około roku 200, ale pełna definicja tej koncepcji pojawiła się dopiero 150 lat później. Jej wyjaśnienie opiera się na metodzie zaczerpniętej z filozofii greckiej, zgodnie z którą możliwe jest oddzielenie bytu (istoty) od osoby. Trójca obejmuje zatem trzy odrębne osoby, ale tylko jeden byt - jedną istotę. Jest trudno w naszej naturalnej rzeczywistości znaleźć analogię dokładnie obrazującą ideę trójjedyności. Jednakże można zauważyć przynajmniej przybliżone analogie z natury i życia ludzkiego. Na przykład, jedna substancja - woda - może istnieć w trzech stanach skupienia: stałym (lód), ciekłym i gazowym (para), a przy pewnych określonych parametrach termodynamicznych temperatury i ciśnienia, może istnieć równocześnie w tym samym miejscu we wszystkich trzech stanach skupienia (tzw. punkt potrójny wody). Jeśli chodzi o przykład z życia ludzkiego, to pojedynczy człowiek może w tym samym czasie być postrzegany jako osoba spełniająca różne role, np. może być mężem, ojcem i synem.

Prawda płynąca z Pisma Świętego nie musi zapewne podpierać się założeniami filozofii greckiej, ale póki co - nie znamy lepszego sposobu wyjaśnienia koncepcji Trójcy Świętej. Pismo Święte głosi, że Bóg jest jeden, Jezus jest Bogiem, a Jezus i Ojciec stanowią odrębne centra świadomości. Ojciec może więc posyłać Syna i prowadzić z Nim rozmowy. Nauka ta jest zasadniczo tajemnicą, dlatego wszelkie wyjaśnienia jej (łącznie z doktryną Trójcy Świętej) są w mniejszym lub większym stopniu ograniczonymi próbami przeniknięcia rzeczywistości boskiej, która jest przecież ponad nami. Doktryna Trójcy Świętej głosi istnienie transcendentnego Boga, który może jednocześnie stać się człowiekiem, a później - po zmartwychwstaniu - zamieszkać także w innych ludziach (Duch Święty). Bóg jest na tyle wielki, aby władać całym wszechświatem, na tyle troskliwy, żeby wcielić się w człowieka i na tyle bliski, aby zamieszkać w każdym swoim wyznawcy. O takiej właśnie rzeczywistości mówi owa doktryna. Taką prawdę głosi również św. Jan i choćbyśmy starali się najbardziej jak potrafimy, i tak nie uda nam się pojąć jej boskiej głębi. Możemy jednak stale cieszyć się rzeczywistością Boga zamieszkałego wśród nas, którą owa doktryna głosi.

Zobacz również komentarz do Iz 63,10-11.

1,18 Boga nikt nigdy nie widział?

Werset ten mówi wyraźnie, że nikt nie widział nigdy Boga. W Wj 33,20 czytamy jednak: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza (...) i pozostać przy życiu", w Wj 24,11 natomiast: „mogli przeto patrzeć na Boga. Potem jedli i pili". Na jakiej podstawie Jan twierdzi, że nikt jeszcze nie widział Boga, skoro w Starym Testamencie opisane są przynajmniej dwa przypadki osób, które Go ujrzały?

Przede wszystkim, zwróćmy uwagę na to, że nawet w Starym Testamencie powiedziane jest, iż nikt nie widział twarzy Boga: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu" (Wj 33,20). W takim właśnie kontekście mają miejsce obydwa wspomniane wyżej przypadki teofanii. We wcześniejszym z nich wydaje się, że starsi Izraela widzą „jakieś

dzieło z szafirowych kamieni" (które będzie się później pojawiać w początkowych rozdziałach księgi Ezechiela jako wyściółka boskich rydwanów). Nie widzą żadnej konkretnej postaci, jednak mają być może świadomość obecności jakiejś Istoty stojącej na tym „dziele". Można zatem uznać, że widzieli Boga, choć nie ujrzeli tak naprawdę Jego twarzy. W późniejszym przypadku teofanii Mojżesz pragnie ujrzeć „chwałę" Boga (Wj 33,18). Znając autora Księgi Wyjścia, domyślamy się, że chce on zobaczyć tym razem więcej, niż to, co oglądał razem ze starszymi Izraela. Bóg spełnia jego prośbę, ale nie daje mu jeszcze wszystkiego - pozwala Mojżeszowi ukryć się w rozpadlinie skały, po czym przechodzi obok, ogłaszając swoją chwałę w sposób słyszalny, a następnie ukazuje się „z tyłu". Niektórzy interpretatorzy sugerują, że była to zaledwie boska poświata, jednak równie dobrze mogła to być pewna postać (znając ówczesny bliskowschodni sposób ubierania się, prawdopodobnie była to postać otulona długą szatą tak, że widać było zaledwie jej zarys). Nawet jeśli Mojżesz nie ujrzał wówczas zbyt wiele, doświadczenie to było na tyle potężne, że jego skóra na twarzy promieniała (Wj 34,29).

Jan porównuje wprawdzie Jezusa z Mojżeszem (J 1,17; przypadek teofanii Mojżesza związany był z nadaniem Prawa), ale wszystkie starotestamentowe przypadki teofanii - nawet te późniejsze - nie zaprzeczają naszym powyższym obserwacjom. I tak, Izajasz ma świadomość obecności Pana na tronie, ale jedyne, co jest w stanie opisać, to „tren Jego szaty" i stojące nad Nim serafiny (Iz 6,1-5). Ezechiel z kolei widzi na tronie zarys postaci w formie ognistego blasku (Ez 1,26-28), nie potrafi jednak opisać jej twarzy ani podać żadnych innych szczegółów. Oblicza Boga nikt więc tak naprawdę nie widział.

Teraz rozumiemy już, o czym mówi Jan. Słowo jest u Boga (J 1,1), czyli stoi z Nim twarzą w twarz. Co więcej, Słowo jest tym, czym jest Bóg (jak zauważyliśmy już w poprzednim rozdziale). Słowo wciela się w człowieka („stało się ciałem" - J 1,14) i cechuje się „chwałą", czyli naturą lub reputacją taką samą, jaka należy do Jego Ojca - pełną łaski i prawdy (przy czym są to greckie odpowiedniki zastosowanych w Wj 34,6 określeń „łaska i wierność"). Mojżesz przyniósł wprawdzie od Boga Prawo (J 1,17), ale Jezus dał nam poznać samą naturę Ojca. Dlatego, choć nikt nie widział nigdy Boga, Jezus objawia nam Go przez to, że sam pozostaje z Nim w najbardziej intymnej łączności („jest w łonie Ojca"). Starotestamentowi prorocy widzieli być może zarys Boga, ale Jezus - Słowo wcielone - nie tylko patrzył Ojcu twarzą w twarz, ale widział też Jego duszę i całym sobą uosabiał Jego najgłębszą naturę.

Z punktu widzenia teologii jest to bardzo ważna obserwacja. Począwszy od żyjącego w drugim wieku Marcjona, co jakiś czas pojawiali się bowiem teologowie, przeciwstawiający odległego i surowego Ojca łaskawemu i łagodnemu Synowi. Ojciec stanowił dla nich symbol Prawa, Syn - łaski. Relacja z Ojcem wydawała się im trudna lub nawet nierealna - być może posądzali Go nawet o brak uczuć. Syn jawił im się tymczasem jako troskliwa, ciepła i przyjazna osoba. Kontrast ten jest jednak zupełnie nieprawdziwy. Jan daje nam bowiem do zrozumienia, że jeśli chcemy poznać Ojca, to wystarczy tylko popatrzeć na Syna. „Łaska i prawda" jaką dostrzegamy w Jezusie, jest „łaską i prawdą" Ojca. Łagodność Jezusa to łagodność Ojca. Uzdrowienia dokonane przez Jezusa są dziełem Jego Ojca (J 5,19). Podsumowując - w Jezusie zobaczyć możemy nie tylko prawdziwe oblicze (J 14,6-10), ale i serce Ojca. Świadomość tego faktu daje możliwość zmiany dotychczasowego wyobrażenia na temat Ojca i nawiązania z Nim o wiele bliższej i cieplejszej relacji.

Zobacz również komentarz do Wj 24,9-11; 33,18-23; J 1,1.

1,25 Co to jest chrzest nawrócenia?

Zobacz komentarz do Mk 1,4.

1,51 Aniołowie wstępujący i zstępujący?

W wersecie tym Jan cytuje Jezusa mówiącego swoim uczniom, że ujrzą otwarte niebo i „aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego". Natanael nie wspomniał o aniołach, choć usłyszał z ust Jezusa proroctwo odnoszące się do jego życia i wyznał wiarę w to, że rzeczywiście jest On Mesjaszem. Jezus odpowiedział mu wówczas: „Zobaczysz jeszcze więcej niż to", po czym dodał przytoczone wyżej słowa o aniołach. Jak powinniśmy odczytywać sformułowanie: „niebiosa otwarte"? Jakie znaczenie mają aniołowie „wstępujący i zstępujący" na Jezusa? Czy to nie dziwne, że tego typu istoty miałyby schodzić na kogoś takiego jak Jezus?

To oczywiste, że fragment J 1,51 kierowany jest już do innych odbiorców. Wcześniej Jezus zwracał się do Natanaela – świadczy o tym zaimek liczby pojedynczej „ty". W 1,51 Jezus mówi „do niego" (liczba pojedyncza), po czym czytamy „zaprawdę, powiadam wam: Ujrzycie (...)" (liczba mnoga). Innymi słowy, w wersecie tym następuje przekierowanie uwagi z Natanaela na całą grupę uczniów. Jezus poszerza w ten sposób grono swoich słuchaczy – nie tylko Natanaelowi dane będzie doświadczyć tego, o czym mowa, ale też całej grupce, składającej się przynajmniej z czterech uczniów.

Czego zatem doświadczyć mają uczniowie Jezusa? Mówiąc o wstępujących i zstępujących aniołach, Jezus nawiązuje najprawdopodobniej do Rdz 28,12: „We śnie ujrzał drabinę opartą na ziemi, sięgającą swym wierzchołkiem nieba oraz aniołów Bożych, którzy wchodzili w górę i schodzili na dół". Różnica pomiędzy przyimkami w sformułowaniach: „na dół" i „na Syna Człowieczego" nie jest znacząca, biorąc pod uwagę fakt, że w języku hebrajskim brzmią one tak samo. Tym niemniej, w późniejszej literaturze żydowskiej Rabin Hiyya i Rabin Yannai niezupełnie zgadzają się ze sobą, jeśli chodzi o tę kwestię (*Genesis Rabbah* 69.3 dot. Rdz 28,12).

Jan nie odnosi się jednak tylko do Rdz 28 – stosuje jeszcze sformułowanie: „ujrzycie niebiosa otwarte", co kojarzyć się może z zesłaniem Ducha podczas chrztu Jezusa (Mk 1,10).

Teraz mamy już pełen obraz skojarzeń: otwarte niebo i drogę prowadzącą z nieba – gdzie obecny jest Ojciec – na ziemię. Droga ta kończy swój bieg na lub w Synu Człowieczym, czyli w Jezusie. Jak mówi Jakub w Rdz 28,17: „Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba!" Jak więc widzimy, wszystkie te obrazy należy odczytywać w kontekście o wiele szerszym niż pojedyncze proroctwo Jezusa skierowane do Natanaela.

W Ewangelii Jana nie ma żadnego fragmentu mówiącego o tym, że uczniowie widzą autentycznych aniołów poruszających się w przestrzeni pomiędzy niebem a ziemią, czy też niebem a Jezusem. Niemniej jednak, aniołami są przecież ci, którzy poprzez przynoszenie boskiej obecności stają się Bożymi posłańcami. Powstaje pytanie: gdzie w Ewangelii wg św. Jana boska obecność objawiona zostaje uczniom Jezusa? Odpowiedź przychodzi bardzo szybko – już w następnym rozdziale.

W J 2,11 czytamy: „Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie". Przemieniając wodę w wino, Jezus objawił wszystkim „chwałę", co z kolei wzbudziło w uczniach wiarę. Czym dokładnie była ta „chwała"? Jan odpowiedział już na to pytanie w J 1,14-18: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy (...). Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył". Ewangelista daje nam do zrozumienia, że „chwała" czy też reputacja, która należy do Ojca, objawia się ludziom właśnie w Jezusie. Można zatem porównać Jezusa do okna, przez które możemy zobaczyć Boga.

Jakub widzi w Betel drabinę prowadzącą do nieba i doświadcza Bożej obecności. Uczniowie Jezusa nie widzieli wprawdzie takiej drabiny,

a mimo to bardzo intensywnie odczuwali obecność Boga i łączność pomiędzy niebem a ziemią. Doświadczali tego w momentach, w których obserwowali cuda dokonywane przez Jezusa i widzieli Jego „chwałę" będącą jednocześnie „chwałą" Ojca. Natanael uwierzył, kiedy usłyszał prorocze słowa Jezusa. Zarówno on, jak i uczniowie doświadczyli jednak znacznie więcej: poznali Jezusa jako „bramę niebios", osobę, w której niebiańska obecność Boga znalazła swój wyraz na ziemi. Widzieli to w znakach, które Jezus czynił i reagowali na to z oddaniem w wierze.

Jan podejmuje później ten wątek w J 14,12, gdzie daje do zrozumienia, że obecność Ducha w wyznawcy Jezusa może spowodować, że osoba ta stanie się jeszcze większym oknem ukazującym niebo, co będzie zresztą tematem osobnego komentarza. Teraz jednak skupmy się na tym, że Jezus ukazany jest jako pośrednik pomiędzy Bogiem a światem. To w Nim odbywa się pewien ruch pomiędzy niebem a ziemią. Ruch ten uwidacznia się w znakach odzwierciedlających Bożą chwałę, która przenika Jezusa. Jest to – jak sugeruje Jan – zaproszenie do wiary. Natanael uwierzył w Jezusa na podstawie jednego proroctwa – my mamy dziś znacznie większe podstawy do tego, aby uwierzyć.

3,5 Narodzić się z wody i z Ducha?

Co oznacza „narodzić się z wody i z Ducha?" Zwracając się do Nikodema, Jezus mówi mu wpierw o „narodzeniu powtórnym". Nikodem nie rozumie tych słów, więc Jezus wyjaśnia je właśnie tak, jak czytamy w J 3,5. Znaczenie tego wersetu nie jest jednak do końca jasne. Wielu uczonych próbowało go zinterpretować, a oto ich najczęstsze wnioski:

1. Woda oznacza cielesne narodzenie się, podczas gdy Duch wiąże się z narodzeniem duchowym.

2. Woda i Duch symbolizują oczyszczenie i duchowe odrodzenie.

3. Woda to chrzest Janowy, Duch to coś, co przychodzi wraz z Jezusem.

4. Woda symbolizuje zewnętrzny wymiar chrztu, Duch zaś – jego wymiar wewnętrzny.

Aby wybrać najlepszą z powyższych interpretacji i dobrze zrozumieć ten werset, cofnijmy się najpierw do J 3,3, gdzie Jezus mówi Nikodemowi, że nikt „nie może ujrzeć królestwa Bożego", jeśli się „nie narodzi powtórnie". Greckie słowo na „powtórnie" ma także drugie znaczenie: „z góry". Jak wynika z J 3,4, Nikodem nie zrozumiał, co Jezus miał na myśli przez „powtórne narodzenie". Próbował jakoś to zinterpretować, wyobrażając sobie starca, który próbuje wrócić do łona matki. W J 3,5 Jezus modyfikuje zatem swą wypowiedź, dając do zrozumienia, że nie chodzi mu o narodzenie fizyczne, ale o narodzenie pochodzące „z góry", czyli „z nieba". Jezus zestawia w tym celu ze sobą określenia: „narodzić się z nieba/powtórnie" i „narodzić się z wody i Ducha/ducha ". (Będziemy używać formy „Duch/duch", gdyż zastosowane tam greckie słowo może oznaczać zarówno Ducha Świętego, jak i ducha w sensie ducha ludzkiego). Zarówno „narodzenie z nieba", jak i „narodzenie z Ducha/ducha " prowadzi do królestwa Bożego – mamy zatem dwa sposoby wyrażenia tej samej idei. Zwróćmy uwagę na to, że „woda i Duch/duch" wspomniane w tym wersecie nie odnoszą się wcale do dwóch różnych rzeczy – w języku greckim postawiono przed tymi wyrazami jeden rodzajnik, co oznacza, że obydwa słowa wyrażają tę samą koncepcję. Do jakiej zatem koncepcji odnosi się Jezus?

Zgodnie z pierwszą wspomnianą wyżej interpretacją, Jezus mówi o narodzinach fizycznych (narodzić się z wody) i narodzinach duchowych (narodzić się z Ducha), przy czym symbolika wody odnoszącej się do narodzin fizycznych opiera się na skojarzeniu z wodami płodowymi, otaczającymi dziecko w łonie matki. Niemniej jednak, tradycja żydowska nie posługiwała się taką symboliką, a przynajmniej nie w czasach Jezusa. Skoro więc Jezus oczekiwał, że Nikodem Go zrozumie, to nie używałby symboli, które

były dla mężczyzny w oczywisty sposób niezrozumiałe. Ponadto, jak już zauważyliśmy, struktura gramatyczna sugeruje, że chodzi o jedną koncepcję, nie zaś o dwie różne rzeczy. Jezus nie może więc mówić o dwóch rodzajach narodzin. Tę interpretację musimy odrzucić.

Przechodząc do drugiej interpretacji - Jezus z całą pewnością wiedział, że Nikodem znał Stary Testament bardzo dobrze. Interpretacja ta jest więc całkiem prawdopodobna, gdyż sugeruje pewną analogię pomiędzy J 3,5 a Ez 36,25-27. W Księdze Ezechiela obraz oczyszczającej wody zestawiony jest z nadaniem Bożego Ducha, który odnawia ludzkie serca. Oczywiście, w Starym Testamencie znajdują się także inne fragmenty posługujące się symboliką Ducha i wody, np. obrazy związane z „wylewaniem" Ducha na ludzi. Nie musimy zatem odnosić się wyłącznie do Księgi Ezechiela, jednak to właśnie ta księga w najbardziej zrozumiały sposób łączy ze sobą obrazy Ducha i wody. To, że Duch wiąże się w jakiś sposób z narodzinami, wynika również z Rdz 2,7, gdzie czytamy o Adamie, który stał się istotą żywą dopiero wtedy, kiedy otrzymał Ducha lub tchnienie Boga (w języku hebrajskim to samo słowo stosowane jest na określenie „ducha", „wiatru" i „tchnienia/oddechu"; w greckim „duch" i „wiatr" to dwa znaczenia tego samego wyrazu). Nie są to wprawdzie narodziny w znaczeniu dosłownym (nie ma mowy o żadnej kobiecie), ale analogia jest oczywista - Adam „rodzi się" do życia podobnie, jak dziecko rodzi się z kobiety.

Słowami przytoczonymi w J 3,5 Jezus mówi więc, że każdy z nas musi przejść proces oczyszczenia i odnowy duchowej, której źródłem jest Bóg. Być może czyni tym samym aluzję do późniejszego zesłania Ducha Świętego, Nikodem jednak nie mógł być tego świadom. Mógł być natomiast wezwany do oczyszczenia się z grzechów i duchowej odnowy, płynącej od Boga do ludzi za pośrednictwem Jezusa.

Jak odnieść się z kolei do interpretacji nawiązujących do różnego rodzaju chrztów? O chrztach dość obszernie mówi fragment J 3,25-30. Dowiadujemy się z niego, że Jezus chrzcił ludzi podobnie jak Jan Chrzciciel, choć nie robił tego osobiście. Czy może więc chodzić o nawiązanie do chrztu Janowego lub tego, jaki praktykowali później chrześcijanie? Jest to mało prawdopodobne, jeśli przyjmiemy, że chrzest i Duch to dwie odrębne rzeczy (pamiętajmy o tym, że - jak sugeruje gramatyczna struktura J 3,5 - woda i Duch to jedno), jeżeli jednak potraktujemy je jako jedno, to nawiązanie do chrztu Jana i chrztu udzielanego później przez Jezusa (i Jego uczniów) jest tu możliwe. Zgodnie z tą interpretacją, nawrócenie i oczyszczenie z grzechów nie jest pierwszym krokiem do duchowej odnowy, lecz jest z nią jednoznaczne. Możliwe, że Nikodem to zrozumiał, ale i tak dokonało się to prawdopodobnie przez skojarzenie z Księgą Ezechiela. Chrzest Jana można bowiem określić jako zastosowaną w praktyce teorię z Ezechiela, połączoną z dziełem Jezusa - Tego, o którym Jan dawał świadectwo.

Przejdźmy na koniec do chrztu praktykowanego później przez chrześcijan. Pisząc swoją Ewangelię, Jan miał niewątpliwie świadomość tego, jak odbywał się taki chrzest. W tamtych czasach nie polegało to na wypowiedzeniu odpowiedniej modlitwy czy złożeniu pisemnej deklaracji. Polegało to na przyjęciu chrztu ze złożeniem obietnicy wyrzeczenia się grzechu i pójścia za Jezusem. Możliwe, że w trakcie chrztu modlono się także o dar Ducha dla chrzczonej osoby. Chrzest oznaczał nowe życie - życie dane z nieba, czyli inaczej ponowne narodziny. Nikodem oczywiście nie miał o tym pojęcia - nie możemy zatem twierdzić, że to właśnie chciał mu powiedzieć Jezus. Jan tymczasem, znając praktykę Kościoła, z pewnością odczytywał słowa Jezusa także pod tym kątem.

5,28-29 Zbawienie przez uczynki?

Fragment J 5,28-29 stanowi część dyskusji z Żydami z Jerozolimy, w której Jezus mówi o władzy

Syna Człowieczego związanej ze wskrzeszaniem zmarłych do życia wiecznego. Jezus wymienia także dwa rodzaje zmartwychwstałych, nie dzieląc ich na wierzących i niewierzących, ale na tych, którzy „pełnili dobre czyny" i tych, którzy „pełnili złe czyny". Czyż nie sugeruje tym samym, że życie wieczne udzielane jest na podstawie uczynków? Czy nie głosi w ten sposób idei usprawiedliwienia przez uczynki, której tak ostro sprzeciwiał się Luter i inni reformatorzy?

Przede wszystkim, zwróćmy uwagę na fakt, że Jezus zwraca się w tym wersecie do grupy Żydów, kwestionujących Jego prawo do uzdrawiania chorych w szabat. Głównym przesłaniem tych słów jest to, że Jego władza sięga o wiele dalej niż prawo do uzdrawiania w czasie szabatu. Uzdrowienie to było zaledwie prostym znakiem władzy, o jakiej im się nawet nie śniło. Władza Jezusa sięga bowiem nawet życia po śmierci - to Jego zobaczymy na Sądzie Ostatecznym. To jest właśnie najważniejsze przesłanie J 5,28-29, wobec którego kwestia „wiara a uczynki" jest w tym fragmencie kwestią poboczną.

Po drugie, wypowiadając te słowa, Jezus przekazuje swoim słuchaczom to samo, co powiedziałby im każdy żyjący w tamtych czasach dobry rabin. Niektórzy zmarli nazywani byli sprawiedliwymi - to ci, którzy za życia czynili dobro; innych zaś określało się mianem niesprawiedliwych, czyli czyniących zło. Zmartwychwstanie to czas, w którym Bóg rozliczy się z każdym człowiekiem - nagrodzi sprawiedliwych „wiekiem przyszłym" według rabinistycznego nazewnictwa, a niesprawiedliwych wykluczy ze swojego królestwa. To, co powiedział Jezus, nie było więc dla Jego słuchaczy niczym nowym. Doskonale przecież wiedzieli, że ci, którzy naprawdę kochają Boga, przestrzegają Prawa i pełnią dobre uczynki, ci zaś, którzy Boga odrzucają - łamią Prawo i czynią zło.

Po trzecie - Jezus przekazuje im jednak coś o wiele głębszego. W J 5 Jezus wyraźnie daje do zrozumienia, że zmartwychwstanie, które nastąpi u kresu czasów, stanowi kontynuację tego, czego On dokonuje już teraz - po stwierdzeniu, że Ojciec dał Mu prawo wskrzeszania zmarłych, Jezus dodaje bowiem: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia" (J 5,24). Innymi słowy - Jezus może dawać życie wieczne już dziś, przez co wskrzeszenie zmarłych u kresu czasów przeniesie w wymiar fizyczny to, czego Jezus dokonuje teraz w wymiarze duchowym. Zwróćmy uwagę na to, że jedyne kryterium umożliwiające uzyskanie życia wiecznego już teraz wyrażone jest w słowach: „Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał". Oczywiście, poprzez „słuchanie" Jezus rozumie nie tylko przysłuchiwanie się Jego naukom, ale też przyjmowanie i przestrzeganie ich. Ci, którzy to robią, dowodzą tym samym, że wierzą „w Tego, który Mnie posłał". Ci natomiast, którzy odrzucają nauki Jezusa, odrzucają jednocześnie Jego Ojca.

Ta sama nauka dotycząca sposobu osiągania życia wiecznego została już przekazana w J 3,17-21. Czytamy tam, że ten, kto czyni źle, odrzuca Jezusa, podczas gdy ten, kto czyni dobro, „zbliża się do światła". Niemniej jednak, o ostatecznym zbawieniu lub potępieniu nie decydują tak naprawdę uczynki, ale to, czy dana osoba „wierzy w Niego" (być może powinno się raczej powiedzieć „powierza Mu się" lub „pokłada w Nim ufność", gdyż chodzi o coś więcej niż tylko przyjęcie do wiadomości czyjegoś istnienia). W J 6,28-29 Jezus rozwija zatem to, co powiedział już wcześniej dwukrotnie. Dobre uczynki zawierają się tak naprawdę w jednym jedynym czynie: wierze w Jezusa. Jeśli przyjmiemy to do wiadomości, zrozumiemy, że ci, którzy czynią zło to ci, którzy Go odrzucają, ci zaś, którzy postępują dobrze to ci, którzy Jezusa przyjmują. Głównym wyznacznikiem tego, czy ktoś jest dobry czy zły, staje się zatem postawa człowieka wobec Jezusa.

Nie oznacza to jednak, że nasze czyny nie mają żadnego związku ze zbawieniem. Sam Je-

zus powiedział przecież: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania" (J 14,15). Innymi słowy – ktoś, kto twierdzi, że jest Jezusowi oddany (lub – mówiąc językiem tradycyjnym – wierzy w Niego), ale nie spełnia Jego przykazań, jest całkowicie pusty w środku. Liczy się serce, a serce uwidacznia się w czynach. To dlatego autor 1 J stwierdza, że ten, kto naprawdę kocha Jezusa – nie grzeszy (zobacz 1 J 3,6.9). Prawdziwa miłość i wiara objawia się bowiem w czynach człowieka. Czyny takie są jednak skutkiem wiary, nie jej przyczyną.

Czy zatem Jan uczy nas, że zbawienie osiąga się przez uczynki? Oczywiście, że nie, chyba że mówimy o uczynku polegającym na oddaniu się Jezusowi. Ci, którzy czynią dobro, to ci, którzy wierzą w Jezusa (prawdopodobnie również ci, którzy – choć żyli i zmarli na długo przed przyjściem Jezusa, wierzyli we wcześniejsze Boże objawienia); ci zaś, którzy czynią zło, to ludzie, którzy Go odrzucają. Jan podkreśla tym samym, że Jezus jest źródłem życia wiecznego teraz, a jednocześnie Sędzią, którego spotkamy u kresu czasów. Możemy wyobrazić sobie Jezusa, który w dniu Sądu Ostatecznego wzywa zmarłych do tego, aby powstali. Niektórzy z nich wstają i przychodzą do Niego, przyciągani mocą swego wcześniejszego przywiązania. Inni z kolei, stają na nogi i odwracają się tyłem, gdyż nie chcieli wcześniej słuchać Jego głosu, przez co ich los został już w pewnym sensie przesądzony. Pierwsi przychodzą więc do Tego, który jest życiem, drudzy natomiast – odrzuciwszy życie – wybierają śmierć. To, jaki kto popełnia grzech, nie jest zatem aż tak rozstrzygające jak to, czy rzeczywiście powierza swoje życie Jezusowi.

Zobacz również komentarz do Jk 2,24; 1 J 3,9; 3 J 11.

6,53 Spożywanie ciała i picie krwi?

Słowa te od samego początku były dla uczniów trudne. Jak pisze Jan: „wielu (...), którzy to usłyszeli, mówiło: «Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?»" (J 6,60). Ewangelista sugeruje przez to, że słowa te nie tylko wydały się im niezrozumiałe, ale nawet, gdyby uczniowie je zrozumieli – i tak nie byliby w stanie ich zaakceptować. Być może, niektórzy słuchacze pomyśleli wówczas, że Jezus mówi brednie, a słuchanie Go to strata czasu.

Rozmnożenie chleba to jeden z nielicznych cudów Jezusa, o którym wspominają wszystkie cztery Ewangelie. Zdarzenie, o którym czytamy w Mk 6,31-52 (łącznie z jego kontynuacją, w której Jezus idzie do swoich uczniów po wodzie), opisane jest również w Mt 14,13-33 i (bez chodzenia po wodzie) – w Łk 9,10-17. Jan opisuje to zdarzenie (z kroczeniem po wodzie) w J 6,1-21.

Czytając Ewangelie synoptyczne odnosimy wrażenie, że cud rozmnożenia chleba niósł i do dziś niesie ze sobą jakiś dodatkowy, ukryty sens. Zwłaszcza Marek uświadamia swoim czytelnikom, że zdarzenie to miało dać uczniom pewną naukę, której nie zrozumieli, czym zaskoczyli zresztą Jezusa. Kiedy Jezus wsiadł z nimi do łodzi, którą wracali na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego i ucichł gwałtowny wiatr utrudniający im podróż, uczniowie „tym bardziej byli zdumieni w duszy, że nie zrozumieli sprawy z chlebami, gdyż umysł ich był otępiały" (Mk 6,51-52). Sformułowanie „umysł ich był otępiały" oznacza, że uczniowie Jezusa nie wykazali się bystrością – rozumowali zbyt opieszale, aby zrozumieć tę lekcję, przy czym ewidentnie dotyczyła ona osoby ich Mistrza.

Ukryte znaczenie tego zdarzenia opisanego w Ewangeliach synoptycznych wydobyte jest jednak na powierzchnię i ukazane ze wszystkimi szczegółami przez Jana. Ewangelista przytacza w tym celu mowę Jezusa wygłoszoną wkrótce potem w Kafarnaum. Przedmiotem tej wypowiedzi jest chleb życia. Być może fragmentem odczytanym w synagodze w tamten szabat był Wj 16,13-36 lub Lb 11,4-9, które mówią o mannie – chlebie z nieba, którym Bóg karmił Izraelitów podczas ich pustynnej tułaczki. Tak czy inaczej,

właśnie do tego chleba nawiązuje Jezus w pierwszych słowach swojego przemówienia.

Jak mówi swym słuchaczom Jezus, manna, którą Izraelici jedli na pustyni, nie była chlebem dającym nieśmiertelność - ci, którzy się nią żywili, prędzej czy później umarli jak zwykli śmiertelnicy. Tak samo, cudownie rozmnożony chleb, którym On sam nakarmił niewiele wcześniej pięć tysięcy mężczyzn, był tylko zwykłym, materialnym chlebem. Kiedy ludzie zostali nakarmieni, chcieli obwołać Jezusa królem - On tymczasem przyniósł im tak naprawdę znacznie lepszy chleb. Jezus oferował niegdyś Samarytance u studni Jakuba wodę lepszą niż ta, która znajdowała się w studni - wodę życia, dającą wieczne nasycenie. Podobnie i teraz, Jezus proponuje Galilejczykom chleb o wiele lepszy niż ten, którym nakarmił tłumy, lepszy nawet niż manna, jaką jedli ich przodkowie. Jezus daje im bowiem pokarm, „który trwa na życie wieczne" (J 6,27). Mogą zatem nazywać mannę „chlebem z nieba", czy nawet „chlebem od Boga", ale prawdziwym „chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu" (J 6,33). Bóg posłał zatem osobę, która karmi świat życiodajnym pokarmem - tą osobą jest Syn Człowieczy, czyli sam Jezus. Usłyszawszy o wodzie życia, Samarytanka prosi Jezusa: „Daj mi tej wody, abym już nie pragnęła i nie przychodziła tu czerpać" (J 4,15). Teraz także słuchacze Jezusa proszą Go: „Panie, dawaj nam zawsze ten chleb".

Czas teraz na dalszą, znacznie trudniejszą część lekcji: okazuje się, że Jezus nie tylko *daje* chleb życia, ale też sam *jest* tym chlebem. Tylko w Nim jest prawdziwe życie - życie wieczne: „Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie" (J 6,35). A zatem, ci, którzy pokładają w Jezusie ufność, nie tylko zdołają zaspokoić głód i pragnienie swojej duszy, ale też zyskają nieśmiertelność. „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata" (J 6,51).

Lekcja staje się coraz bardziej skomplikowana. Aby dobrze zrozumieć te słowa, należy odczytać ich sens w kontekście całej Ewangelii Jana. Wierzyć w Chrystusa to nie tylko uznać prawdziwość Jego słów - to również zjednoczyć się z Nim poprzez wiarę, uczestniczyć w Jego życiu. Do pewnego momentu, wypowiedź Jezusa dotycząca oddania ciała za życie całego świata pokrywa się z Mk 10,45, gdzie czytamy o Synu Człowieczym przychodzącym, by „dać swoje życie na okup za wielu". Mówiąc: „moje ciało", Jezus ma więc na myśli samego siebie - to On jest chlebem, który ma zostać wydany za cały świat. Mk 10,45 nie wspomina jednak o tym, że Syn Człowieczy ma być pokarmem dla „wielu" - najwyraźniej jest to stwierdzenie dodatkowe, które pozostawia słuchaczy Jezusa w niemym osłupieniu.

Ci, którzy zdołali po chwili odzyskać mowę, zapytali: „Jak on może nam dać [swoje] ciało do zjedzenia?" (J 6,52). Brzmi jak zwykłe, całkiem naturalne pytanie. Niemniej jednak - cytując wypowiedzi Jezusa o głębszym znaczeniu duchowym, Jan ma w zwyczaju ukazywać czytelnikom niezrozumienie słuchaczy po to, aby Jezus mógł wyjaśnić im swoją wypowiedź bardziej szczegółowo. W odpowiedzi na postawione wyżej pytanie Jezus wyjaśnia więc swoje słowa oniemiałym ze zdziwienia słuchaczom: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim" (J 6,54-56).

Jak należy interpretować tę wypowiedź? Z pewnością nie powinniśmy odczytywać jej dosłownie - Jezus nie nawoływał przecież do kanibalizmu. Co zatem chciał przez to powiedzieć? Dla Jego słuchaczy słowa te musiały brzmieć nie tylko niezrozumiale, ale wręcz obraźliwie. Picie krwi w jakiejkolwiek postaci, a nawet jedzenie niedokładnie odsączonego z krwi mięsa, było bowiem dla Żydów absolutnie zakazane. Nie ma wątpliwości, że koncepcja picia ludzkiej krwi budziła w nich najwyższą odrazę. Jak więc widzi-

my, dla słuchaczy Jezusa słowa te były bardzo trudne pod wieloma różnymi względami.

Jezus zareagował na ich oburzenie wyjaśnieniem, że Jego słowa należy interpretować w kategoriach duchowych. „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda" (J 6,63). Skoro wiemy już, że dosłowne odczytywanie tych treści nie będzie dla nas przydatne, to przyjrzyjmy się ich znaczeniu duchowemu.

I znów - czytelnik interpretujący te słowa w kontekście całej Ewangelii Jana ma szansę zrozumieć je lepiej niż słuchacze Jezusa, którzy nie mogli przyglądać się im z perspektywy całego tekstu. Znając ogólne przesłanie Ewangelii, dochodzimy do wniosku, że dziwna wypowiedź Jezusa w sposób metaforyczny przekazuje nam pewną prawdę: w życiu Boga - życiu wiecznym udział mają ci, którzy przychodzą do Jezusa z ufnością, przyjmują Go i jednoczą się z Nim. Zobaczmy, co mówią na ten temat dwaj doktorzy Kościoła - św. Augustyn z Hippony (pod koniec IV w.) i Bernard z Clairvaux (XII w.).

Zgodnie z opinią św. Augustyna, analizowane przez nas słowa nie mogą być odczytywane dosłownie - stanowiłyby wówczas zachętę do zła: „jest to zatem metafora nawiązująca do cierpienia naszego Pana i zachęcająca nas do pokornego przechowywania w naszych sercach najcenniejszej prawdy o tym, że Jego ciało zostało ukrzyżowane i przebite właśnie dla nas"[2]. W innym swoim dziele, św. Augustyn podsumowuje tę ideę w epigramie: *Crede et manducasti* - „uwierz, a najesz się"[3].

Z kolei Bernard z Clairvaux interpretuje słowa: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne" w sposób następujący: „ten, kto myśli o mojej śmierci i - za moim przykładem - umartwia się na ziemi, będzie miał życie wieczne. Innymi słowy - «jeśli wraz ze mną cierpisz, to wraz ze mną będziesz też królować»"[4].

W tym miejscu w sposób naturalny rodzi się pytanie: jaki związek mają słowa Jezusa z sakramentem komunii świętej, w którym wierni spożywają chleb i wino jako symbole ciała i krwi Pana? W przeciwieństwie do innych Ewangelistów, Jan nie wspomina w swoim tekście o ustanowieniu Wieczerzy Pańskiej. Można więc uznać, że wypowiedź dotycząca spożywania ciała i krwi Chrystusa stanowi pewien odpowiednik przytoczonych przez Marka, Mateusza i Łukasza słów Jezusa, wypowiedzianych podczas łamania chleba i dzielenia kielicha wina (zobacz komentarz do Mk 14,22-24). W J 6 Jezus nie nawiązuje wprawdzie bezpośrednio do sakramentu komunii świętej, ale przytoczone tam wypowiedzi przekazują w słowach tę samą prawdę, którą komunia święta przekazuje w czynie. Prawda ta zawiera się w słowach zaproszenia do komunii: „Bierz i jedz to na pamiątkę, że Chrystus umarł za ciebie i karm się Nim w twoim sercu przez wiarę z dziękczynieniem". Spożywanie ciała Syna Człowieczego i picie Jego krwi polega właśnie na karmieniu się Chrystusem w swym sercu przez wiarę z dziękczynieniem. To jest doświadczanie życia wiecznego.

10,34-35 Bogami jesteście?

Zobacz komentarz do Ps 82,1.

12,39-40 Bóg zaślepił ich oczy?

Zobacz komentarz do Mk 4,11-12.

14,6 Bez Jezusa nikt nie będzie zbawiony?

W J 14,6 Jezus wypowiada następujące słowa: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie". Czy oznacza to, że nikt nie będzie zbawiony inaczej jak tylko za pośrednictwem Je-

[2] Św. Augustyn, *O chrześcijańskiej doktrynie* 3.16.
[3] Św. Augustyn, *Homilie do Ewangelii Jana* 26.1.
[4] Św. Bernard, *Boża miłość* 4.11.

zusa? Co jednak z tymi, którzy żyli przed przyjściem Jezusa? Czy są oni skazani na potępienie? W dzisiejszym świecie, w którym kładzie się tak duży nacisk na szanowanie cudzych przekonań, werset ten wydaje się bardzo nieadekwatny.

J 14,6 jest jednym z fragmentów, których trudność nie polega na tym, że ich nie rozumiemy, ale raczej na tym, że rozumiemy je aż za dobrze. Werset ten jest centralnym punktem dłuższego fragmentu przytoczonego w J 14,1-11 i odnosi się do pytania Tomasza zacytowanego chwilę wcześniej: „Panie, nie wiemy, dokąd idziesz. Jak więc możemy znać drogę?" Pytanie to padło po tym, jak Jezus powiedział uczniom, że idzie do domu Ojca, aby przygotować tam dla nich miejsce. Tomasz zmartwił się wówczas tym, że nie znajdą drogi. Właśnie wtedy Jezus wypowiada słowa przytoczone w J 14,6, po czym wyjaśnia, kim jest Ojciec.

Jezus mówi w tym wersecie, że jest „drogą i prawdą, i życiem", przy czym główny nacisk pada na „drogę", gdyż o to właśnie zapytał Go Tomasz. Okazuje się, że Jezus nie wskazuje drogi – On *jest* drogą do domu Ojca. Jest On drogą, gdyż jest także prawdą (słowo, które w Ewangelii Jana pojawia się dwadzieścia jeden razy, począwszy od fragmentu o Słowie – J 1,14.17) i życiem (który to wyraz pojawia się u Jana trzydzieści dziewięć razy, począwszy od J 1,4, a szczególnego znaczenia nabiera w odniesieniu do wskrzeszania zmarłych w J 5,21-29). Motyw prawdy wprowadza nas w kolejną część tego rozdziału, gdyż właśnie to, że Jezus jest „pełen łaski i prawdy" (J 1,14) umożliwia Mu pełne objawienie Ojca na ziemi.

Dlaczego Jan, który sam przyznaje, że nie zamieścił w swojej Ewangelii wszystkich treści, do jakich miał dostęp, przytacza w swoim tekście właśnie ten fragment? Po pierwsze – Jan często cytuje wypowiedzi Jezusa padające w trakcie rozmów z Żydami. Rozmowy te dotyczyły głównie tego, czy Jezus faktycznie przyszedł, aby wypełnić starotestamentowe nadzieje, czy też nie. W Ewangelii Jana cały czas daje On do zrozumienia, że nie tylko spełnia te nadzieje, ale też nadaje żydowskiej religii nową jakość (np. J 2,13-22, gdzie mówi o świątyni swego ciała i J 4,21-26, z którego wynika, że w obecności Jezusa – Mesjasza traci znaczenie nawet kult sprawowany na górze Garizim czy w Jerozolimie). Dla Jana wypowiedź przytoczona w J 14,6 oznacza więc zapewne, że dawne praktyki religijne – choćby nawet były słuszne i dobre („zbawienie bierze początek od Żydów") – już nie wystarczą. Wraz z Jezusem nadeszła bowiem nowa epoka i to w Nim zawiera się odtąd droga życia i zbawienia.

Po drugie – Ewangelia ta pisana była w świecie zdominowanym przez pogan, pełnym różnorodnych kultów, oferujących zbawienie i związanych z nimi zbawicieli. Częścią tego świata było także przekonanie, że nie należy całkowicie poświęcać się tylko jednemu kultowi. I tak, w ramach patriotycznego obowiązku – na podobnej zasadzie, na której Amerykanie czczą dziś swoją flagę – czczono przede wszystkim bogów opiekujących się Rzymem. Następnie, oddawano cześć bóstwom odpowiedzialnym za dobrobyt danego miasta, rzemiosła (o ile ktoś był rzemieślnikiem) oraz klanu. Można też było wybierać spośród szerokiego wachlarza religii misteryjnych i kultów egzotycznych (wiele spośród nich miało korzenie wschodnie). W grecko-rzymskim świecie było zatem wiele „dróg", a kiedy ktoś wybrał już dla siebie tę najbardziej odpowiednią, musiał pilnować, aby stale zachowywać przychylność wszystkich powiązanych z nią bożków. W takim kontekście, słowa Jezusa musiały zabrzmieć bardzo radykalnie. Stwierdza On przecież, że poza Nim samym, nie ma innych dróg do Ojca, ani innych źródeł życia i prawdy. Jezus jest Słowem Wcielonym – w Nim Bóg objawia swoją pełnię. To Jemu Ojciec powierza moc wskrzeszania zmarłych (zobacz J 11 i J 5). Dlatego, nikt nie może przyjść do Ojca inaczej jak przez Niego – to Jezus jest drogą.

Jan ma świadomość tego, jak szokująco brzmi ta wypowiedź Jezusa, dlatego też w róż-

nych formach powtarza ją jeszcze wiele razy w swojej Ewangelii. Wiemy również, że Ewangelia ta napisana została dla tych, którzy jeszcze nie uwierzyli – jak pisze jej autor: „Te zaś zapisano, abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego" (J 20,31). Najprawdopodobniej nie chodzi tu o Żydów, bo gdyby tak było, to Jan nie ukazałby ich w swoim tekście w tak negatywnym świetle. Wydaje się zatem, że to poganie są tymi, do których Ewangelista kieruje przesłanie. Zgodnie z tym przesłaniem, powinni oni porzucić życie, jakie dotąd wiedli, bo jedyną drogą jest tak naprawdę Jezus.

Wypowiedź Jezusa może się nam wydawać twarda, ale tak naprawdę odzwierciedla ona po prostu stanowczość, jaką charakteryzuje się religia chrześcijańska. Przekonanie o tym, że Jezus jest drogą do Boga, wyrażone jest także w Dz 2 i 3 (skierowane do Żydów) i w Dz 17 (do pogan). Pisząc do pogan, Piotr stwierdza, że Bóg osądzi cały świat według standardów ustanowionych przez Jezusa (np. 1 P 4). Autor Listu do Hebrajczyków nie wierzy, że jest jakakolwiek możliwość zbawienia dla tych, którzy odrzucą Jezusa, by powrócić do judaizmu. Cały Nowy Testament naucza zatem, że Jezus jest jedyną drogą do Boga czy wieczności (wyrażając to na wiele różnych sposobów).

Nie chodzi więc o to, czy wypowiedź zawarta w J 14,6 podoba nam się, czy też nie, ale czy przyjmujemy ją jako prawdę. Częste pytanie, jakie się w związku z tym pojawia, brzmi: „Co z tymi, którzy nigdy w życiu nie słyszeli o Jezusie?" Można na nie odpowiedzieć w dwojaki sposób: (1) aby zminimalizować ten problem, Nowy Testament nakazuje wyznawcom Chrystusa głoszenie Ewangelii wszystkim narodom (to dlatego np. Paweł postanawia poświęcić swoje życie głoszeniu Jezusa tam, gdzie o Nim jeszcze nie słyszano); (2) to, w jaki sposób Bóg objawia się tym, którzy nie słyszeli o Nim od ludzi, jest wyłącznie Jego sprawą i możemy być pewni, że radzi sobie z tym doskonale. Większym problemem jest to, że ludzie nie znają Jezusa nawet wtedy, kiedy żyją w kulturze, która teoretycznie zna Go bardzo dobrze. Poza tym, nie wszyscy z nas biorą sobie do serca obowiązek ewangelizowania niewierzących.

Podsumowując rozważania o J 14,6, dochodzimy więc do dwóch zasadniczych wniosków – po pierwsze, jeżeli sądzimy, że możemy zbliżyć się do Boga inaczej niż przez Jezusa, to oszukujemy samych siebie. Żadna inna droga nie może bowiem zastąpić Jezusa, który sam jest jedyną właściwą Drogą. Po drugie, skoro idziemy za Jezusem, to jesteśmy jednocześnie wezwani do tego, aby – posługując się słownictwem Jana – nieustannie świadczyć o prawdzie i życiu, jakie w Nim jest.

14,12 Jeszcze większe dzieła?

W J 14,12 Jezus stwierdza, że dzieła tego, kto w Niego wierzy, będą „większe od tych", których On sam dokonuje. O jakie dzieła chodzi? Z pewnością nie mówi On o cudach większych niż te, jakie sam czyni – człowiek nie może przecież dokonywać cudów większych niż Bóg.

W J 1,51 Jezus nawiązuje do cudów, jakie będzie czynił, mówiąc: „Ujrzycie niebiosa otwarte...". Można więc powiedzieć, że jest On bramą pomiędzy Bogiem a ludźmi – przez Niego niebiańska potęga otwiera się przed tymi, którzy są na ziemi. Jan kontynuuje ten motyw także w J 5,19-20.

Jezus chce przez to powiedzieć, że nie działa sam z siebie, ale raczej uczestniczy w dziełach swojego Ojca. Jest oknem, przez które widać niebo i podczas gdy Jego słuchacze patrzą na Jezusa wcielonego – tym, który rzeczywiście dokonuje cudów jest Jego Ojciec.

Wróćmy teraz do J 14. Prośba, która zapoczątkowała analizowaną tutaj wypowiedź Jezusa, brzmi: „Panie, pokaż nam Ojca (...)" (J 14,9). Jezus wyjaśnia swoim słuchaczom, że cały czas widzą Ojca w Nim. Wyjaśnia to poprzez stwier-

dzenie, że to właśnie Ojciec dokonuje tak naprawdę wszystkich tych dzieł. Widząc owe dzieła, uczniowie powinni zatem uwierzyć, że Jezus jest w Ojcu, a Ojciec w Nim. O jakie dzieła chodzi? Wiemy, że nie chodzi o Jego nauki, gdyż argumentem świadczącym o słuszności swoich nauk Jezus określa słowa, pochodzące zresztą od Boga. A zatem, mówiąc o dziełach, Jezus ma prawdopodobnie na myśli cuda, gdyż według Jana to są właśnie czyny, dzięki którym najczęściej rodzi się w ludziach wiara. To właśnie tuż po tym Jezus stwierdza, że kto w Niego wierzy „będzie także dokonywał tych dzieł (...), a nawet większe od tych uczyni". Biorąc pod uwagę kontekst całej wypowiedzi - chodzi najwyraźniej o jeszcze większe cuda.

Jak to możliwe, że wyznawcy Jezusa będą mogli dokonywać cudów większych niż te, jakich On dokonywał? (Większym cudem nie jest głoszenie Ewangelii, Jezus dokonał bowiem rozróżnienia pomiędzy wiarą w to, co o samym sobie mówił - czyli wiarą w Jego nauki, a wiarą w dzieła - czyli cuda, jakich dokonywał. W tym fragmencie chodzi więc o jeszcze większe cuda dokonywane przez ludzi, nie o nauki, jakie będą oni głosić.) Jak widać, dla Jezusa nie stanowi to żadnego problemu - obiecuje więc, że kiedy będzie już u Ojca, da swoim wyznawcom wszystko, o co będą prosić. Jedynym warunkiem, jaki wyznawcy prawdopodobnie muszą w tym celu spełnić, jest życie w harmonii z Jezusem - do tego bowiem wydaje się nawiązywać J 14,15.

Kolejna część rozdziału 14 wydobywa z tego obrazu jeszcze więcej szczegółów - opisuje dzieła Ducha Świętego. Duch ukazany jest jako osoba podobna Jezusowi, która „u was przebywa" (J 14,17). Jezus podkreśla to jeszcze dobitniej, zapewniając swoich uczniów: „Przyjdę do was" (J 14,18). I wreszcie, w J 14,23 Jezus ponownie odnosi się do osoby Ojca: „i przyjdziemy do niego [tego, który kocha Jezusa i zachowuje Jego przykazania] i będziemy u niego przebywać". W taki sposób poprzez Ducha tworzy się jedność: „W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was" (J 14,20). Wyznawcy Jezusa mogą zatem dokonywać cudów, gdyż tak naprawdę to nie oni będą je czynić. Dzięki Duchowi Świętemu w każdym z nich zamieszka bowiem moc Boża. Dzięki temu Ojciec (lub Jezus albo Duch - tekst odnosi się do wszystkich osób przebywających w wierzącym człowieku) będzie mógł dokonywać ich rękami takich cudów, jakich dokonywał ręką Jezusa.

Taki punkt widzenia potwierdza się także w pozostałych tekstach Nowego Testamentu. Zgodnie z Dziejami Apostolskimi, uczniowie Jezusa dokonywali cudów nie mniej spektakularnych od tych, jakie czynił On sam. Czy były to owe „większe dzieła"? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musielibyśmy się najpierw zastanowić, według jakich standardów należałoby to ocenić. Jeśli chodzi o ich istotę - dzieła te były co najmniej równe, a większe mogły być na przykład z tego względu, że obejmowały swym zasięgiem znacznie szersze obszary. Uczniowie dokonywali ich na skalę, na którą Jezus nie mógł ich czynić, żyjąc na ziemi, ale może teraz - będąc wywyższonym w niebie. W Ga 3,5 św. Paweł w bardzo bezpośredni sposób odnosi się do cudów, jakie czyni Bóg wśród Galatów (nie chodzi tak naprawdę o same cuda, ale o to, co jest ich źródłem - wiara czy wypełnianie Prawa?). 1 Kor 12 wymienia dar czynienia cudów jako jeden z darów Ducha Świętego. W Jk 5,14-16 autor listu pisze o skutecznej modlitwie o uzdrowienie tak, jak gdyby przypominał starą i znaną już praktykę. W Hbr 6,4-5 czytamy, że członkowie wspólnoty zakosztowali „mocy przyszłego wieku", przy czym chodzi najprawdopodobniej o różnorakie cuda. Innymi słowy - Nowy Testament obfituje w opisy cudów dokonujących się wśród członków Kościoła. Przesłanie J 14,12 nie stanowiłoby więc dla nich żadnego problemu. Z pewnością znali oni swoje ograniczenia, ale wiedzieli też, czego Bóg jest w stanie przez nich dokonywać.

Jeśli zaś chodzi o współczesnych czytelników Ewangelii - kiedy zaczynają rozumieć, że cuda dokonywane są mocą Boga a nie człowieka,

który czyni je w sposób widzialny, zaczynają zastanawiać się, dlaczego oni sami nigdy czegoś takiego nie doświadczyli. Przynajmniej częściowo, Jan odpowiada na to pytanie, podkreślając następujące słowa Jezusa: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania" (J 14,15). Ich rozwinięciem jest przytoczone w J 14,21 stwierdzenie: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie". Wypowiedź ta nie dotyczy prawa, ale relacji: jeżeli będziesz żył w zgodzie ze mną - będziesz otrzymywać. Dwie osoby nie mogą przecież iść ze sobą ramię w ramię, jeśli się ze sobą nie zgadzają. Jezus pozostawał w zgodzie z Ojcem, słuchał Ojca i dokonywał Jego dzieł. Jeśli chrześcijanin żyje w zgodzie z Jezusem (co wiąże się z posłuszeństwem), to doświadcza obecności Jezusa i Jego Ojca, dzięki czemu może także dokonywać ich dzieł. Oczywiście, należy także pamiętać, że jednym z dzieł, jakie Ojciec przewidział dla Jezusa, był krzyż - jedna z form naśladowania Chrystusa, o której Jan bynajmniej nie zapomina (J 13,36).

Mamy zatem dwie dodatkowe odpowiedzi na nasze pytanie: możliwe, że naturalistyczny światopogląd utrudnia nam przyjęcie głosu Ojca, wzywającego nas do dokonywania Jego cudów i być może - w świetle tego, o czym czytamy w całej Ewangelii - tak naprawdę, nie chcemy naśladować Jezusa w Jego chwale, gdyż obawiamy się, że (posługując się terminologią Jana) drabiną prowadzącą do takiej chwały jest w rzeczywistości krzyż.

14,28 Ojciec jest większy?

Odczytując ten werset w kontekście całej Ewangelii Jana, domyślamy się, że „odejście" Jezusa ma jakiś związek z Jego śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem, gdyż zdarzenia te stanowią u Jana jedną całość; „przyjście" natomiast odnosi się zarówno do zmartwychwstania, jak i do zesłania Ducha na uczniów, które jest głównym motywem tego rozdziału. Słowa: „Ojciec większy jest ode Mnie" brzmią jednak nieco zagadkowo. Czy Bóg może być większy od Boga? A może oznacza to, że Jezus nie jest tak naprawdę Bogiem? W jakim sensie Ojciec jest od Niego większy?

Odpowiedź na to pytanie musi przede wszystkim uwzględniać wszystko to, co Jan mówi o Jezusie. Przykładowo - w Ewangelii Jana jest wiele fragmentów dających do zrozumienia, że Jezus i Jego Ojciec są równi (J 1,1.18; 5,16-18; 10,30; 20,28). Możemy zatem założyć, że jej autor nie kwestionuje tego faktu. Jednocześnie znajdujemy u Jana fragmenty, w których Jezus wyraża swoją zależność wobec Ojca (J 4,34; 5,19-30; 8,29; 12,48-49). W Ewangelii Jana mamy zatem dwa zasadnicze aspekty tej relacji: równość przy jednoczesnej zależności.

Aby odkryć, co tak naprawdę oznacza J 14,28, powinniśmy także zauważyć, że Jezus oczekiwał prawdopodobnie, iż wypowiedź ta spodoba się Jego uczniom, jeśli naprawdę Go kochają. Powinniśmy również zobaczyć to przesłanie w szerszym kontekście.

Jedna z możliwości interpretacji tego wersetu głosi, że Jezus jest bytem mniejszym od swojego Ojca - można Go określić jako półboga lub mniejszego boga (biorąc pod uwagę to, że J 1,1 nawiązuje do Jego boskiej natury). Kościół od początku odrzucał jednak to rozwiązanie (znane pod nazwą herezji ariańskiej); poza tym nie ma ono sensu w kontekście całej Ewangelii. Po pierwsze - nie współgra ono z monoteizmem żydowskim, w którym osadzone są wszystkie Ewangelie. W sytuacji, w której jest kilku bogów - tej samej czy też różnej rangi - pojawia się politeizm, co przeczy fundamentalnej prawdzie judaizmu głoszącej, że „Bóg jest jeden". U Jana nie ma tymczasem żadnych podstaw, aby sądzić, że pragnie On w jakikolwiek sposób tę prawdę podważyć. Po drugie - przedstawiona wyżej interpretacja nie jest spójna z koncepcją Jana, który

często podkreśla jedność i równość Ojca i Jezusa. Trudno także stwierdzić, że uczniowie ucieszyliby się, gdyby Jezus rzeczywiście chciał przekazać im takie przesłanie.

Inna możliwość jest taka, że Ojciec istnieje w niebie - w blasku absolutnej potęgi i chwały, podczas gdy Jezus musiał żyć jakiś czas na ziemi w marności i pokorze. Ludzie, którzy naprawdę kochali Jezusa, pragnęli, aby wrócił do tej lepszej rzeczywistości - do domu swojego Ojca. Ten powrót do chwały dobry byłby nie tylko dla Niego, ale też dla nich - ich Mistrz i przywódca odzyskałby wówczas pełną potęgę i chwałę. Interpretacja ta nie kłóci się wprawdzie z resztą Ewangelii, teologią Jana i kontekstem judaizmu, niemniej jednak słowa zawarte w wersecie 14,28 brzmią nieco dziwnie jak na sentymentalną wypowiedź, która miałaby wyrazić właśnie takie przesłanie.

I wreszcie - Jezus wyraża tu być może ideę, zgodnie z którą w Bóstwie istnieje pewna organizacja i to, że uczniowie mają Mistrza, który odpowiada bezpośrednio przed Ojcem, jest tylko z korzyścią dla nich. Jeśli tak, to nie powinniśmy zbyt poważnie traktować języka, jakim posługuje się Jan dla opisania relacji Ojca i Syna. Jeśli w ówczesnej rodzinie w domu mieszkał ojciec i dorosły syn, ich status był zasadniczo taki sam - obydwaj byli dorosłymi mężczyznami, doskonale obeznanymi z zasadami kultury, w której wyrośli. Niemniej jednak ten, który pełnił funkcję ojca rodziny, miał w gospodarstwie domowym większą władzę - w tym także władzę nad synem. (Inaczej jest w kulturze Zachodu, gdzie dorośli synowie postrzegani są jako osoby całkowicie odrębne i niezależne od ojców, co stawia ich na równej pozycji.) Jeśli to właśnie chce nam przekazać Jezus, to rozumiemy już, że Jego odejście nie tylko ponownie połączy Go z własnym Ojcem (z czego ci, którzy Jezusa kochają, powinni się tylko cieszyć), ale też zjednoczy Go z tym, który sprawuje władzę nad całą rodziną (w tym przypadku Bożą). Jezus w bezpośredni sposób reprezentuje więc swych uczniów przed Osobą mającą najwyższą władzę. Z tego także Jego uczniowie powinni się cieszyć. Interpretacja ta pasuje również do kontekstu, w którym Jezus odchodzący do Ojca uwalnia Ducha Świętego, przez co - orędując za nimi - daje uczniom większą władzę i lepszy dostęp do Boga.

Osobiście uważam, że najbardziej rozsądną ze wspomnianych wyżej możliwości interpretacji J 14,28 jest ta ostatnia, przy czym doskonale pasuje ona także do kultury i kontekstu, w jakim powstał ten tekst. Drugie z wymienionych rozwiązań też byłoby możliwe, choć nie wydaje się ono najlepsze, jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst tego wersetu. Gdybyśmy je jednak przyjęli, to jego przesłanie przypominałoby nam o tym, że zamiast użalać się nad osobistą stratą i faktem, że Jezusa przy nas nie ma (choć wiemy, że jest to tylko pozorna strata, gdyż dzięki Duchowi Świętemu Jezus jest z nami cały czas), należy raczej cieszyć się z dobra, jakie Go spotkało - na przykład z wniebowstąpienia. Jeśli zatem przyjmiemy drugą z powyższych interpretacji, wyrazimy nie tylko radość z tego, że członkowie boskiej rodziny są znowu razem, ale także szczęście płynące z faktu, iż ten, który nas reprezentuje, stoi twarzą w twarz z Panem całego wszechświata (zobacz 1 J 2,1).

Zobacz również komentarz do Mt 11,27.

19,19 Na czym polegała wina?

Zgodnie z rzymskim zwyczajem, do krzyża, na którym wieszano przestępców, przybijano także tabliczkę z informacją o ich winie. Werset J 19,19 podaje treść tabliczki, jaka znalazła się na krzyżu Jezusa: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski". Niemniej jednak, w innych Ewangeliach napis ten brzmi nieco inaczej:

Mt 27,37: „To jest Jezus, Król Żydowski".

Mk 15,26: „Król Żydowski".

Łk 23,38: „To jest Król Żydowski".

O jakiej więc konkretnie winie informowała tabliczka umieszczona na krzyżu Jezusa?

Wszystkie Ewangelie zgadzają się co do określenia: „Król żydowski". Oznacza to, że oficjalnie skazano Jezusa za ogłaszanie siebie królem, a dokładnie królem żydowskim, co uznane zostało prawdopodobnie za bunt przeciwko Cezarowi. Zarzut ten jest spójny z opisami procesu Jezusa i z tym, co wiemy o stosunku ówczesnych władz rzymskich do wszelkich żydowskich inicjatyw politycznych. Świadczy o tym także fakt, że złoczyńców ukrzyżowanych wraz z Jezusem nazwano „złodziejami" - żydowski historyk Józef Flawiusz stosuje bowiem to samo słowo na określenie rewolucjonistów spiskujących przeciwko Rzymowi. Prawdę mówiąc - na miejscu Jezusa powinien właściwie znaleźć się Barabasz, gdyż to właśnie on był prawdziwym rebeliantem, który z dużym prawdopodobieństwem mógł nawet okazać się przywódcą pozostałych dwóch złoczyńców.

Jaka była jednak druga część wypisanego na tabliczce oskarżenia? Czy Jezus był w nim wymieniony po imieniu? Jeśli tak, to jak dokładnie było ono sformułowane? Tabliczka najprawdopodobniej opatrzona była imieniem Jezusa - biorąc pod uwagę, jak bardzo zmasakrowane były przeważnie ciała ukrzyżowanych, bez tabliczki trudno byłoby Go później rozpoznać. Ponadto, celem ukrzyżowania nie była wyłącznie egzekucja, ale też wzbudzenie przerażenia - złoczyńcy krzyżowani w miejscach publicznych (zazwyczaj przy drogach wiodących do miast) umierali (a często także rozkładali się) na oczach ludzi, aby uzmysłowić im, jaka kara grozi za popełnienie podobnego czynu. Ofiara ukrzyżowania podpisana z imienia niewątpliwie wzbudzała wśród widzów większe przerażenie niż anonimowy skazaniec.

Skąd zatem te różnice w poszczególnych Ewangeliach? Przede wszystkim, weźmy pod uwagę to, że każdy autor Ewangelii dobrze wiedział, jak cenne są słowa. Rolka papirusu miała ograniczoną powierzchnię, a trzy z czterech Ewangelii spisane zostały na najdłuższych zwojach, jakie były w tamtych czasach dostępne. Marek mógł oczywiście zakupić dłuższy zwój, ale zanim doszedł do tego momentu swojej opowieści, zwój dawno był już zakupiony i w większości zapisany. Czytelnicy jego Ewangelii wiedzieli jednak dobrze, kto wisi na krzyżu, dlatego podanie imienia tej osoby służyłoby jedynie zwiększeniu efektu, na co nie miał miejsca. Jan natomiast przytacza pełną treść tabliczki, gdyż zamierza jeszcze skomentować to oskarżenie i opisać, jaką reakcję wzbudziło ono u Żydów (J 19,20-22). Pozostali Ewangeliści postanowili pozostawić treść tabliczki bez komentarza, dlatego zastosowali w swych wersjach jej skrócone formy.

Poza tym, z Ewangelii Jana wiemy, że opis winy sporządzony został w języku aramejskim (lub hebrajskim), greckim i po łacinie. Nie wiemy natomiast, na której z tych wersji językowych opierał się tekst wykorzystany później przez Ewangelistów. Być może jeden z nich posłużył się formą aramejską, a drugi - grecką. A może tak naprawdę zachowała się wyłącznie forma aramejska? Można snuć wiele domysłów na ten temat, zwłaszcza że to właśnie opis samej winy stanowił zasadniczą część tego, co rzeczywiście napisano.

Fragment ten ponownie przypomina nam o tym, w jaki sposób powstawały Ewangelie. I tak - na początku były tylko przekazy ustne, opowiadane prawdopodobnie w języku aramejskim. Dopiero później - w zależności od zapotrzebowania - tłumaczono je na język grecki. To dlatego istnieją pomiędzy nimi pewne różnice w szczegółach. Ważne jednak, że wszystkie ich wersje zgodne są co do kwestii najistotniejszych. Dlatego, naszą uwagę powinniśmy skupiać na sprawie najważniejszej - na fakcie, że Jezus skazany został jako rewolucjonista, nie zaś na szczegółach, które nie były widocznie aż tak ważne dla autorów Ewangelii.

20,1-8 Co się wydarzyło podczas zmartwychwstania?

Historia zmartwychwstania opisana jest w Ewangelii Jana w sposób ciekawy i - pozornie - bez-

pośredni. Kobieta pojawia się u wejścia do grobu, odkrywa, że jest on pusty, informuje o tym uczniów, którzy badają sprawę, po czym dostrzega najpierw aniołów, a później samego Jezusa. Opis ten wydaje się prosty, kiedy patrzymy na jedną tylko Ewangelię, jednak w momencie, gdy zwrócimy się do Mt 28,1-8 lub Mk 16,1-8, lub Łk 24,1-10 odkrywamy, że treści te są od siebie różne. Czy można skleić je w jedną całość? Jeśli nie - jak świadczy to o ich autentyczności?

Zanim odpowiemy na te pytania, dobrze jest przyjrzeć się szczegółom wydarzeń opisanych we wszystkich czterech Ewangeliach (zobacz tabelę).

Analizując te cztery wersje, dostrzegamy pomiędzy nimi pewne podobieństwa. Po pierwsze - wszystkie zgadzają się co do tego, że zdarzenia miały miejsce o poranku, choć nie wszystkie podają, że było już jasno. Biorąc pod uwagę fakt, że wszystko działo się w pewnym przedziale czasowym, różnica ta nie ma tak naprawdę większego znaczenia. Po drugie - wszystkie Ewangelie podają, że wśród tych, którzy odkryli zniknięcie ciała z grobu, na pewno była Maria Magdalena, przy czym ilość kobiet w poszczególnych wersjach wydaje się być dostosowana do potrzeb danego opisu (u Łukasza, który najbardziej podkreśla znaczenie kobiet, jest ich najwięcej). Po trzecie - wszystkie Ewangelie zgadzają się z tym, że kobiety znajdują otwarty i pusty grób. Mateusz sugeruje prawdopodobnie, że kobiety widzą moment otwarcia grobu, choć równie dobrze można wywnioskować, iż grób otworzył się w czasie, kiedy kobiety szły do grobu - zanim jeszcze do niego przybyły. Żaden z pozostałych Ewangelistów nie wspomina o strażnikach, z czego wnioskujemy, że sposób otwarcia grobu był dla Marka, Łukasza i Jana mniej istotny niż dla

Zdarzenie	Mt 28,1-8	Mk 16,1-8	Łk 24,1-10	J 20,1-8
Kiedy?	o świcie	tuż po wschodzie słońca	bardzo wcześnie rano	gdy było jeszcze ciemno
Kto przyszedł pierwszy?	Maria Magdalena i druga Maria	Maria Magdalena, Maria - matka Jakuba i Salome	Maria Magdalena, Joanna, Maria - matka Jakuba i inne	Maria Magdalena
Co znajdują?	trzęsienie ziemi, anioł odsuwający kamień	odsunięty kamień	odsunięty kamień	kamień odsunięty od wejścia do grobu
Kogo widzą?	anioł siedzący na kamieniu	młodzieniec w białej szacie, siedzący po prawej stronie	dwóch mężczyzn w lśniących szatach	nikogo
Co robią?	biegną zawiadomić uczniów	uciekają od grobu i boją się cokolwiek mówić	oznajmiły wszystko Jedenastu i pozostałym	pobiegła do Piotra i drugiego ucznia, którego Jezus kochał
Co dzieje się potem?	Jezus spotyka się z nimi		Piotr idzie obejrzeć grób	Piotr i drugi uczeń oglądają grób
Jaka jest następna scena?	strażnicy informują o tym arcykapłanów, ci zaś przekupują strażników, nakazując im rozpowszechnianie fałszywych informacji		opowieść o uczniach w drodze do Emaus	Maria widzi dwóch aniołów w bieli, siedzących w miejscu, gdzie leżało ciało Jezusa

Mateusza. Po czwarte – wszyscy autorzy Ewangelii zgadzają się z tym, że kobiety zobaczyły anioła (u Łukasza są dwaj aniołowie), przy czym w opisie Jana anioł wydaje się pełnić nieco inną rolę niż w pozostałych wersjach. Być może należałoby w tym miejscu sprecyzować, że Jan nie podaje, czy Maria zobaczyła kogoś przy grobie, *zanim* poszła poinformować o wszystkim uczniów. W Ewangeliach różnią się także słowa wypowiedziane przez poszczególnych aniołów, choć wszyscy oni informują kobiety o tym, że Jezusa w grobie nie ma. Aniołowie w poszczególnych Ewangeliach mówią kobietom, aby się nie bały (choć te i tak były przerażone tym, co ujrzały), aby powiedziały wszystko uczniom i aby przygotowały się na spotkanie z Jezusem w Galilei. Wszystkie Ewangelie podają następnie, że kobiety odeszły od grobu, a trzy z tych czterech opisów dodają, iż powiedziały o wszystkim uczniom Jezusa. (W Mk 16,8 informacja ta jest ucięta – być może dlatego, że dłuższego zakończenia nie było tak naprawdę w tekście oryginalnym. Nie ma pewności, czy było jakieś inne zakończenie tego zdania, które zaginęło, czy też Marek rzeczywiście chciał zakończyć ten opis obrazem przerażonych kobiet, pozostawiając bez rozstrzygnięcia kwestię czy uczniowie pójdą za Jezusem do Galilei, czy też nie).

Ponadto, dwie Ewangelie podają, że kobiety spotkały Jezusa i próbowały Go zatrzymać, On zaś odesłał je, powierzając im określone zadania. Niemniej jednak, Jan opisuje spotkanie kobiety z Jezusem po tym, jak Piotr i umiłowany uczeń obejrzeli grób, podczas gdy w wersji Mateusza spotkanie to miało miejsce, zanim kobiety poinformowały o wszystkim uczniów.

Jakie wnioski formują się na podstawie tych wszystkich danych? Przede wszystkim – choć wydaje się to skomplikowane, możliwe jest złożenie tych opisów w jedną, spójną historię. W tym celu należałoby przyjąć, że umiejscowienie zdarzeń przed wschodem słońca lub po nim zależało od tego, czy autor podał czas wyjścia kobiet z domu czy też ich przybycia do grobu. Trzeba by było założyć również to, że trzęsienie ziemi i pojawienie się aniołów miało miejsce, zanim kobiety przybyły do grobu. Należałoby następnie połączyć wszystkie wypowiedzi aniołów w jedną całość. Trzeba by było także przyjąć, że aniołowie przemieszczali się, a Maria Magdalena pozostała przy grobie, podczas gdy pozostali świadkowie odeszli, by opowiedzieć o wszystkim reszcie (dzięki czemu spotkali się z Jezusem osobno). Przy tych założeniach możliwe jest stworzenie na podstawie wszystkich czterech wersji jednej, logicznej historii. Należy przy tym pamiętać, że każdy z Ewangelistów mógł przytoczyć w swojej wersji szczegóły, które zostały pominięte przez innego. Dlatego, nawet jeśli w rzeczywistości u grobu pojawili się dwaj aniołowie, to nie ma nic dziwnego w tym, że któryś z Ewangelistów wspomina tylko o jednym. Innymi słowy, historie opisane w poszczególnych Ewangeliach różnią się, ale nie są ze sobą sprzeczne – wszystkie pozostają więc prawdziwe.

Po drugie, podczas gdy możliwe jest połączenie tych danych w jedną, spójną historię, to nie możemy mieć pewności, czy ta właśnie historia jest słuszna. Mamy bowiem tylko kawałki pewnej układanki, ale nie wiemy, czy są to wszystkie elementy. Dlatego, jeśli Pismo Święte nie daje nam jednej, zgodnej co do wszystkich szczegółów opowieści, to musimy uważać, aby nie popaść w przekonanie, że nasza rekonstrukcja zdarzeń jest na pewno właściwa. Rekonstrukcja może bowiem odzwierciedlać prawdę, ale może też ją zniekształcać. Być może, gdybyśmy mieli dostęp do jeszcze innych fragmentów tej historii, nasza rekonstrukcja zdarzeń byłaby zupełnie inna.

Po trzecie, każda wersja Ewangelii odzwierciedla indywidualny odbiór tak ważnego wydarzenia, jakim było zmartwychwstanie. Rektor mojej uczelni zmarł podczas przemówienia skierowanego do studentów. W ciągu godziny od tego zdarzenia, profesor socjologii poprosił trzydziestu studentów, aby napisali sprawozdania z tego, co się stało. W czasie przeznaczonym na

godzinę zajęć każdy młody człowiek miał napisać jak najwierniejszy i jak najbardziej szczegółowy opis tego zdarzenia. Kiedy profesor porównał później te prace okazało się, że choć bardzo różniły się one w szczegółach, to wszystkie zgadzały się co do śmierci rektora, która miała miejsce w trakcie wygłaszanego przemówienia. Każdy autor Ewangelii miał prawdopodobnie dostęp do wielu różnych historii krążących wokół zmartwychwstania. Wiemy na przykład, że Mateusz znał i cenił tekst Marka, jednak w przypadku zmartwychwstania miał najwyraźniej jeszcze inne informacje z niezależnego źródła. Tworząc swoje teksty, Ewangeliści wybierali zatem dane z różnych źródeł i łączyli je ze sobą. Skoro jednak nawet ukochany uczeń Jezusa, o którym pisze Jan, nie jest naocznym świadkiem większości z tych wydarzeń, to nie ma się co dziwić, że wszystkie Ewangelie tak bardzo różnią się szczegółami dotyczącymi tego, co działo się podczas zmartwychwstania.

I wreszcie - zwróćmy uwagę na to, że próbując złożyć poszczególne wersje wydarzeń w jedną, zatracamy tak naprawdę sedno przesłania, jakie Ewangeliści próbują nam przekazać. Kanon Kościoła nie obejmuje jednej skomasowanej Ewangelii (choć takie wersje także się pojawiały), lecz cztery odrębne, z których każda uznana została za natchnioną przez Boga. Faktem jest, że każdy Ewangelista próbuje wydobyć w swej wersji własny, unikalny punkt widzenia i wgląd teologiczny, opisując lub pomijając określone szczegóły (choć - o ile wersja Mateusza i Łukasza nie różni się od Marka, którą jak wiadomo znali - często nie mamy pewności, czy autor rzeczywiście znał dany szczegół, a pominął go celowo). I tak - Mateusz pragnie podkreślić cudowność zdarzenia, wspomina też o pogłoskach dotyczących wykradnięcia ciała Jezusa. Łukasz kładzie nacisk na wypełnienie się słów Jezusa i pojawiające się mimo to wątpliwości apostołów. Jan, skupiając się na jednej kobiecie i jej osobistej rozmowie z Jezusem, podkreśla fakt, że w zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa wypełniły się obietnice zapisane w J 13 - 16, a Jezusa nie można zatrzymywać, bo lepiej, aby poszedł do tego, który jest nie tylko Jego Ojcem, ale teraz także już naszym Ojcem. Kiedy patrzymy na zmartwychwstanie pod tym kątem - wiedząc, że każdy Ewangelista opisał je z innej perspektywy - widzimy nie tylko sam cud zmartwychwstania, ale też ogólne przesłanie, jakie - według nauki Kościoła - Bóg chciał nam przekazać poprzez fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

20,22 Weźmijcie Ducha Świętego!

Czy uczniowie otrzymali Ducha Świętego jeszcze przed Jego zesłaniem w dniu Pięćdziesiątnicy? W J 20,22 czytamy o tym, jak Jezus tchnął na swoich uczniów i powiedział, że daje im Ducha Świętego, wypełniając tym samym obietnicę powtarzającą się w J 14 - 16. Niemniej jednak, z Dz 2,4 wynika, że dopiero później, po wniebowstąpieniu Jezusa, 120 Jego uczniów zebrało się w jednym domu „i wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić". Kiedy w takim razie uczniowie rzeczywiście otrzymali Ducha Świętego?

W J 20,21 Jezus powołuje uczniów słowami: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam". U Jana posłanie Syna oznacza posłanie Jezusa na świat po to, aby ten świat zbawił. Posłanie uczniów stanowi zatem kontynuację posłania Jezusa - od teraz mają oni głosić na świecie Jego Ewangelię. Jezus daje im moc do pełnienia tej misji, mówiąc: „Weźmijcie Ducha Świętego". Wraz z Duchem dostają oni władzę odpuszczania grzechów (co stanowi oczywiście element ewangelizacji, gdyż to właśnie w oparciu o Ewangelię będą oni decydować, komu odpuścić grzechy, a komu nie). Innymi słowy - wszystkie trzy wersety: J 20,21-23, doskonale ze sobą współgrają.

Uczeni próbowali interpretować te wersety na trzy różne sposoby. Pierwszy sposób sugeru-

je, że moc otrzymana wraz z Duchem łączy się z głoszeniem Ewangelii także w Dziejach Apostolskich, gdzie Duch Święty zstępuje na uczniów podczas Pięćdziesiątnicy i dopiero wtedy zaczynają oni odważnie głosić Ewangelię. Dlatego też, J 20,21-22 stanowi po prostu Janową wersję wydarzeń opisanych w Dziejach. Jan oczywiście nie wspomina ani raz o wniebowstąpieniu. W Jego Ewangelii Jezus to pojawia się, to znika, aż do końca księgi. Jest to logiczne, gdyż u Jana Jezus przychodzi do uczniów w Duchu Świętym (J 14,18). A zatem, zgodnie z tym sposobem interpretacji, Jan w symboliczny sposób prezentuje to, o czym czytamy później w Dziejach Apostolskich. Posługiwanie się symbolami jest wszak charakterystyczne dla tego Ewangelisty.

Taka interpretacja jest oczywiście możliwa. Jej atutem jest to, że traktuje Jana i jego styl tak samo poważnie, jak styl i teksty Łukasza, uwzględniając wszelkie analogie istniejące pomiędzy tymi dwiema wersjami. Niemniej jednak, takie podejście ma też słabe strony. Po pierwsze – u Jana uczniowie Jezusa nie rozchodzą się od razu po otrzymaniu Ducha, aby głosić Ewangelię. Prawdę mówiąc, trudno im nawet przekonać Tomasza (J 20,24-25). Co więcej – Tomasz najwyraźniej Ducha nie otrzymał. Po drugie – przy takiej interpretacji nie da się tak naprawdę pogodzić ze sobą wersji Jana i Łukasza. Jedna z nich jest historyczna, podczas gdy druga jest symboliczna. Nie ulega wątpliwości, że nie zawsze wiemy, w jaki sposób one do siebie pasują, dlatego jest w tej interpretacji ziarno prawdy, jednak wiadomo też, że kiedy Jan opisuje jakieś zdarzenia, to myśli o nich jak o zdarzeniach, a nie symbolach zdarzeń. Wydarzenia mogą coś symbolizować (np. wskrzeszenie Łazarza symbolizuje ostateczne zmartwychwstanie), ale ogólnie postrzega się je jako historyczne. Dlatego też ten sposób interpretacji nie zgadza się z metodami stosowanymi na ogół przez Jana.

Druga możliwość jest taka, że Jan opisuje jeden rodzaj udzielenia Ducha, podczas gdy Dzieje mówią o innym rodzaju. I tak – u Jana mamy bezosobowe tchnienie Boga, podczas gdy w Dziejach chodzi o osobowego Ducha Świętego. Jan pisze o pokropieniu łaską Ducha, podczas gdy Dzieje mówią o pełnym wylaniu Ducha – umocnieniu i nasyceniu uczniów Duchem Świętym. Jan ukazuje Ducha jako nowe życie, a Dzieje – jako moc niezbędną do pełnienia posługi ewangelizacyjnej. Lista cech, jakimi różnią się te dwa przypadki udzielenia Ducha, mogłaby być jeszcze dłuższa. Zwróćmy jednak uwagę na to, że – zgodnie z tą interpretacją – obydwa przypadki udzielenia Ducha traktowane są jako historyczne. Należy zatem wyjaśnić, dlaczego to samo zdarzenie opisane jest w taki sposób, że wygląda tak naprawdę na dwa odrębne zdarzenia. Problem w tym, że ani u Jana, ani w Dziejach, w żaden sposób nie wspomina się o dwóch rodzajach udzielenia Ducha Świętego. Czytając J 13 – 16 nie odnosimy wrażenia, że mamy do czynienia z dwoma udzieleniami, ale raczej z jednym Duchem Świętym czy też „parakletem" (transliteracja słowa tłumaczonego czasem jako „pocieszyciel" lub „obrońca"). W Dziejach Apostolskich zesłanie Ducha, na którego czekają uczniowie, nie jest poprzedzone żadnym innym przypadkiem otrzymania Ducha, choć Łukasz niejednokrotnie porusza w swoim tekście temat Ducha Świętego. Dlatego też, taki sposób interpretacji wydaje się forsować pewien punkt widzenia narzucony przez znawców Dziejów i Ewangelii Jana, nie zaś przesłanie, które rzeczywiście chciał nam przekazać jeden czy drugi Ewangelista.

Zgodnie z trzecią możliwością interpretacji, werset J 20,22 opisuje symboliczne przekazanie uczniom Ducha, którego w pełni doświadczyli dopiero w dniu Pięćdziesiątnicy. Tchnienie Jezusa (niekoniecznie na uczniów, gdyż w tekście oryginalnym nie ma przyimka „na") symbolizuje w tym przypadku to, co oznaczają Jego słowa, czyli Ducha Świętego. Poza owym tchnieniem nic się jednak nie dzieje – jest to zaledwie obietnica. Janowi to wystarczy, bo ci, którzy doświadczyli mocy Ducha w Kościele wiedzieli przecież, że uczniowie rzeczywiście tego Ducha otrzymali.

Nie ma potrzeby pisać, że miało to miejsce później – Jan nie zamierza bowiem kontynuować swojej opowieści aż do tego momentu. Łukasz także nie musi rozpisywać się o wcześniejszych przypadkach udzielenia Ducha, gdyż Jezus nawiązuje do obietnicy zesłania Ducha jeszcze przed wniebowstąpieniem (Dz 1,4-5). Łukasz podkreśla w tym fragmencie moc, którą otrzymali uczniowie przez Ducha Świętego i to, w jaki sposób kierowała ona misją Kościoła. Żaden z Ewangelistów nie ma więc powodu, aby wyjaśniać, na czym dokładnie polegało udzielenie Ducha opisywane przez drugiego (zakładając, że znali oni obydwie te historie). Nie ma więc nic dziwnego w tym, że Jezus udzielił uczniom Ducha osobiście, tym bardziej, że wiedział, iż wkrótce opuści ich fizycznie i nie będzie mógł być z nimi w ciele podczas Pięćdziesiątnicy. Innymi słowy – J 20,22 może być Janową wersją Dz 1,4-5, nie zaś Janową wersją wydarzeń, jakie rozegrały się w dniu Pięćdziesiątnicy.

Czytelnik sam musi zdecydować o tym, która z tych interpretacji jest najlepsza, czyli najbardziej zgodna z danymi, jakie mamy w obydwu tekstach. Jeszcze ważniejsze niż zgodność tekstów jest jednak zauważenie, że zarówno z Ewangelii Jana, jak i z Dziejów Apostolskich wyraźnie wynika, iż Duch Święty jest niezbędny dla misji Kościoła. Ludzka moc i władza nie jest bowiem w stanie udźwignąć misji, jaką Jezus otrzymał od swojego Ojca. W człowieku wierzącym jest konieczna obecność Ducha Świętego, aby uzyskać rezultaty zamierzone przez Boga Ojca – doświadczenie przebaczenia grzechów.

Dzieje Apostolskie

1,18 Jak umarł Judasz?

Choć opisana przez Łukasza w Dz 1,18 śmierć Judasza jest dość makabryczna, nie byłoby z nią żadnego problemu, gdyby nie to, że Mateusz przedstawił ją zupełnie inaczej. Według Mateusza, Judasz „rzuciwszy srebrniki ku przybytkowi, oddalił się, potem poszedł i powiesił się" (Mt 27,5). Mateusz pisze również, że arcykapłani kupili za te pieniądze „Pole Garncarza, na grzebanie cudzoziemców". Czyż nie widać wyraźnie, że opisy tych dwóch Ewangelistów znacząco się od siebie różnią?

Oczywiste jest to, że opisując ten incydent, Mateusz i Łukasz kładą nacisk na różne jego aspekty. Mateusz podkreśla fakt zakupu pola, w którym widzi wypełniające się proroctwa Starego Testamentu. Łączy przy tym obrazy ukazane w Za 11,12-13 (trzydzieści srebrników, garncarz) i Jr 32,6-12 (zakup pola), a być może także w Jr 18,1-4 (pójście do domu garncarza) i spina je w jedno, opatrując imieniem Jeremiasza (zobacz komentarz do Mt 27,9-10).

Łukasz kładzie nacisk na inny aspekt tej sytuacji – na to, że Judasz dostał to, na co zasłużył: okrutną śmierć. (Podobnie wygląda sytuacja opisana w Dz 12,21-24, gdzie przedstawiona jest historia śmierci Heroda Agryppy I). Autor Dziejów nie skupia się więc na zakupie pola (co wyglądałoby jak nagroda, zwłaszcza w oczach Żydów, dla których bardzo ważne było posiadanie ziemi w Palestynie), lecz na strasznej śmierci Judasza, która na polu nastąpiła.

Obydwaj autorzy podkreślają, że pole to nazwane zostało „Polem Krwi" na pamiątkę tego, co się na nim wydarzyło. W Dziejach nazwa ta kojarzy się z krwią Judasza, która rozlała się w momencie jego śmierci, u Mateusza natomiast przywodzi ona na myśl zakup pola za srebrniki, stanowiące zapłatę za krew. Zadziwiające, w jaki sposób ta sama nazwa może mieć różne znaczenia dla różnych osób.

Jeśli przyjrzymy się dokładniej tym dwóm opisom, zauważymy w nich luki, które mogą wzbudzać pewne wątpliwości. Niemniej jednak, opisy te niekoniecznie są ze sobą sprzeczne. Dzieje skupiają się na tym, że z polem wiążą się pieniądze i imię Judasza. To, czy arcykapłani rzeczywiście kupili pole – co mogło mieć miejsce

także po śmierci Judasza – najwyraźniej nie miało dla Łukasza większego znaczenia. Interesowało go natomiast, że krwawe pieniądze Judasza wykorzystane zostały na pewien zakup, wskutek czego pole zostało nazwane „Polem Krwi". Innym możliwym wyjaśnieniem tej nazwy – również w świetle tekstu z Dziejów – jest to, że ciało Judasza rozerwało się, wskutek czego wypłynęły jego wnętrzności. Obraz tak zmasakrowanego ciała, które prawdopodobnie zostało później – przynajmniej częściowo – zjedzone przez sępy i bezpańskie psy, musiał być wyjątkowo odrażający dla Żydów, dla których tak ważny był odpowiedni pochówek. Z tego powodu zachowywali oni nawet pewną hierarchię form egzekucji, wyżej ceniąc te, które nie niszczyły ciała (na przykład uduszenie) niż te, które je masakrowały (na przykład ukamienowanie – najgorsza według nich forma kary).

Zgodnie z Ewangelią Mateusza, Judasz powiesił się pod wpływem ogromnego poczucia winy. W literaturze żydowskiej samobójstwo często wiąże się z poczuciem wstydu lub porażki. (Jest tak np. w 2 Sm 17,23; porównaj inne samobójstwa w Starym Testamencie popełniane zwykle po to, aby uniknąć jeszcze bardziej haniebnej śmierci). Aby samobójstwo poprzez powieszenie było skuteczne, osoba zeskakiwała z drzewa z liną zawiązaną wokół szyi (taką technikę wybierali zwykle biedniejsi ludzie). Często zdarzało się przy tym, że wskutek nagłego szarpnięcia ciało samobójcy rozrywało się (przypadki takich samobójstw zdarzają się w Indiach do dziś)[1]. Nie jestem pewien, czy tak właśnie stało się w przypadku Judasza, jednak wyjaśnienie to jest całkiem prawdopodobne.

Wniosek jest taki, że nigdy nie będziemy mieć absolutnej pewności co do tego, jak zmarł Judasz. Podaliśmy jedynie pewne możliwości interpretacji, dzięki którym można doszukać się pewnej zgodności pomiędzy opisem zawartym w Ewangelii Mateusza a tym, o czym czytamy w Dziejach Apostolskich. Wykazując, że opisy te niekoniecznie muszą być ze sobą sprzeczne, przedstawiliśmy prawdopodobną, choć nie do końca pewną wersję wydarzeń. Niemniej jednak, najważniejsze w tych dwóch opisach jest to, aby skupić się na ich przesłaniu, nie na szczegółach makabrycznej śmierci Judasza. I tak, u Mateusza widzimy, w jaki sposób wypełnia się starotestamentowe proroctwo, nawet jeśli mają w tym udział osoby powodowane poczuciem winy i wstydu, dokonujące aktów autodestrukcji. W Dziejach natomiast ukazane są konsekwencje grzechu: poprzez swoją zdradę Judasz nie tylko stracił służbę apostolstwa, ale też w haniebny sposób odebrał sobie życie, który to fakt upamiętniony został w nazwie położonego w pobliżu Jerozolimy „Pola Krwi".

1,26 Rzucanie losów?

Jedenastu apostołów wraz z wieloma innymi uczniami, zgromadziło się po wniebowstąpieniu Jezusa w sali na górze. Szymon Piotr zaproponował, aby wybrać kogoś, kto będzie mógł zastąpić Judasza, który stracił służbę apostolstwa po tym, jak zdradził Jezusa. Wśród zgromadzonych uczniów było dwóch odpowiednich kandydatów na to miejsce: Maciej i Józef zwany Barsabą. Trzeba było wybrać jednego z nich. Apostołowie modlą się. Ktoś przynosi losy. Los pada na Macieja. Od tej pory zalicza się on do grona apostołów – wybranych i powołanych przez Pana. Historia ta jest trudna w odbiorze z dwóch powodów. Po pierwsze, skoro uznano, że w wyniku losowania

[1] Zawdzięczam tę informację pewnemu indyjskiemu pastorowi obeznanemu z tą makabryczną praktyką. W jednym z przekładów opisu śmierci Judasza czytamy: „Spuchł, po czym pękł na pół i wypłynęły wszystkie jego wnętrzności". Choć bardziej prawidłowym przekładem wydaje się: „spadł głową na dół" niż: „spuchł", które to określenie pojawia się po raz pierwszy w komentarzu Papiasza, to wciąż nie ma tu żadnej sprzeczności – ciało wisielca mogło przecież spuchnąć, a potem dopiero rozerwać się, wskutek czego otrzymujemy w końcu to samo, o czym mówią Dzieje.

wyraża się wola Boża, to dlaczego Kościół nie praktykuje tego także współcześnie? Po drugie – jeśli nie korzysta się z tego sposobu dziś, to z jakiej racji uznano go za słuszny wtedy? Czy Maciej rzeczywiście został dwunastym apostołem, czy też była to pierwsza wielka porażka Kościoła, spowodowana odwołaniem się do ziemskich metod podejmowania decyzji?

Po zdradzie Judasza apostołowie rzeczywiście mieli pewien problem. Jezus obiecał wcześniej Dwunastu, że w Jego królestwie będą „zasiadali na tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela" (Łk 22,30). Tymczasem, czekając na dzień, w którym rozpoczną swoją misję (Łukasz przedstawia zesłanie Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy bardziej jako udzielenie mocy do pełnienia misji niż ustanowienie Kościoła), mają świadomość, że brakuje wśród nich jednej osoby. Jedno miejsce pozostaje więc wolne. Nie chodziło tylko o to, że Judasz nie żyje. Jakub – syn Zebedeusza także umarł, ale nie było potrzeby go zastępować (Dz 12,2). Apostołowie wierzyli przecież w zmartwychwstanie umarłych, byli więc pewni, że gdy nadejdzie czas – Jakub zajmie swoje miejsce na tronie. Z Judaszem było inaczej – tracąc służbę apostolstwa, stracił również swój tron.

Niektórzy sugerują, że na zastępcę Judasza Bóg wybrał sobie Pawła, w związku z czym decyzja apostołów była zbyt pochopna. Ta interpretacja jest jednak mało prawdopodobna. Po pierwsze – potrzebny był ktoś, kto towarzyszył Jezusowi w czasie całej Jego ziemskiej posługi (Dz 1,21-22). Choć oprócz Dwunastu za Jezusem chodziło często wielu innych mężczyzn, Paweł z pewnością do nich nie należał. Po drugie, Dwunastu miało sądzić „dwanaście pokoleń Izraela" – ich zadaniem było więc nawracanie Żydów, a – jak wiemy – Paweł był głównie apostołem skierowanym do pogan. Po trzecie, w swoich listach Paweł nigdy nie pisze o sobie jako o jednym z Dwunastu, podkreślając raczej wyjątkowość swojego odrębnego apostolstwa (np. 1 Kor 15,8-9; Ga 1,12.15). I wreszcie, Paweł wymienia także kilku innych apostołów, takich jak Jakub (Ga 1,19) oraz Andronik i Junias (Rz 16,7). Oznacza to, że podczas gdy wszyscy z Dwunastu byli apostołami, to nie wszyscy apostołowie należeli do owej Dwunastki. Po zdradzie Judasza apostołowie słusznie więc uznali, że potrzeba jednego, który zapełniłby puste miejsce.

W Starym Testamencie często odwoływano się do losowania, aby rozpoznać wolę Bożą w sytuacji, w której nie można było skonsultować się z prorokiem. W taki sposób podejmowano decyzje podczas obrzędu przebłagania (Kpł 16,8) i dzielono ziemię (Joz 18,10). Kilkaset lat później, kiedy powracający wygnańcy chcieli poznać wolę Boga, także odwoływali się do losowania (Ne 10,35; 11,1). Jeszcze ważniejsze niż przykłady historyczne są wytyczne podane w Księdze Przysłów, które odbierane były jako nauki natchnione przez Boga. Co mówią te wytyczne na temat rozwiązywania konfliktów? „Losem łagodzi się spory i rozstrzyga pomiędzy możnymi" (Prz 18,18). Czy losowanie naprawdę mogło odzwierciedlać wolę Boga? „We fałdy sukni wrzuca się losy, ale Pan sam rozstrzyga" (Prz 16,33). Innymi słowy, skoro decyzja, o jakiej czytamy w Dziejach, nie była oczywista (było dwóch równie dobrych kandydatów), to – zgodnie z biblijną praktyką i nauką – nie było przeciwwskazań, aby wierzyć, że w drodze losowania objawi się wola samego Boga. W tym, co zrobili uczniowie Jezusa nie było zatem nic niestosownego.

Dlaczego w takim razie jest to ostatni przypadek, w którym chrześcijanie uciekają się do losowania? W następnym rozdziale, kiedy apostołowie są już w komplecie, zostaje na nich zesłany Duch Święty. Duch ten jest także Duchem proroczym, który – po odejściu od Izraelitów – pozostawił im jedynie losowanie jako sposób poznawania woli Bożej. Teraz jednak, wraz z przyjściem Jezusa, Duch powraca – i to nie tylko do kilku wybranych proroków, ale do wszystkich członków Bożego ludu. Wielu z nich otrzymuje wówczas dar prorokowania. Od tej pory natchnione wypowiedzi Ducha Świętego pomagają podejmować decyzje (np. „Duch powiedział

mi" Dz 11,12), wybierać ludzi do sprawowania określonych funkcji (Dz 13,2) i rozwiązywać spory (Dz 15,28). W Kościele obdarzonym mocą Ducha Bóg przemawia właśnie poprzez Ducha Świętego. Nic więc dziwnego, że losowanie i inne pośrednie sposoby rozpoznawania woli Bożej (np. proszenie Boga o znaki, tak jak w przypadku runa Gedeona) przeszły do historii. My, którzy żyjemy w Kościele napełnianym nieustannie Duchem Świętym, możemy się tylko cieszyć, że dzięki bezpośredniej łączności z Bogiem nie musimy uciekać się do środków, które były apostołom niezbędne w ciągu pierwszych dziesięciu dni istnienia Kościoła po odejściu Jezusa.

Zobacz również komentarz do Jon 1,4-5.7.

2,38 Chrzest na odpuszczenie grzechów?

W kazaniu wygłoszonym w dniu Pięćdziesiątnicy Piotr łączy chrzest z odpuszczeniem grzechów. Czy przez chrzest rzeczywiście zyskujemy odpuszczenie grzechów? Jeśli tak, co z ludźmi, którzy nie zostali ochrzczeni?

O związku chrztu z odpuszczeniem grzechów autor Dziejów pisał już w Łk 3,3, gdzie pada określenie „chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów" (mowa o tym również w Mt 3,6.11; Mk 1,4). Ponadto, w 1 P 3,21 chrzest wiąże się ze zbawieniem. Nie jest to zatem określenie wyrwane z kontekstu, ale sformułowanie ukazujące funkcję chrztu - nie tylko w Dziejach, ale też w innych tekstach Nowego Testamentu. Wszelkie pytania sprowadzają się więc do natury inicjacji chrześcijańskiej przedstawionej w Nowym Testamencie - w jaki sposób osoba staje się chrześcijaninem?

W Dziejach Apostolskich Piotr wymienia wszystkie etapy tego procesu. Pierwszym z nich jest nawrócenie. To znaczy (zachowując logiczny porządek) - najpierw osoba uświadamia sobie, że idzie złą drogą. Według Dziejów, nawrócenie Żydów polega na tym, że przestają się oni identyfikować z tymi, którzy ukrzyżowali Chrystusa (żydowscy przywódcy religijni) i z przekonaniem o słuszności tego czynu. U Łukasza i w innych Ewangeliach nawrócenie ukazane jest natomiast jako wyparcie się grzechu i porzucenie stylu życia prowadzonego w czasie, gdy osoba pozostawała z dala od Boga. Mówiąc ogólnie, nawrócenie jest porzuceniem własnej drogi życia - tej, która nie prowadzi do Boga.

Drugi etap na drodze do stania się chrześcijaninem można podzielić na dwie części. Zgodnie ze słowami Piotra, należy przyjąć chrzest „w imię Jezusa Chrystusa". Jeśli nawrócenie jest porzuceniem czegoś, „odejściem od" - to przyjęcie chrztu jest jak gdyby „przyjściem do". Nie wystarczy tylko odrzucenie starej drogi życia jako tej, która nie jest drogą Bożą. Trzeba także wejść na drogę Boga. Drogą Boga jest natomiast Jezus Chrystus. Pierwsze chrześcijańskie wyznanie wiary brzmiało: „Jezus jest Panem" (Rz 10,9-10). Określenie „wiara w Jezusa" równie dobrze mogłoby być przetłumaczone jako „oddanie się Jezusowi" lub „zaufanie Jezusowi". Innymi słowy, osoba uznaje, że Jezus jest Bożym Pomazańcem (lub Mesjaszem czy Chrystusem), wybranym przez Boga władcą wszechświata (nie zaś słusznie potępionym złoczyńcą) oraz że Jezus żyje (nie można bowiem iść za kimś, kto nie żyje) i to Jego należy czcić w pokorze i posłuszeństwie.

W jaki sposób wyrazić można przyjęcie takiej wiary? Piotr mówi, że można tego dokonać poprzez przyjęcie chrztu. To właśnie podczas chrztu pierwsi chrześcijanie (a w wielu miejscach - także współcześni) składali oficjalną deklarację swojej przynależności do Jezusa. To dlatego Piotr opisuje chrzest w 1 P 3,21 jako „prośbę o dobre sumienie", czyli prośbę skierowaną do Boga o pomoc w naśladowaniu Jezusa - nie w sposób fałszywy, ale z czystym, szczerym sumieniem. Nic więc dziwnego, że chrzest łączy się z odpuszczeniem grzechów - nie da się uzyskać przebaczenia bez oddania się Jezusowi, a takie

zaufanie Mu wyraża się właśnie poprzez przyjęcie chrztu. Innymi słowy – chrzest ukazany jest w Dziejach podobnie jak ceremonia zaślubin: jest to czas, w którym deklarujemy swoją przynależność do Jezusa. W taki właśnie sposób wyrażamy swoją wiarę.

Trzeci etap w procesie stawania się chrześcijaninem nie należy już do człowieka, choć w niektórych miejscach Dziejów Apostolskich czytamy o przywódcach Kościoła, przez których się on dokonuje (Dz 8,17; 9,17; 19,6). Etap ten polega na uzyskaniu od Boga Ducha Świętego. Paweł twierdzi, że to, czy jest się prawdziwym chrześcijaninem, można rozpoznać po fakcie otrzymania Ducha (Rz 8,9), przy czym Dzieje Apostolskie całkowicie się z tym zgadzają. Tą Bożą ingerencją kończy się proces inicjacji chrześcijańskiej. Teraz osoba jest już pełnoprawnym członkiem Kościoła, wyposażonym przez Boga we wszystko, co potrzebne do pełnienia Jego woli, choć oczywiście jest to dopiero początek procesu uczenia się i duchowego dojrzewania w życiu chrześcijańskim.

Przytoczona w Dziejach wypowiedź Piotra wydaje się nam tak dziwna dlatego, że we współczesnym Kościele czasem robimy coś zupełnie inaczej niż wtedy. Istnieje tak wiele różnych interpretacji chrztu, że ewangelizatorzy zaangażowani na polu międzywyznaniowym często unikają rozmów na ten temat. Nawet ci, którzy pracują z przedstawicielami tylko jednego wyznania oddzielają często chrzest od procesu nawrócenia. W niektórych grupach baptystycznych na przykład, nawróceniu towarzyszy specjalna „modlitwa grzesznika" i/lub podpisanie stosownej deklaracji, później natomiast można przyjąć chrzest, przez który osoba staje się „członkiem Kościoła" lub „świadkiem wiary". Niemniej jednak, nawet jeśli osoba nie przyjęła chrztu po swoim nawróceniu i tak uważa się ją za pełnoprawnego chrześcijanina. Z drugiej strony, w głównych odłamach chrześcijaństwa często (co nie znaczy, że zawsze) zdarza się, że ludzie ochrzczeni dorastają w rodzinach, które rzadko chodzą do kościoła. Wchodzą oni w dorosłość z zaświadczeniem o przyjęciu chrztu, ale bez świadomej wiary. Taka osoba spotyka później ewangelizatora, pod wpływem którego w sposób świadomy powierza swoje życie Chrystusowi. Osoba taka zazwyczaj wypowiada odpowiednią modlitwę i/lub podpisuje deklarację. Nie musi jednak przyjmować chrztu – o ile nie odstępuje od swego pierwotnego wyznania. Dlatego człowiek taki może po prostu nawrócić się i stwierdzić: „Teraz ostatecznie wypełniłem przyrzeczenia, które wypowiedzieli nade mną moi rodzice, gdy byłem ochrzczony jako dziecko". Tak czy inaczej, w każdym z opisanych wyżej przykładów, modlitwa czy deklaracja wyraża dokładnie tę samą funkcję chrztu, o jakiej mówi Piotr.

Co zatem dzieje się z nieochrzczonym wyznawcą Chrystusa? Najważniejsze, że złożył on Bogu „prośbę o dobre sumienie". Dla Boga bowiem najważniejsze jest to, co dzieje się w sercu człowieka.

Zobacz również komentarz do 1 P 3,21.

4,12 Nie ma w nikim innym zbawienia?

Werset ten stanowi punkt kulminacyjny mowy obronnej Piotra wygłoszonej w Jerozolimie przed Sanhedrynem. Autor Dziejów stwierdza wyraźnie, że Piotr był wtedy „napełniony Duchem Świętym" (Dz 4,8, w którym spełnia się obietnica z Łk 12,11-12). Piotr stwierdza wówczas, że „Jezus Chrystus Nazarejczyk", który powstał z martwych i dzięki któremu chory człowiek odzyskał zdrowie, jest jedynym źródłem zbawienia ludu Izraela.

Przede wszystkim zajmijmy się znaczeniem słowa „zbawienie". Autor Dziejów Apostolskich bardzo często odwołuje się do tej koncepcji. Zbawienie może oznaczać wyratowanie człowieka ze wszystkiego – od choroby po grzech, od ucisku politycznego po sąd Boży. Kulawy żebrak, o którym jest mowa w Dz 3 – 4, został zbawiony

w sensie uzdrowienia, podczas gdy u Zachariasza zbawienie wiąże się z obroną przed politycznymi wrogami Izraela (Łk 1,71). Dz 27,31 ukazuje z kolei zbawienie jako ratunek rozbitków w czasie sztormu. Jest też koncepcja ucieczki przed sądem Bożym (Dz 2,21.40). Ucieczka ta jest nie tylko ratunkiem, ale ma też pewien cel: „aby nadeszły od Pana dni ochłody" (Dz 3,19). Właśnie do tego ostatniego znaczenia słowa „zbawienie" najczęściej odwołują się mowy przytoczone w Dziejach Apostolskich. A zatem, choć ich autor zna niewątpliwie różne oblicza zbawienia (na przykład takie, że to przez Jezusa przychodzi fizyczne uzdrowienie), w Dz 4,12 podkreśla on to, które jest według niego najważniejsze i ukazuje zbawienie w jego najgłębszym sensie – jako ratunek przed sądem Bożym i otrzymanie Bożego błogosławieństwa. Ten rodzaj zbawienia może przyjść tylko przez Jezusa Chrystusa.

Znaczący jest fakt, że Piotr wypowiada te słowa w obecności żydowskich przywódców religijnych. Daje im do zrozumienia, że judaizm nie przyniesie im zbawienia, do tego bowiem potrzebne jest tylko jedno imię – imię Jezus. Motyw zbawienia przychodzącego wyłącznie przez Chrystusa pojawia się w Dziejach Apostolskich wielokrotnie, przy czym najbardziej dobitnie wyraża się w mowie Pawła skierowanej do pogan w Atenach: „Nie zważając na czasy nieświadomości, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia, dlatego że wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będzie sądzić świat przez Człowieka [Jezusa], którego na to przeznaczył" (Dz 17,30-31). Innymi słowy, przesłanie płynące z Dziejów Apostolskich (i innych tekstów Nowego Testamentu poruszających tę kwestię) głosi, że jest tylko jedna droga prowadząca do uniknięcia Bożego sądu i uzyskania Bożej łaskawości – Jezus. W pierwotnym Kościele przesłanie to było zakorzenione bardzo mocno.

Oczywiście, dla nas przesłanie to nie zawsze jest wygodne. Wolelibyśmy pewnie, aby zbawienie dostępne było także przez wiarę w Krisznę, Buddę, Mahometa czy po prostu Boga, bez konieczności nazywania Go Bogiem chrześcijańskim[2]. Niemniej jednak, taka postawa – choć jest bardzo popularna i wydaje się niezwykle tolerancyjna – nie tylko zaprzecza nauce płynącej z tego fragmentu Dziejów (i wielu innych tekstów Nowego Testamentu, np. J 14,6), ale jest także nielogiczna. Jeśli bowiem wierzymy, że Bóg, który nie może się mylić, rzeczywiście posłał Chrystusa po to, aby za nas umarł, to żadna z innych istniejących dróg zbawienia po prostu nie jest możliwa. Co więcej – gdyby Bóg posłał swojego Syna na śmierć, wiedząc, że istnieją (np. buddyzm lub judaizm) lub mają powstać w przyszłości inne drogi zbawienia (np. Islam), które nie wymagają Jego śmierci, to Bóg byłby albo masochistą (ze względu na ból, jaki musiał wycierpieć Jezus), albo sadystą. Innymi słowy – chrześcijańskie przekonanie o wyłączności zbawienia przez Jezusa głęboko zakorzenione jest zarówno w logice wiary, jak i w przesłaniu płynącym z Pisma Świętego. Dla współczesnego odbiorcy jest ono może nieco niewygodne, podobnie jak niewygodna może być pozycja osoby ratowanej z płonącego budynku, która spoczywa w brudnych, przesiąkniętych dymem ramionach strażaka – nie jest to może przyjemne, ale jest konieczne. Krzyż zawsze był przecież przedmiotem zgorszenia.

Biorąc pod uwagę fakt, że zbawienie przychodzi tylko w osobie Jezusa, zastanówmy się teraz nad tym, co miał na myśli Piotr, mówiąc o „imieniu", w którym to zbawienie jest możliwe. Wróćmy ponownie do pierwszej mowy Piotra, zgodnie z którą „każdy, kto wzywać będzie imienia Pańskiego, będzie zbawiony" (Dz 2,21). Piotr

[2] Jestem Kanadyjczykiem i zaobserwowałem, że w kontekście mojego kraju, gdzie w wielokulturowym społeczeństwie kładzie się nacisk na zachowanie odmienności różnych tradycji (w przeciwieństwie do Stanów Zjednoczonych, gdzie kultury raczej mieszają się ze sobą), werset ten może brzmieć wręcz rasistowsko. Indianie, Żydzi, Sikhowie czy przedstawiciele jeszcze innej religii mogą mieć przecież zupełnie inne poglądy na temat zbawienia. Czyż nie jest rasizmem sugerowanie, że nie znajdą oni zbawienia w obrębie własnej kultury?

cytuje tutaj Jl 3,5, gdzie starotestamentowy prorok nie prosi o ratunek Baala czy innych bożków, ale woła o zbawienie do Jahwe („Pan" to grecki wyraz, którym zastąpiono święte imię „Jahwe"). Słowo „imię" oznacza zatem samą osobę. W Dz 2 Piotrowi nie chodzi jednak o to, aby wzywać samego Jahwe. W kolejnych kilku wersetach apostoł wyjaśnia, że Jezus z Nazaretu jest właśnie tym, którego „uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem" (Dz 2,36) i do Niego należy w związku z tym kierować wszelkie prośby o zbawienie[3]. Takie też przesłanie wypływa z Dz 4,12. Odwołując się do Jezusa, używamy Jego imienia. Mówiąc, że nie dano nam innego imienia, Piotrowi nie chodzi o to, abyśmy nie nazywali Jezusa z Nazaretu żadnym innym imieniem, ale o to, abyśmy nie szukali zbawienia w żadnej innej osobie, religii czy bóstwie, gdyż tam go nie znajdziemy. Nikt i nic poza Jezusem nie jest w stanie nas w żaden sposób zbawić.

W imieniu Jezus nie ma zatem żadnego znaczenia mistycznego. Nie chodzi także o to, żeby dla określenia Jezusa używać jakiegoś konkretnego imienia. Piotr wzywa nas za to do oddania się Jezusowi, gdyż z tym właśnie wiąże się wiara, o jakiej mówi Nowy Testament. To do Jezusa powinniśmy wołać w pokucie (czyli z odrzuceniem życia pozbawionego obecności Chrystusa) i to Jego musimy traktować jak Pana, okazując swoje absolutne posłuszeństwo. Wyznanie: „Jezus jest Panem" (czyli także Panem lub „władcą" osoby czyniącej to wyznanie), to dla pierwszych chrześcijan najważniejsze słowa, jakie mogli wypowiedzieć (zobacz np. Dz 17,7; Rz 10,9-10). Oddanie się Temu, który nosi imię Jezus Chrystus, jest bowiem tym, co przynosi zbawienie w każdym tego słowa znaczeniu. Nie ma innego imienia, bo nie ma innej osoby, do której należy się w tym celu zwracać.

Zobacz również komentarz do J 14,6.

4,19 Posłuszeństwo wobec rządu?

Zobacz komentarz do Rz 13,1-7.

4,32 Wszystkim się dzielili?

Czy werset ten ukazuje wyidealizowaną praktykę Kościoła, która została później porzucona? Czy można to określić mianem „pierwotnego komunizmu"? Czy to z powodu tej praktyki kościół w Jerozolimie tak bardzo zbiedniał? Jakie znaczenie mają te słowa dziś?

Aby zrozumieć dwa fragmenty, które opisują zwyczaje panujące w pierwotnym Kościele (Dz 2,42-47; 4,32-35), musimy najpierw zrozumieć metody stosowane przez autora Dziejów, kontekst tych fragmentów i ich znaczenie. Zajmijmy się najpierw metodami. Autor tworzył ten tekst, wiedząc, że ma ograniczoną powierzchnię, jaką może zapisać. Zarówno Ewangelia Łukasza (stanowiąca tom pierwszy, podczas gdy Dzieje są tomem drugim tej dwutomowej serii), jak i Dzieje Apostolskie spisane są na możliwie najdłuższych zwojach, jakie były wówczas dostępne. Autor musiał zatem pisać bardzo zwięźle, aby długa historia zmieściła mu się na tej ograniczonej powierzchni. Dlatego też, słowa

[3] Piotrowi łatwo jest przejść od imienia Jahwe do Jezus, gdyż podczas odczytywania ksiąg hebrajskich spółgłoski oznaczające „Jahwe" zastępowano często wyrazem *ʾădōnāy* – „Pan". Dlatego też, w greckiej wersji Starego Testamentu, spółgłoski oznaczające „Jahwe" tłumaczone były jako *kyrios*, czyli Pan. To greckie określenie pojawia się także za każdym razem, gdy Panem określa się Jezusa. Słowo pojawiające się w Starym Testamencie jest zatem takie samo jak to, które Kościół stosuje w odniesieniu do Jezusa, przez co łatwo jest utożsamiać Jahwe z Jezusem, zwłaszcza że – zgodnie z tym, o czym czytamy w Ewangeliach – to sam Bóg wyznaczył Jezusa na Pomazańca lub Chrystusa (Łk 2,11; 4,18; 9,20; Dz 4,27; 10,38). Ponadto, w Ps 110,1, który jest ulubionym tekstem nowotestamentowego Kościoła, słowo „Pan" użyte jest w tych dwóch znaczeniach w jednym wersecie, przez co Stary Testament tworzy grunt pod przyszłe zastosowanie tego określenia w Nowym Testamencie.

Jezusa, które pojawiły się w Ewangelii Łukasza nie występują już później w Dziejach. I odwrotnie – wypowiedzi Jezusa, np. ta z Dz 20,35, nie pojawiają się w Ewangelii. Inną metodą skracania opowieści jest także rozwinięcie tematu raz i nawiązywanie do niego w sposób skrótowy w dalszej części tekstu. Poruszane w Dziejach kwestie oparte na Ewangelii rozwinięte są tylko wówczas, gdy autor wspomina o nich po raz pierwszy – za każdym następnym razem traktowane są już skrótowo. Nowe treści zawsze podawane są jednak w pełnej formie. Opisując Pięćdziesiątnicę po raz pierwszy, Łukasz podaje wiele szczegółów tego wydarzenia; później wspomina o tym już tylko pobieżnie. Dz 2 i Dz 4 – 5 nakreślają ogólną wizję pierwotnego Kościoła. Później dodawane są pewne nowe szczegóły, jednak główny opis Kościoła już się nie powtarza. Zakładamy więc, że autor chciał zamieścić w tych fragmentach ogólną wizję tego, jak powinno wyglądać życie wspólnot kościelnych.

Po drugie, zarówno Dz 2, jak i Dz 4 umiejscowione są w kontekście zesłania Ducha Świętego. Dz 2 opisują dzień Pięćdziesiątnicy i pierwsze ewangelizacyjne działania Kościoła. W ogólnym opisie życia chrześcijan w Kościele napełnionym Duchem (Dz 2,42-47) wyróżniają się zwłaszcza trzy elementy: (1) znaki i cuda, (2) działania ewangelizacyjne i (3) dzielenie się (nauką, jedzeniem, majątkiem, modlitwą). W Dz 4 chrześcijanie reagują na prześladowania, modląc się o odwagę (Dz 4,29-30). Ponownie Kościół zostaje napełniony Duchem Świętym i ponownie pojawiają się te trzy elementy: (1) znaki i cuda (Dz 5,12-16), (2) działania ewangelizacyjne (Dz 4,33; 5,14) i dzielenie się (Dz 4,32 – 5,11). W tym ostatnim fragmencie, autor rozwija aspekt dzielenia się poprzez opisanie go i podanie dwóch przykładów. Dla autora Dziejów dzielenie się (tłumaczone często jako „wspólnota") było kluczowym znakiem Kościoła napełnionego Duchem Świętym. Nie jest to zatem tylko pewien przypadek w historii.

Po trzecie – jakie przesłanie Łukasz chce nam przez to przekazać? Już na wstępie możemy odrzucić ideę „pierwotnego komunizmu", zgodnie z którą każdy nawrócony chrześcijanin oddaje swoje posiadłości do zasobów całej wspólnoty. Choć w niektórych wspólnotach kościelnych było to wykonalne, nie o tym jednak pisze autor Dziejów. Wzmianka o sprzedawaniu majątków pojawiająca się w Dz 2,45 rozwinięta jest później w Dz 4,34, przy czym w obydwu przypadkach zastosowany czas wskazuje na to, że chodzi o ciągły proces[4]. A zatem – kiedy pojawiała się potrzeba, ci, którzy mieli jakieś dobra, sprzedawali je i dzielili się pieniędzmi z innym członkami wspólnoty. Na wypadek, gdyby wciąż nie było to jasne, w Dz 5,3-4 autor podkreśla, że nie był to żaden prawny wymóg – Ananiasz i Safira nie zostali potępieni za niechęć do podzielenia się, ale za kłamstwo.

Członkowie Kościoła Jerozolimskiego „wszystko mieli wspólne" (Dz 4,32). To, co dla greckich filozofów było niedoścignionym ideałem, w Kościele pełnym Ducha Świętego stało się faktem. Dzięki temu, że w Kościele zapanował „jeden Duch i jedno serce", chrześcijanie przestawali już określać cokolwiek swoją własnością. Wszystko stało się wspólne. Skutkiem tego był ogromny sukces ewangelizacyjny i potężne doświadczenie łaski, które wyrażało się między innymi w znakach i cudach (Dz 4,33). Członkowie Kościoła wypełniali tym samym cel określony w Pwt 15,4 („Ale u ciebie nie powinno być ubogiego"): „Nikt z nich nie cierpiał niedostatku" (Dz 4,34). Jak to możliwe? Otóż – słysząc, że ktoś jest w potrzebie, chrześcijanie natychmiast sprawdzali, czy mogą tej osobie pomóc. Jak tylko biedniejszy z nich oznajmił, że jest mu ciężko, bogatsi natychmiast chcieli tej osobie pomóc (Duch Święty pomagał im bowiem pozbyć się egoizmu i wzbudzał współczucie dla biedniejszych braci w wierze). Chrześcijanie dzielili się, przynosząc pie-

[4] Czasownik jest w trybie niedokonanym, przez co oznacza czynność ciągłą, powtarzającą się, nie zaś w trybie dokonanym, który sugerowałby czynność jednorazową.

niądze najpierw do apostołów. Działo się tak prawdopodobnie dlatego, że (1) apostołowie wiedzieli zapewne, czy dana potrzeba jeszcze istnieje, (2) apostołowie zachowywali anonimowość darczyńców. Zgodnie z żydowskimi zasadami udzielania jałmużny, zarówno darczyńca, jak i odbiorca, powinni pozostać anonimowi. Dobrym przykładem darczyńcy jest Józef Barnaba, Ananiasz i Safira są natomiast przykładami negatywnymi – osobami, które chciały udać, że są prowadzone przez Ducha Świętego i zaistnieć w oczach apostołów jako napełnione Duchem, bardziej niż inni chrześcijanie. Ale jak to ktoś zauważył: „w kościele, w którym chromi chodzą, kłamcy umierają". Ten sam Duch, który pozwalał czynić cuda, dokonywał bowiem także sądu.

Nie sądźmy jednak, że to właśnie praktyka dzielenia się majątkiem z innymi doprowadziła do zubożenia Kościoła Jerozolimskiego. Taki stan spowodowany był bowiem wieloma różnymi czynnikami. Położona z dala od kupieckich szlaków i najbardziej żyznych obszarów rolnych, Jerozolima od początku nie była miastem bogatym. Głównym jej atutem była obecność władz i świątynia, ale chrześcijanie i tak nie mieli zapewne zbyt wielkiego dostępu do dochodu pochodzącego z tych źródeł. Ponadto, jak wiemy z Listu św. Jakuba, Kościół doświadczał pewnych represji finansowych, które wyrażały się zarówno w niesprawiedliwych zarządzeniach prawnych, jak i w przejawach dyskryminacji chrześcijan w miejscach pracy. Kościół musiał także utrzymywać sporą grupę apostołów (w przeciwieństwie do Pawła – wytwórcy namiotów, Piotr – rybak nie mógł wykonywać swojego zawodu w górach), przyjmować w gościnę innych chrześcijan, a być może także staruszków, jako że wielu starszych Żydów przeprowadzało się do Palestyny specjalnie po to, aby tam właśnie umrzeć i zostać pochowanym (pobożni i oddaleni od domu starsi ludzie byli niezwykle otwarci na przesłanie Ewangelii). Jakby tego było mało, w latach czterdziestych na Jerozolimę kilkakrotnie spadały klęski głodowe. Są teksty, z których dowiadujemy się, że królowa Helena z Adiabeny wysłała do Judei dary w formie zapomogi. Ze źródeł rabinistycznych również wynika, że Jerozolima wielokrotnie cierpiała głód i ubóstwo. Wszystkie te czynniki złożyły się na trudną sytuację finansową kościoła w Jerozolimie. Pierwsi chrześcijanie uznali jednak, że ze względów symbolicznych ich obecność w tym mieście jest bardzo ważna. To właśnie dlatego Paweł postanowił zorganizować zbiórkę datków, aby wesprzeć jerozolimskie wspólnoty kościelne (Rz 15,26; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8 – 9).

Dzieje Apostolskie ukazują pewien historyczny precedens; nie musimy go jednak ślepo naśladować. Łukasz opisuje po prostu to, co działo się po napełnieniu Kościoła Duchem Świętym – nie koniecznie jednak to, co Kościół musi robić dziś. Z drugiej jednak strony – Dzieje nie podają członkom Kościoła żadnego innego wzoru do naśladowania. Częstotliwość spotkań spadła do jednego na tydzień, kiedy Kościół zaczął rozprzestrzeniać się w świecie pogańskim (dana wspólnota nie mieściła się już w jednym, małym miasteczku, gdzie łatwo było się spotkać, a duża ilość obecnych w Kościele niewolników powodowała większe trudności organizacyjne), ale w kwestii dzielenia się majątkiem nie nastąpiły żadne zmiany. Co więcej – w 2 Tes 3,6-15 Paweł opisuje pewne nadużycia związane z tą praktyką, przez co sugeruje, że w Kościele istniał konkretny system dzielenia się majątkiem. Apostoł krytykuje osoby, które dopuszczają się takich nadużyć, ale nie uważa, iż należy z tego względu zaniechać dobrej praktyki. Mówi więc do członków Kościoła: „Wy zaś, bracia, nie zniechęcajcie się w czynieniu dobrze!" (2 Tes 3,13). Z innego tekstu Pawła wynika ponadto, że ten sam Duch wylany został na wspólnoty kościelne z Macedonii (2 Kor 8). Choć żyły one w skrajnym ubóstwie, zaufały Bogu do tego stopnia, że gorliwie pragnęły mieć jakikolwiek udział w pomocy kierowanej do biedaków z Jerozolimy. Według Pawła w Kościele powinna bowiem obowiązywać uniwersalna zasada: „żeby była równość" (2 Kor 8,13; przy czym z kontekstu wyraźnie wynika, że chodzi o równość materialną). Taka

właśnie równość - równość możliwa dzięki natchnionej przez Ducha Świętego praktyce dzielenia się - widoczna jest w opisach Kościoła Jerozolimskiego przytoczonych w Dziejach Apostolskich.

Współczesny Kościół bardzo potrzebuje mocy Ducha Świętego. Potrzebna jest skuteczna ewangelizacja; bardzo pożądane są wszelkie znaki i cuda. Biorąc pod uwagę to, że Paweł czyni trzeci z opisanych w Dziejach elementów życia kościelnego pewną zasadą, powinniśmy potraktować wspomnianą przez Łukasza praktykę poważnie, oczekując, że Kościół napełniony Duchem Świętym w każdym momencie historii doświadczać będzie wszystkich trzech aspektów. Być może nie będzie się to odbywać identycznie jak w Kościele Jerozolimskim, ale otwieranie portfela z pewnością łatwiej będzie przychodzić tym, którzy otwarci są także na Ducha Świętego.

5,9 Wystawiać na próbę Ducha Świętego?

Historia Ananiasza i Safiry jest niepokojąca i obejmuje wiele trudnych aspektów. Czego takiego dopuściła się ta para, że tak surowo ich ukarano? Dlaczego po prostu nie udzielono im nagany i nie wezwano ich do pokuty? Dlaczego musieli umrzeć i dlaczego podobne sytuacje nie zdarzają się w Kościele dziś?

W dniu Pięćdziesiątnicy członkowie Kościoła zostali „napełnieni Duchem Świętym" (Dz 4,31), co objawiało się głównie w: (1) odważnym głoszeniu Ewangelii, (2) cudach i znakach i (3) ogromnej hojności. Duch Boży uwolnił ludzi od ducha Mamony, dzięki czemu rozdawali pieniądze biednym, spieniężając w razie potrzeby swoje majątki. Nie musieli tego robić - wypływało to wyłącznie z ich dobrej woli. Była to po prostu naturalna reakcja na obecność w nich Ducha, pochodzącego od nieskończenie hojnego Boga.

Tuż przed historią Ananiasza i Safiry czytamy o Barnabie, który - natchniony Duchem Świętym - sprzedał swoją ziemię i oddał pieniądze na Kościół. Oczywiście Kościół przyjął i docenił ten dar hojności. Ananiasz i Safira pragnęli najwyraźniej podobnego docenienia, nie mieli jednak w sercach hojności wzbudzonej przez Ducha Świętego. Sprzedali swoją własność, ale apostołom oddali tylko część zysku, twierdząc, że oddają im wszystko. Z tekstu wyraźnie wynika, że ich grzech nie polegał na oddaniu części pieniędzy (Dz 5,4), ale na tym, że skłamali (Dz 5,3). To, czy dali i ile dali było sprawą pomiędzy nimi a Bogiem - nie było to najważniejsze. Ogromnym problemem było natomiast to, że posłużyli się kłamstwem - przed tym właśnie przestrzega cała ich historia.

Przed rozmową z Safirą Piotr rzekł do Ananiasza: „(...) szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś Duchowi Świętemu" (Dz 5,3). Innymi słowy - zamiast otworzyć się na Ducha Bożego, Ananiasz i jego żona próbowali zaspokoić potrzebę bezpieczeństwa poprzez gromadzenie pieniędzy i dóbr, przez co dali się zwieść szatanowi. Będąc członkami Kościoła, zostali w pewnym stopniu opętani. Dla Piotra wniosek ten jest oczywisty, gdyż począwszy od Rdz 3 to właśnie szatan jest oszustem i „ojcem kłamstwa" (J 8,44). W momencie, w którym Ananiasz i Safira odwrócili się od prawdy (przy czym być może była to zaledwie niewygodna prawda o tym, że nie czuli się na tyle bezpieczni, aby dzielić się tak hojnie jak inni), skierowali się ku największemu kłamcy. Tak samo dzieje się i dziś - ludzie, którzy odrzucają podszepty Ducha Świętego lub odwracają się od Bożej prawdy, często dają się schwytać w sieć kłamstwa i zdrady, która wydaje się ich wówczas osaczać[5]. Ananiasz i Safira mieli najwyraźniej świadomość, że

[5] Najbardziej dobitnym przykładem są przywódcy chrześcijańscy, dający się zwieść myśli, że ich grzech - natury seksualnej lub innej - nie zostanie ujawniony, a oni nadal będą pełnić swą posługę. Ich publiczne upokorzenie - choć nie zawsze wyzwala z tego zwiedzenia - przypomina upokorzenie Ananiasza i Safiry, których grzech ujawniony został przed Piotrem.

kłamią przed głową Kościoła, choć sami także zostali omamieni fałszywym przekonaniem, zgodnie z którym Duch Święty nie wyjawi Piotrowi prawdy. To dlatego Piotr pyta ich: „Dlaczego umówiliście się, aby wystawiać na próbę Ducha Pańskiego?"

Mówiąc o grzechu polegającym na wystawieniu na próbę Ducha Bożego, Piotr nawiązuje do prób pojawiających się często w Starym Testamencie, zwłaszcza do tej, jakiej doświadczyli Izraelici wędrujący przez pustynię. Jeszcze przed wyruszeniem na pustynię i przez wszystkie spędzone na niej lata, Izraelici mieli wystarczająco dużo dowodów na to, że jest z nimi Bóg. To On sprawił, że rozstąpiło się morze i to On pokonał faraona. On dawał im pożywienie i wodę. On jednak zapowiedział również, że będzie ich doświadczał (Wj 15,25). Dał im trudne doświadczenia po to, aby mogli odpowiedzieć na nie zaufaniem lub niewiernością. W Wj 17 czytamy o tym, że Izraelici dotarli do miejsca o nazwie „kuszenie/doświadczenie" (Massa), gdzie znów okazało się, że nie ma wody. I ponownie - lud Boży objawił swoją nieufność: „Czy też Pan jest rzeczywiście wśród nas, czy nie?" (Wj 17,7). Ten brak zaufania i żądanie, by Bóg coś zrobił, bo inaczej przestaną wierzyć w Jego obecność, nazywa się właśnie „wystawianiem Boga na próbę". Bóg mówi później, że Izraelici „wystawiali Mnie na próbę już dziesięciokrotnie" (Lb 14,22). Nic więc dziwnego, że Pwt 6,16 mówi: „Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego, jak wystawialiście Go na próbę w Massa". Ten sam motyw pojawia się także później (Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14). Żydzi znali zatem historie o różnego rodzaju próbach, gdyż dość często pojawiały się one w ich literaturze.

Piotr mówi zatem Safirze, że pomimo oczywistej obecności Ducha Pańskiego w Kościele (przy czym „Pan" odnosi się tu do Jezusa), ona i jej mąż postanowili Go oszukać. Ich kłamstwo oparte było na założeniu, że Duch nie ujawni prawdy, przez co - bardziej lub mniej świadomie - zakwestionowali obecność Boga w Kościele: zareaguje czy też przymknie oko na ich kłamstwo? Jak czytamy w innych miejscach Nowego Testamentu (Dz 15,10; 1 Kor 10,9) - jest to bardzo niebezpieczne wyzwanie. Bóg reaguje, wskutek czego Ananiasz i Safira umierają.

Ich nagła śmierć, bez możliwości pokuty, spowodowana była prawdopodobnie dwoma czynnikami. Przede wszystkim, był to pierwszy przypadek wystawienia Boga na taką próbę. Musiał On zatem zareagować bardzo stanowczo, aby nikt nie miał wątpliwości odnośnie do Jego obecności oraz woli słuchania i osądzania wiernych. Po drugie, był to czas intensywnej obecności duchowej, a kiedy znaki Bożej obecności są bardzo wyraźne, grzech kwestionowania tej obecności staje się o wiele bardziej poważny. W wyroku śmierci mogło się również objawić Boże miłosierdzie. Podczas, gdy z ludzkiej perspektywy jest to najgorsza możliwa kara, z perspektywy Boga jest to o wiele lepsze niż dalsze brnięcie w grzech i kłamstwo - szybki wyrok boski może bowiem zapobiec pełnej apostazji (1 Kor 11,32).

Z historii Ananiasza i Safiry wypływają dwa wnioski. Po pierwsze, chrześcijanom nie wolno wystawiać Boga na próbę. Jezus daje nam dobry przykład wytrwałości w czasie próby w Mt 4,7. Wyznawcy Jezusa muszą go naśladować, ufając Bogu w najtrudniejszych momentach życia. Po drugie, obecność w Kościele Ducha Świętego może mieć także niebezpieczne skutki. Byli tacy, którzy umarli przez to, że kwestionowali obecność Pana (1 Kor 11,30 - tu grzech polegał na posypywaniu solą ran Kościoła, jakimi są podziały społeczne). Kościół otrzymał władzę wydawania wyroków mogących mieć te same skutki, jak osąd Piotra (choć nie muszą one być aż tak natychmiastowe; 1 Kor 5,3-5 porównaj z 2 Kor 13,10). Sam zaobserwowałem takie przypadki we współczesnym Kościele, przy czym niektóre z nich były dość nagłe, inne natomiast rozgrywały się w dłuższym okresie czasu. Bóg jest Bogiem świętym i wszyscy, którzy nie będą Go tak traktować, prędzej czy później doświadczą konsekwencji tej postawy.

Współczesny Kościół często modli się o ducha odnowy. Być może powinniśmy się jednak zastanowić, czy rzeczywiście tego pragniemy. Oczywiście, że sukcesy ewangelizacyjne oraz cuda i znaki byłyby w Kościele mile widziane. Cieszylibyśmy się także z objawiających intensywną obecność Ducha proroctw. Niemniej jednak, historia Ananiasza i Safiry w kontekście Dziejów Apostolskich przypomina nam, że w Kościele, w którym chorzy mogą odzyskać zdrowie, kłamcy mogą także ponosić śmierć za swój grzech. Wraz z mocą Bożą pojawia się bowiem Jego świętość i ci, którzy nie są gotowi żyć w świętości, powinni się raczej bać niż pragnąć Jego mocy.

7,14-15 Ilu przybyło do Egiptu?

Z wersetu tego wynika, że do Egiptu przybyło siedemdziesięciu pięciu członków rodziny Jakuba, jednak kiedy czytamy Rdz 46,27; Wj 1,5 lub Pwt 10,22 dowiadujemy się, że przyjechało tam siedemdziesiąt osób, przyczym mniejsza z tych liczb obejmuje Józefa i jego dzieci[6]. Który z tych tekstów podaje prawidłową liczbę osób?

Mamy zatem pewną niezgodność w tekstach Pisma Świętego, odnoszących się do tego samego wydarzenia. Większość przekładów Starego Testamentu, w których pojawia się liczba siedemdziesiąt, opiera się na hebrajskiej masoreckiej wersji tego tekstu. Niemniej jednak, w jednym z rękopisów z Qumran w Wj 1,5 (4QWj[a]) wymieniona jest liczba siedemdziesiąt pięć. Septuaginta (przekład grecki), zarówno w Rdz 46,27, jak i w Wj 1,5, także podaje liczbę siedemdziesiąt pięć (pomijając w niej Jakuba i Józefa). Żydowski pisarz Filon z Aleksandrii miał świadomość tego problemu, jednak nie podjął się rozwiązania go (*De Migratione Abrahami* 199-200). Innymi słowy, w źródłach, na które powoływał się Szczepan (a tym samym Łukasz), nie widniała najwyraźniej liczba siedemdziesiąt, ale siedemdziesiąt pięć.

Zastanawiając się, która z tych liczb jest poprawna, zauważamy, że gdy policzymy imiona wymienione w Starym Testamencie, wychodzi nam liczba siedemdziesiąt. Wydaje się zatem, że w tradycji mocniej zakorzeniona jest właśnie ta liczba. Niemniej jednak, mówimy to z punktu widzenia współczesnej krytyki tekstu. Szczepan i Łukasz – zakładając, że czytali Septuagintę – nie wiedzieli przecież, że w źródłach hebrajskich pojawiła się inna liczba. To tak, jak gdyby ktoś czytał jeden z mniej udanych przekładów Biblii i nie wiedział, że w innych przekładach niektóre wersety brzmią tak naprawdę zupełnie inaczej. Osoba czytająca nieudany przekład byłaby zatem przekonana o prawdziwości tekstu tak samo jak ktoś, kto czytał przekład bardziej wierny oryginałowi. Każda z tych osób miałaby więc rację z własnego punktu widzenia, jednak obiektywnie – rację miałaby osoba czytająca bardziej poprawną wersję.

Jeśli zatem Szczepan znał Septuagintę (co było bardzo prawdopodobne, biorąc pod uwagę fakt, iż był on grekojęzycznym Żydem), to nic dziwnego, że umieścił w swojej wypowiedzi liczbę siedemdziesiąt pięć. Szczepan był bowiem wierny swojej wersji Biblii, a Łukasz był z kolei wierny temu, co powiedział Szczepan (mógł nawet nie zauważyć niezgodności, bo w jego Biblii mogła widnieć ta sama liczba). Ich wersja różni się o pięć osób. Nie ma to jednak większego znaczenia, gdyż ani Szczepan, ani Łukasz nie nauczają nas tak naprawdę o rodowodzie Jakuba czy wielkości jego rodziny, ale o tym, że Bóg był wraz z Józefem w Egipcie, a później wyprowadził stamtąd cały jego naród. Głównym przesła-

[6] Wszystkie te teksty uwzględniają tylko liczbę mężczyzn – hebrajczycy dziedziczyli tylko po linii męskiej, dlatego celem wszelkich tekstów genealogicznych było śledzenie męskiej gałęzi danego rodu. Z żadnego z tych tekstów nie wynika również, że liczby odnoszą się do czegokolwiek innego niż do ilości osób; żadna symbolika nie wiąże się bowiem z liczbą 70 czy 75.

niem jest więc to, że Bóg działał wśród ludu Izraela także poza Ziemią Obiecaną.

Na podobnej zasadzie w następnym wersecie wspomniany jest pogrzeb Józefa w Sychem (Joz 24,32) i pogrzeb Jakuba w Hebronie, w pieczarze w Makpela (Rdz 23,17; 49,29-32; 50,13). Nie chodzi tu znów o szczegóły historyczne (każdy wykształcony Żyd wiedział przecież, że było to podsumowanie łączące w sobie dwie odrębne historie), ale o ukazanie działania Boga i ludzkiego oporu wobec niego (zwłaszcza żydowskiego). To, że wspomniane jest Sychem, które mieściło się na terenach samarytańskich, również może być celowe – sugeruje, że pochówek patriarchów (również Józefa, którym posłużył się Bóg) miał miejsce poza ziemią żydowską – na terytorium znienawidzonych Samarytan.

Należy zatem pamiętać, że w tego typu mowach zamiarem mówiącego nie jest udzielenie słuchaczom lekcji historii. Jeszcze zanim zaczął mówić, Szczepan doskonale wiedział, że jego słuchacze znają historię tak samo dobrze, jak on sam, o ile nie lepiej. W jego przemówieniu chodzi raczej o morał, jaki z tej historii wypływa. Dlatego też nieco ją upraszcza, aby osiągnąć zamierzony cel. Słuchacze muszą się zatem skupić na tym, co Szczepan mówi o Bogu (i ludzkim oporze), nie zaś na tym, jaka była dokładna liczba osób czy chronologia wydarzeń.

8,1 Wszyscy rozproszyli się?

Prześladowania, o jakich czytamy w Dz 8,1, mogą wywoływać pewne pytania. Czy jeden z najważniejszych przywódców żydowskich nie nawoływał do tolerancji w Dz 5? Czy nie wydaje się dziwne, że w czasie prześladowań Kościoła jego przywódców zostawiono w spokoju?

Fragment ten ma więcej znaczeń, niż nam się wydaje. Wracając do Dz 2,42 i 3,1, przypominamy sobie, że apostołowie (a także Kościół w ogóle) wyrośli w judaizmie i nadal żyli jak pobożni Żydzi. Trzy razy dziennie chodzili się modlić do świątyni (rano, po południu i o zmierzchu) i przestrzegali innych pobożnych praktyk żydowskich, takich jak rozdawanie jałmużny. Od innych Żydów odróżniał ich jedynie fakt, że należeli do grupy przekonanej o tym, iż Jezus z Nazaretu jest obiecanym Mesjaszem – Zbawicielem wszystkich ludzi, która to wspólnota spożywała razem posiłki, a na co dzień kierowała się tym, co Jezus objawiał jej poprzez Ducha Świętego.

Jako że popularność owej wspólnoty rosła w zastraszającym tempie, kapłani w świątyni (którzy nie byli popularni ani trochę) poczuli się zagrożeni. Aresztowali więc apostołów i wtrącili do więzienia (Dz 4,1; 5,17, przy czym obydwa te fragmenty mówią o saduceuszach jako inicjatorach prześladowań). Aby jednak skazać uczniów Jezusa przed sądem najwyższym – Sanhedrynem, saduceusze musieli najpierw przekonać faryzeuszów, którzy także mieli swoich przedstawicieli wśród sędziów, o tym, że apostołowie popełnili poważne przestępstwo, np. bluźnierstwo. Faryzeusze nie zgadzali się oczywiście z nauką Kościoła, należeli bowiem do ugrupowania, które wciąż czekało na przyjście Mesjasza i wierzyło, że słusznie skazano Jezusa za bluźnierstwo. Obrona apostołów przez Gamaliela opisana w Dz 5,34-39 ukazuje typowo faryzejską postawę: dopóki chrześcijanie żyją jak pobożni Żydzi, nie ma powodu, aby ich atakować. Dla faryzeuszów ważniejsza była bowiem ortopraksja (właściwa praktyka) niż ortodoksja (właściwa doktryna). Zgodnie z takim podejściem, członkowie Kościoła nie robili nic złego, tylko po prostu źle myśleli. Dlatego skończyło się zaledwie na ubiczowaniu apostołów (być może tylko „tak dla zasady"), bez wymierzania im większej kary.

Z Dz 6 wynika, że członkowie Kościoła dzielili się zasadniczo na dwie grupy: osoby posługujące się językiem aramejskim, wśród których byli także apostołowie oraz na judeochrześcijan grekojęzycznych. Do tej drugiej grupy należeli być może między innymi ci, którzy nawrócili

się w dniu Pięćdziesiątnicy oraz inni, którzy przyłączyli się do nich później. Ze względu na różnice językowe tacy Żydzi mieli w Jerozolimie osobne synagogi. Jako członkowie Kościoła mieli też prawdopodobnie osobne miejsca spotkań. Do takiej właśnie grekojęzycznej grupy chrześcijan należał Szczepan.

Zatrzymano go pod zarzutem tego, że „nie przestaje mówić przeciwko temu świętemu miejscu i przeciwko Prawu" (Dz 6,13). Broniąc się, Szczepan stwierdził, że Izraelici zawsze odrzucali Boga i Jego posłańców - łącznie z Mojżeszem, a zwłaszcza Jezusem. Dodał też, że Świątynia Jerozolimska nie jest tak naprawdę domem Bożym, ale tylko kolejnym dowodem nieposłuszeństwa Żydów (Dz 7,48-50). To wystarczyło, aby faryzeusze zjednoczyli się z saduceuszami w pragnieniu zlinczowania Szczepana. Dopatrzyli się bowiem w jego mowie sugestii, zgodnie z którą kult sprawowany w świątyni - jeden z filarów całego judaizmu - nie jest już ważny. (Inny grekojęzyczny judeochrześcijanin - autor Listu do Hebrajczyków - potwierdził później, że największe obawy faryzeuszów były uzasadnione. Okazało się bowiem, że Jezus całkowicie wyparł ten stary system). Chrześcijanie nie muszą zatem przestrzegać żydowskich praktyk. Faryzeusze uznali to za nawoływanie judeochrześcijan do złego, obrazę dla całego narodu i działanie zmierzające do opóźnienia przyjścia Mesjasza - było to o wiele bardziej niebezpieczne niż po prostu złe myślenie. Znaczące, że jednym z faryzeuszów, którzy doprowadzili do egzekucji Szczepana był Szaweł (Dz 7,58; 8,1).

W tym świetle widzimy już, dlaczego tylko niektórzy członkowie Kościoła byli prześladowani. Dla żydowskich władz problemem byli głównie chrześcijanie grekojęzyczni (podejrzani już przez sam fakt, że pochodzili spoza Palestyny i mówili tylko po grecku). To oni rozproszyli się wskutek tych prześladowań, docierając aż do Damaszku (Dz 8,1; 9,1-2). Chrześcijanie mówiący po aramejsku - w tym apostołowie - nie wzbudzali natomiast większych podejrzeń. Czyż nie byli oni znani jako ludzie o wielkiej pobożności i stali bywalcy świątyni? Prześladowcy Kościoła - a zwłaszcza faryzeusze - nie zaliczali chrześcijan mówiących po aramejsku do tej samej kategorii co ich grekojęzycznych braci w wierze.

Chrześcijan posługujących się językiem aramejskim zaczęto prześladować dopiero jakieś dziesięć lat później (Dz 12), ale i wówczas inicjatywa ta nie wyszła od Sanhedrynu, lecz od Heroda. Nie była też na tyle skuteczna, aby całkowicie wypędzić chrześcijan z Jerozolimy. Pozostali tam aż do czasu oblężenia miasta przez Rzymian, podczas wojny prowadzonej w latach 66 - 70. Takim sposobem, dzięki Bożej opatrzności, grekojęzyczni chrześcijanie - językowo i kulturowo lepiej dostosowani do życia w innych miejscach, często zresztą tych samych, z których niegdyś przybyli - rozproszyli się, aby głosić Ewangelię w świecie rzymskim. Jednocześnie, jądro Kościoła pozostało w Jerozolimie, aby kontynuować judeochrześcijańską misję w samym sercu judaizmu.

8,16 Ochrzczeni, ale bez Ducha Świętego?

Wspominając o „chrzcie w Duchu Świętym" w grupie osób zebranych spośród różnych wyznań ewangelicznych, ryzykujemy walkę na pięści. Dla jednych, chrzest ten ma miejsce podczas nawrócenia i nie muszą mu towarzyszyć żadne zewnętrzne znaki, a upieranie się przy nim w późniejszym czasie jest równoznaczne z sugestią, że Chrystus nie doprowadził swego dzieła do końca. Według innych, niezbędne jest otrzymanie po nawróceniu drugiej łaski, która dopiero daje człowiekowi moc do realizowania swojej posługi. Każda z tych grup na swój sposób zmaga się z interpretacją Dziejów Apostolskich. Dlaczego Bóg nie dał Kościołowi jednego, przejrzystego wzorca do naśladowania? W jaki sposób

pierwsi chrześcijanie przyjmowali Ducha Świętego? Jaki historyczny precedens opisany jest w Dz 8,17? Czy podobnie powinniśmy postępować dziś? To tylko niektóre kwestie, z jakimi spróbujemy się zmierzyć, rozważając ten temat.

Rozdział 8 Dziejów Apostolskich opisuje pierwsze działania misyjne Kościoła. Grekojęzyczni judeochrześcijanie musieli opuścić Jerozolimę i – szukając bezpiecznego schronienia – „głosili w drodze słowo" (Dz 8,4). Autor Dziejów śledzi losy jednego z nich – Filipa, który najpierw udaje się do Samarii, gdzie głosi Dobrą Nowinę o Jezusie i królestwie Bożym, potwierdzając autentyczność swojego przesłania poprzez znaki i cuda. Jest to typowy przykład wczesnochrześcijańskiej działalności ewangelizacyjnej, z typowym dla niej skutkiem: wielu uwierzyło. W historii Filipa następuje jednak pewien nietypowy zwrot akcji. Jak można się było spodziewać, po przyjęciu nowej wiary „zarówno mężczyźni, jak i kobiety przyjmowali chrzest" (Dz 8,12). Żadna z tych osób nie otrzymała jednak Ducha Świętego, dopóki nie przyjechali Piotr i Jan, którzy kładli na nowoochrzczonych swoje ręce. W tym momencie rodzą się w nas dwa pytania: po pierwsze, dlaczego apostołowie musieli to zrobić? Po drugie, jak to możliwe, że osoba została chrześcijaninem, nie otrzymując jednocześnie Ducha Świętego?

Pewne jest, że nowoochrzczeni chrześcijanie naprawdę uwierzyli w Jezusa, poza Szymonem Magiem, którego dotyczy inna historia. Szymon widzi działanie Ducha Świętego, uznaje, że przewyższa ono jego magię i pragnie kupić od apostołów tę moc (aby dołączyć ją do innych swoich magicznych zdolności). A zatem, chociaż uwierzył (Dz 8,13), Szymon tak naprawdę nie nawrócił się i nie porzucił starej drogi życia, wskutek czego nie doświadczył prawdziwej wiary (Dz 8,21-23). Teoretycznie uwierzył w historię o Jezusie i potwierdził to, przyjmując chrzest, jednak w swoim sercu nie nawrócił się na tyle, aby uznać Jezusa za Pana. Nadal więc pozostawał zgubionym człowiekiem. Niemniej jednak, Szymon Mag był wyjątkiem. Wiara pozostałych chrześcijan była przecież prawdziwa. Apostołowie najwyraźniej byli z nich zadowoleni, kiedy kładli na nich ręce. Oznacza to, że choć osoby te były prawdziwymi chrześcijanami, to nie otrzymały Ducha Świętego.

Łukasz wyraźnie uznaje tę sytuację za wyjątkową. Czuje się zatem w obowiązku wyjaśnić czytelnikom, że Duch „na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa" (Dz 8,16). Położenie rąk i otrzymanie Ducha Świętego następowało zwykle po tym, jak osoba nawracała się, wyznawała wiarę i przyjmowała chrzest[7]. Doświadczenie Ducha Świętego było wszak pierwszą obietnicą, jaką składano tym, którzy mieli się ochrzcić (Dz 2,38; 3,19). Także Paweł zakłada, iż chrześcijaninem jest ten, kto doświadczył Ducha Świętego (Rz 8,9). Niemniej jednak, ten rodzaj doświadczenia jest nieco inny niż odnawiające działanie Ducha (o którym mówi Paweł, ale Łukasz już nie), choć obydwa rodzaje doświadczeń (wraz z chrztem) w praktyce łączyły się ze sobą tak blisko, że można je było rozdzielać tylko w teorii. Doświadczenia te były ze sobą powiązane do tego stopnia, że w Rz 8 Paweł zaczął nawet rozważać kwestię doświadczania odnowy duchowej przez chrześcijanina, który nie doświadczył jeszcze działania Ducha Świętego.

Podobna sytuacja pojawia się właśnie w Dz 1,8, gdzie Jezus ukazuje zesłanie Ducha Świętego jako umocnienie członków Kościoła po to, aby mogli oni prowadzić swoją misję. Ponownie mamy tu grupę ochrzczonych wyznawców Jezusa (było ich przynajmniej 120). Nie wyruszają jednak od razu, aby głosić Ewangelię, gdyż brakuje im tego, co najważniejsze – Ducha Świętego. Nie było nikogo, kto mógłby położyć na nich

[7] David Pawson, *The Normal Christian Birth* (London: Hodder & Stoughton, 1989) – to najlepsze źródło w pełni opisujące ten proces.

ręce – zamiast więc czekać, aż nawiedzi ich jakiś człowiek, czekali na pojawienie się Boga. W Dz 8 kolejność zdarzeń jest taka sama, identyczne są także skutki przyjścia Ducha, z tym że w tym przypadku ludzie czekają na innych ludzi, przez których będzie im przekazany Duch Święty.

Jest więc oczywiste, że można doświadczyć duchowego odrodzenia bez wcześniejszego doświadczenia umacniającej obecności Ducha Świętego. Nie było to jednak powszechne doświadczenie Kościoła, dlatego należało je wyjaśnić, ale jednocześnie rozumieć, że takie doświadczenie jest możliwe. Zauważmy, że zarówno w Dziejach, jak i w tekstach Pawła, pojawia się sformułowanie: „ochrzczony w Duchu Świętym", jednak autor Dziejów używa go nieco inaczej niż Paweł[8]. W Dziejach odnosi się ono do doświadczenia Ducha jako mocy uzdalniającej do pełnienia misji. U Pawła (1 Kor 12,13) oznacza ono działanie Ducha polegające na uczynieniu z osoby części ciała Chrystusa, co bliższe jest raczej koncepcji duchowego odrodzenia. To, że te same określenia stosowane są w inny sposób, nie jest w Nowym Testamencie niczym zaskakującym – dla jego autorów nie były one przecież utartymi, technicznymi środkami wyrazu, ale żywymi metaforami, odnoszącymi się do ich własnych doświadczeń. Ówcześni autorzy nie byli w stanie przewiedzieć związanych z tym współczesnych dyskusji i kontrowersji.

Nadal nie odpowiedzieliśmy jednak na pytanie, dlaczego doświadczenie duchowego odrodzenia i umacniającego działania Ducha Świętego nie zawsze pojawiało się jednocześnie. Skoro zazwyczaj nakładało się ręce na nowych członków Kościoła tuż po ochrzczeniu ich wodą, to dlaczego w rozpatrywanym przez nas przypadku było inaczej? Istnieje kilka możliwych przyczyn. Po pierwsze, nie wiemy, czy Filip położył ręce na nowoochrzczonych chrześcijan w Samarii. Ośrodkiem Kościoła była Jerozolima, możliwe więc, że choć wiele osób zajmowało się ewangelizacją i chrztem, to tylko apostołowie kładli ręce na nowych członków Kościoła, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Głoszenie Ewangelii z dala od apostołów było jeszcze wtedy czymś unikalnym – historia Filipa jest pierwszym opisanym przypadkiem misji chrześcijańskiej prowadzonej poza Jerozolimą.

Po drugie, Filip był judeochrześcijaninem grekojęzycznym, pochodzącym prawdopodobnie spoza okolic Jerozolimy, a – jak wskazuje Dz 6 – pomiędzy chrześcijanami grekojęzycznymi a tymi, którzy mówili po aramejsku, pojawiły się pewne konflikty. Być może więc Filip czekał na przybycie apostołów jak na gest jedności Kościoła. Przyjeżdżając, apostołowie potwierdziliby słuszność jego misji – fakt, iż nie jest to żadna schizma.

Po trzecie – Samarytanie nie do końca identyfikowali się z Żydami. Akceptowali wprawdzie Pięcioksiąg i poddawani byli obrzezaniu, ale nie uznawali pozostałej części Starego Testamentu, a kult sprawowali nie w Jerozolimie, ale na górze Garizim. W ich żyłach nie płynęła ponadto czysto żydowska krew. Ponadto, Samarytanie na ogół nie lubili się z Żydami. Nie byłoby więc nic dziwnego w tym, gdyby Filip nie pragnął wizyty apostołów i badania, czy jego samarytański kościół na pewno spełnia wszystkie wymogi „koszerności". Apostołowie jednakże zaaprobowali precedens i podjęli stosowne dalsze kroki.

A zatem, choć nie wiemy do końca, dlaczego położenie rąk i otrzymanie Ducha Świętego nastąpiło w tym przypadku później niż chrzest w wodzie, to wiemy, że mogło być ku temu wiele logicznych powodów. Najważniejsze, że w końcu ochrzczeni przez Filipa wierni (poza Szymonem Magiem) doświadczyli Ducha Świętego w pełni – tak, jak osoby ochrzczone w Jerozolimie. Na

[8] Różnicę tę dobrze wyjaśnia Clark Pinnock w pracy: *The New Pentecostalism: Reflections of an Evangelical Observer*, w: Russell P. Spittler, red. *Perspectives on the New Pentecostalism* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1976), s. 182-192.

przykładzie tego procesu współczesny czytelnik może dostrzec poszczególne etapy chrześcijańskiej inicjacji praktykowanej w pierwotnym Kościele. Choć okazuje się, że chrzest i doświadczenie Ducha Świętego nie zawsze następowały jednocześnie, autor Dziejów nie twierdzi, iż taki dwuetapowy proces inicjacji jest konieczny. Podkreśla raczej, że Duch Święty nie prowadził misji ewangelizacyjnej ciągle tymi samymi, utartymi szlakami, ale pomagał ewangelizatorom dostosowywać praktyki Kościoła do każdego miejsca i sytuacji, działając raczej w sposób adekwatny niż typowo podręcznikowy.

12,15 To jest jego anioł?

Rode była niewolnicą w domu Marii, matki Jana Marka, a do jej obowiązków należało pełnienie funkcji odźwiernej. W domu Marii grupa chrześcijan zgromadziła się po to, aby modlić się za Piotra, który został uwięziony w najlepiej strzeżonym lochu Heroda Agryppy, przed egzekucją wyznaczoną na następny ranek. Chrześcijanie modlili się i pościli przez wiele dni, Herod jednak nie zmienił zdania. Sytuacja przypominała nieco tę, w jakiej znalazł się Jakub syn Zebedeusza, który został ścięty kilka miesięcy wcześniej. Nagle, w środku nocy, ktoś zapukał. Podchodząc do drzwi, aby je otworzyć, Rode wyjrzała zapewne najpierw na zewnątrz przez mały otworek, aby zorientować się wstępnie, kim może być ów gość. Kiedy mężczyzna ją pozdrowił, rozpoznała po głosie, iż był to Piotr. Z wrażenia nawet nie otworzyła bramy, lecz od razu pobiegła do pomieszczenia, gdzie wszyscy się modlili i oznajmiła, że Piotr stoi pod domem. Dz 12,15 to odpowiedź, jaką wówczas otrzymała, przy czym słowa te nie brzmią zaskakująco, biorąc pod uwagę okoliczności, w jakich padły (przyjaciele Piotra nie wierzyli prawdopodobnie, że uda się go jeszcze uratować i modlili się już tylko o to, aby apostoł przyjął egzekucję ze spokojem i wiarą). Zaskakujące jest natomiast to, że kiedy Rode oznajmiła nadejście człowieka mówiącego głosem Piotra, modlący się chrześcijanie odpowiedzieli: „To jest jego anioł". Co chcieli przez to powiedzieć? Jeśli chodziło im o „ducha" czy też „bezcielesną zjawę", to dlaczego nie powiedzieli: „jego duch/ zjawa"?

Jeśli – jak zakładają niektórzy uczeni – przyjaciele Piotra sugerowali, że przy drzwiach znajdowała się bezcielesna zjawa, to zapewne użyliby w swej wypowiedzi innego określenia. Przykładowo – w Mk 6,49 (Mt 14,26), kiedy apostołowie zobaczyli Jezusa chodzącego nocą po wodzie, zaczęli krzyczeć z przerażenia, bo „myśleli, że to zjawa" (*fantasma* – „widmo"). W Łk 24,37 uczniowie Jezusa zgromadzeni w sali na górze również przestraszyli się na widok zmartwychwstałego Chrystusa, gdyż wydawało im się, „że widzą ducha" (*pneuma* – tłumaczone zwykle jako „duch"). Tym razem jednak, w podobnych okolicznościach, używają słowa „anioł" (*angelos*), które kilka wersetów wcześniej pojawia się w określeniu „anioł Pański" (sformułowanie to pojawia się w Dz 12,7-11 pięciokrotnie). Jest więc prawdopodobne, że w tym przypadku mieli na myśli coś innego niż ducha czy bezcielesną zjawę.

Zgodnie z Mt 18,10 dzieciom (a w domyśle – wszystkim) towarzyszą aniołowie, którzy mają bezpośredni dostęp do samego Boga. Czasem zwie się je „aniołami stróżami", choć nie wiemy, czy rzeczywiście kogoś strzegą, czy tylko reprezentują osobę przed Bogiem. Jeśli strzegą, być może odbywa się to tak, jak mówi Jakub: „Anioł, który mnie bronił od wszelkiego złego" (Rdz 48,16) – anioł jest tu ukazany jako towarzysz człowieka, gotowy w każdej chwili służyć mu swoją pomocą. Koncepcja ochrony ze strony anioła pojawia się też w Dn 3,28 i Dn 6,22, choć tym razem wydaje się, że aniołowie przychodzą z pomocą w konkretnej potrzebie – nie tak jak w Rdz, gdzie sugerowana jest ich stała obecność. Niezależnie od tego, jak należy odczytywać wspomniane fragmenty, nie ulega wątpliwości, że żydowska angelologia rozwija ten temat znacznie głębiej. Choć zapewne nie wszyscy Żydzi się

z tym zgadzali, to - jak wynika np. z apokryfów - niektórzy przekonani byli o tym, że aniołowie mogą przybierać ludzką postać, reprezentując konkretne osoby. W Tb 5 czytamy o tym, jak archanioł Rafał ukazuje się Tobiaszowi w postaci człowieka i towarzyszy mu w podróży, chroniąc go i wspierając. Anioł przedstawia się Tobiaszowi jako „Azariasz, syn wielkiego Ananiasza, spośród twoich braci" (Tb 5,12), choć tekst nie wspomina o tym, by Tobiasz kiedykolwiek wcześniej spotkał owego Azariasza. Anioł jest jednak na tyle przekonywający, że dopiero pod koniec Księgi Tobiasz dowiaduje się prawdy o Rafaelu. Podobne przekonanie o aniołach przybierających ludzką postać widoczne jest w Hbr 13,2, choć tam ukazują się one jako nieznajomi, przez co wydają się być po prostu wędrującymi chrześcijanami.

W tym świetle fragment z Dziejów Apostolskich wydaje się już bardziej zrozumiały. Skoro Piotr przebywał w więzieniu, to kiedy pojawiła się osoba mówiąca jego głosem, chrześcijanie modlący się w domu Marii od razu pomyśleli, że jest to Piotrowy „anioł stróż", który - jak się spodziewali - musiał być identyczny jak ich przyjaciel. Sytuacja ta była nieco inna od tych z udziałem Jezusa, w których z różnych powodów apostołom wydawało się, że widzą zjawę (np. była ciemna i burzowa noc - Mk 6,49) albo ducha Jezusa (po Jego śmierci - Łk 24,37). Tym razem wiedzieli bowiem, że - choć Piotr przebywa w więzieniu - wciąż żyje; poza tym zjawa nie pukałaby zapewne do drzwi, chcąc wejść do domu. Dlatego też, z punktu widzenia apostołów, Rode musiała widzieć Piotrowego anioła stróża, który być może zamierzał poinformować ich o śmierci przyjaciela lub skierować ich modlitwę na inne tory. Dopiero, gdy otworzono drzwi i tajemnicza postać weszła do domu, przekonali się, że nie jest to anioł, ale Piotr we własnej osobie - być może utwierdzili się w tym przekonaniu ze względu na ślady uwięzienia i zapach, jaki od niego bił.

Jakkolwiek intrygujący wydawałby się ten fragment, odzwierciedla on po prostu przekonania chrześcijan przebywających w tamtym momencie w domu Marii, przy czym autor Dziejów zwyczajnie je opisuje, bez negowania czy popierania ich. Tylko ze wspomnianego fragmentu Listu do Hebrajczyków i innych podobnych tekstów możemy wywnioskować, co mówi Nowy Testament na temat aniołów w ludzkiej postaci. Jeśli zaś chodzi o aniołów stróżów - tylko Mateusz wspomina o nich w swojej Ewangelii. Niemniej jednak, gdybyśmy nawet potraktowali te fragmenty jako dowody na istnienie aniołów w ludzkiej postaci, okazałoby się, że w sytuacji opisanej w Dziejach tym, czego brakowało zebranym u Marii chrześcijanom, była wiara w pomoc, jakiej mógł udzielić Piotrowi sam Bóg - specjalista od ratowania ludzi w ostatniej chwili. Gdyby przyjaciele Piotra mieli taką wiarę, nie zakładaliby przecież z góry, że u drzwi nie stoi Piotr, lecz jego anioł.

15,29 Jakich reguł powinni przestrzegać chrześcijanie?

Kiedy mieszkałem w Niemczech, poznałem grupę niemieckojęzycznych chrześcijan, którzy przeprowadzili się tam z Rosji. Gdy zaczęli uczęszczać do naszego kościoła, zauważyłem, że dzielą nas ogromne różnice kulturowe - niektóre z ich zwyczajów były dziwne dla nas, a z kolei nasze obyczaje, a zwłaszcza sposób ubierania się kobiet, były szokujące dla nich. Ludzie ci mocno zastanawiali się, jak to możliwe, że osoby takie jak my nazywają się chrześcijanami. Mogliśmy wprawdzie dostosować się do ich zwyczajów, ale czy nie wprowadziłoby to atmosfery skostniałego legalizmu, który mógłby mieć negatywny wpływ na rozwój całej naszej wspólnoty? Nie dało się jednak ukryć, że bardzo różniliśmy się od siebie, i że było to dla nas wszystkich trudne. Jak bowiem mogliśmy należeć do tego samego kościoła, mając z jednej strony świadomość łaski Chrystusa, wyzwalającej nas z więzów legalizmu, a z drugiej strony - obrażając poczucie przyzwo-

itości dobrych ludzi – naszych braci i sióstr w wierze? Jak się okazuje – problem ten istniał od samego początku chrześcijaństwa, co ukazane jest właśnie w Dz 15,29.

Zgodnie z opisem zawartym w Dziejach Apostolskich, jednym ze sporów powstałych na tle kulturowym była kwestia obrzezania (dzięki której mężczyzna stawał się Żydem). Apostołowie zebrali się na swego rodzaju pierwszy sobór i zastanawiali się, czy jest ono niezbędne do uzyskania zbawienia (Dz 15,1-6). Piotr wypowiedział na ten temat pewną myśl: „Wierzymy przecież, że będziemy zbawieni przez łaskę Pana Jezusa tak samo jak oni" (Dz 15,11). Jakub zgodził się z tym, nawiązując w swej wypowiedzi do wszystkich narodów „nad którymi wzywane jest imię moje" (Dz 15,17 – cytat z Księgi Amosa 9,12 w formie nieco innej niż ta, która pojawia się w hebrajskim Starym Testamencie). Zgodnie z tym poglądem, aby osiągnąć zbawienie, poganie mogą pozostać tymi, kim są – nie muszą poddawać się rytuałowi obrzezania. Wydaje się zatem, że w tym sporze Paweł zwyciężył, a jego misja wśród pogan okazała się wielkim sukcesem. Niemniej jednak, w Dz 15,29 Jakub – choć wyraźnie zgadza się z Pawłem – udziela zarówno apostołom, jak i poganom, pewnych ważnych porad, dotyczących współistnienia pogan i Żydów w jednym Kościele. Co więcej – poprzedza te porady słowami: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my", przez co daje do zrozumienia, że są to reguły, do których należy się zastosować. Czy w tej sytuacji możemy uznać, że choć Paweł wygrał jedną rundę, to przegrał jednak całą walkę? Czy dekret apostołów nie jest sprzeczny z poglądami Pawła? Jeśli nie jest, to czy zasady te obowiązują nas również dziś? Czy powinniśmy w związku z tym rezygnować ze swoich obyczajów w imię lepszej integracji z chrześcijanami pochodzącymi z innych kultur? Takie właśnie pytania rodzą się w nas, kiedy czytamy Dz 15,29.

Przede wszystkim należy się zastanowić nad tym, czego nie wymagał dekret wydany przez apostołów. Otóż – nie wymagał on obrzezania, zachowywania szabatu, składania dziesięciny ani przestrzegania zasad koszernego żywienia (w ich pełnej formie). Wszystkie te zwyczaje odróżniały Żydów od pogan. Apostołowie uznali ostatecznie, że chrześcijanie pochodzenia pogańskiego nie muszą ich przestrzegać, choć – jak dodaje Jakub (prawdopodobnie w ramach ustępstwa wobec należących do Kościoła faryzeuszów) – skoro reguły Prawa Mojżeszowego odczytywane były w każdej synagodze, to poganie również mieli do nich dostęp i mogli się do nich stosować, jeśli tylko mieli na to ochotę. Dla Pawła takie rozwiązanie musiało być całkowicie zadowalające, gdyż – jak wiemy z Listu do Rzymian i Listu do Galatów – nie traktuje on uczynków i Prawa w kategoriach zasad moralnych, ale zewnętrznych praktyk, które odróżniały Żydów od pogan. Apostołowie zgadzali się zatem z Pawłem w kwestii zasadniczej: przestrzeganie żydowskiego Prawa nie jest konieczne do tego, aby chrześcijanin mógł zostać zbawiony.

Po drugie, musimy mieć jasność co do sposobu sprawowania kultu we wczesnym Kościele. Chrześcijanie zazwyczaj zbierali się w domu jednego z członków wspólnoty – być może u osoby, która miała największy dom. Kościół danego miasta składał się więc z wielu małych jednostek, przy czym – uwzględniając wymiary budowanych wówczas pomieszczeń – każda z nich miała prawdopodobnie nie więcej jak sześćdziesięciu członków. Spotkania chrześcijan polegały zasadniczo na wspólnym spożywaniu posiłków, składających się z produktów przyniesionych przez wszystkich uczestników. Na początku odbywało się rytualne łamanie chleba, a na koniec – dzielenie się kielichem wina. Pomiędzy tymi czynnościami spożywano pełen posiłek[9]. Dla pozostających w tym samym Kościele pogan i Żydów

[9] Jeden z najlepszych opisów takiego spotkania zawarty jest w książce Roberta Banksa, *Going to Church in the First Century* (Auburn, Maine: Message Ministry, 1990).

oznaczało to, że w ramach wspólnej praktyki religijnej będą musieli dzielić między sobą swoje pokarmy. To, co pisze o jedzeniu Paweł w 1 Kor 8 – 10 i Rz 14 nie odnosi się więc do prywatnych spraw chrześcijanina, ale do zasad zgodnego współżycia wszystkich chrześcijan w Kościele, bez względu na ich korzenie kulturowe.

Po trzecie, chociaż Paweł nie odwołuje się do dekretu apostołów oficjalnie (nie miałby w tym zresztą żadnego interesu – nie raz wytykano mu przecież niższość względem apostołów posługujących w Jerozolimie), to w przesłaniu jego listów w mniej lub bardziej ukryty sposób zawarte są wszystkie określone dekretem zasady. Przykładowo – porady związane z jedzeniem mięsa zawarte w Rz 14 dotyczą zasadniczo tego, czy zwierzę zostało zabite w odpowiedni sposób – czy zostało uduszone i czy odsączono jego krew. Kwestie poruszone w 1 Kor 8 – 10 dotyczą natomiast mięsa składanego w ofierze bożkom. W 1 Kor 5 Paweł odnosi się z kolei do rozwiązłości seksualnej. Jak zatem widzimy – żadna z kwestii poruszonych w dekrecie apostolskim nie była Pawłowi obca i w żadnej z nich nie miał on opinii sprzecznej ze stanowiskiem Kościoła.

I wreszcie – jak należy odczytywać te reguły w kontekście przedstawionym w Dziejach Apostolskich? Wszystkie te zasady związane są z Prawem Mojżeszowym i opierają się na Kpł 17 – 18. Pierwszą sprawą poruszoną w tych rozdziałach jest składanie zwierząt w ofierze komukolwiek lub czemukolwiek innemu niż Jahwe, a także składanie z nich ofiary w niewłaściwym miejscu. I tak – Żyd nie może jeść mięsa złożonego w ofierze bogowi innemu niż Jahwe. Tymczasem, większość mięs, jakie można było kupić na pogańskich targowiskach, była w mniej lub bardziej oczywisty sposób poświęcona różnorodnym bożkom. Paweł nie wierzył, by mogło to powodować nieczystość tych pokarmów (1 Kor 8 – 10), potępiał natomiast spożywanie posiłków w pogańskich świątyniach. W 1 Kor 8 stwierdza jednak wyraźnie, że jeśli chrześcijanin naprawdę miłuje swojego bliźniego, to nie obrazi „słabego brata" (czyli Żyda) z powodu odmiennych przyzwyczajeń żywieniowych.

Druga zasada określona w Kpł 17 – 18 dotyczy krwi i – podobnie jak poprzednia – odnosi się nie tylko do Izraelitów, ale też do obcych, czyli żyjących wśród Żydów pogan. Zwierzęcą krew spożywać można na dwa sposoby. Wiele kultur dopuszczało jedzenie krwi w sposób bezpośredni (tak jak np. w kaszance). W innych kulturach zabijano zwierzęta w taki sposób, aby krew pozostała w mięsie, zwiększając jego miękkość i soczystość. Żydzi jednak nie akceptowali spożywania krwi ani bezpośrednio, ani w mięsie – w ich kulturze krew musiała być bardzo dokładnie odsączona i wylana.

Zauważmy, że wszystkie te zasady związane są ze spożywaniem mięsa – nie warzyw, ziaren czy owoców. Powód jest prosty: podobnie jak w innych religiach, mięso wiązało się u Izraelitów ze składaniem rytualnej ofiary. Poza tym, żydowskie zasady koszerności nie mówiły nic na temat warzyw. Poganie i Żydzi mogli więc swobodnie dzielić się ze sobą chlebem i jarzynami. Jak wynika chociażby z Rz 14, problem pojawiał się w momencie, gdy podczas Wieczerzy Pańskiej dochodziło do wspólnego spożywania mięsa (co zapewne miało miejsce podczas każdego spotkania).

Trzecią kwestią poruszoną w Kpł 17 – 18 jest zakaz wchodzenia w relacje seksualne z niektórymi kobietami – zwłaszcza tymi, z którymi mężczyzna był zbyt blisko spokrewniony, przy czym z rozdziałów tych wynika również, że zabronione jest cudzołóstwo (zdefiniowane w Starym Testamencie jako stosunek seksualny mężczyzny z cudzą żoną), zoofilia i homoseksualizm. I znów – zasady te dotyczyć mają zarówno Izraelitów, jak i żyjących wśród nich obcokrajowców. Dzieje Apostolskie mówią o tych zakazanych praktykach seksualnych w kategoriach „nierządu". Dzielenie posiłku z kimś, kto żyje w zakazanym przez Boga związku, stanowiło więc dla Żyda duży problem. Również Paweł sprzeciwia

się takim relacjom w 1 Kor 5, kończąc rozdział ogólnym napomnieniem skierowanym do osób prowadzących rozpustny tryb życia (1 Kor 5,11). Paweł wierzył, że w tak specyficznym mieście jakim był Korynt, nawet poganie, którzy nie nawrócili się na chrześcijaństwo, skłonni byli poprzeć jego sprzeciw wobec niemoralnych relacji seksualnych. Niestety, kultura pogańska wciąż akceptowała wiele z takich związków, przez co wspólne spożywanie posiłku przez Żydów i pogan w kościele nie było łatwe.

W tej sytuacji najważniejsza jest więc zasada miłości, o której pisze Paweł w Rz 14. Streszcza się ona w słowach: „Bo królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym" (Rz 14,17). Jeśli zatem chrześcijanin pochodzenia pogańskiego, choćby w minimalnym stopniu będzie przestrzegał zasad żywienia (nie tyle na co dzień w domu, ile w kościele – podczas spotkań z wiernymi pochodzenia żydowskiego) i przyzwoitości seksualnej, to zarówno Żydom, jak i poganom, będzie się w Kościele funkcjonowało dużo lepiej. Dopóki więc chrześcijanie kierowali się zasadami opartymi na miłości i jedności, Paweł nie widział żadnego problemu. Postanowił interweniować dopiero wtedy, kiedy w określonych Prawem rytuałach zaczęto upatrywać środki umożliwiające osiągnięcie zbawienia.

Czy zasady te pozostają aktualne do dziś? To prawda, że podobne reguły wspomniane są w Ap 2,14.20, która to księga mogła zostać napisana później niż Dzieje Apostolskie. Mamy również przykłady żyjących pod koniec drugiego i na początku trzeciego wieku chrześcijan, którzy czuli się w obowiązku wypełniać te przepisy. Ludzie mają jednak tendencję do tego, aby przestrzegać określonych zasad bez zastanawiania się, jaki jest ich pierwotny cel. W sytuacji, kiedy w Kościele stykają się ludzie pochodzący z różnych kultur, zachowywanie pewnych reguł (w zależności od stopnia wrażliwości ich przedstawicieli) jest niewątpliwie słuszne i uzasadnione. Niemniej jednak, zasadniczo powinniśmy kierować się tym, co mówi Paweł, który wyraźnie zabrania wszystkim chrześcijanom niemoralnych relacji seksualnych, stwierdzając jednocześnie, że to, co jemy, jest kwestią naszego sumienia przed Bogiem i miłości, jaką żywimy do naszych braci chrześcijan.

16,3 Dlaczego Paweł obrzezał Tymoteusza?

Niekonsekwencja sprawia, że rodzą się w nas pewne wątpliwości, a nie da się ukryć, iż osoba, która prezentuje pewną opinię, po czym postępuje wręcz odwrotnie, jest niekonsekwentna. Oczywiście, czasem zdarza się, że nie do końca rozumiemy postępowanie innych ludzi, gdyż czyny, które z pozoru wydają się niespójne z wyznawaną zasadą, mogą być tak naprawdę umotywowane głęboką konsekwentnością wewnętrzną. Niemniej jednak, kiedy widzimy, że ktoś postępuje niekonsekwentnie, naszą pierwszą reakcją jest zwykle oskarżenie go – w najlepszym przypadku – o niestałość, a w najgorszym – o hipokryzję, a nawet oszustwo. Przed taką właśnie pokusą stawia nas fragment Dz 16,3. Przed chwilą czytaliśmy o soborze i dekrecie apostołów z Jerozolimy, zgodnie z którym, aby być zbawionym, nie trzeba poddawać się obrzezaniu ani przestrzegać Prawa Mojżeszowego (Dz 15,7-11.19.28), teraz jednak okazuje się, że aby móc zabrać ze sobą Tymoteusza w podróż misyjną, Paweł musiał go obrzezać. Czyż nie jest to sprzeczne z zasadą Pawła, o której czytamy w Dz 15? Czyż w Ga 2,3 nie napisał on: „Ale nie zmuszono do poddania się obrzezaniu nawet Tytusa, mego towarzysza, mimo że był Grekiem"? Jak to możliwe, że ten sam Paweł, który w Ga 2,5 pisze: „Na żądane przez nich ustępstwo [obrzezanie Tytusa] zgoła się jednak nie zgodziliśmy, aby dla waszego dobra przetrwała prawda Ewangelii", osobiście obrzezał później Tymoteusza? Czyżby był on aż tak wielkim hipokrytą?

A może do Dziejów Apostolskich wkradł się jakiś błąd?[10]

Chcąc wyjaśnić te wątpliwości, musimy najpierw zwrócić uwagę na pewien ważny fakt. W oczach Żydów, ze względu na swoje pochodzenie, Tytus był poganinem. Tymoteusz uważany był jednak za Żyda, dlatego że jego matka była Żydówką. Miszna - żydowska tradycja prawna, mówi wyraźnie, że dzieci żydowskiej matki są Żydami, niezależnie od pochodzenia ich ojca[11]. Z Dziejów Apostolskich wynika, że ojcem Tymoteusza był poganin. Czas zastosowanego czasownika wskazuje również na to, że ojciec Tymoteusza nie żył już w momencie, kiedy Paweł wybierał go na swojego współpracownika. Matka i babka Tymoteusza (zgodnie z 2 Tm 1,5) były Żydówkami, co zgadza się z tym, co wiemy o liberalnej obyczajowości Żydów zamieszkujących Azję Mniejszą - zezwolenie Żydówce na ślub z poganinem nie było bowiem praktyką ortodoksyjną. Paweł najprawdopodobniej nawrócił całą rodzinę podczas swojej pierwszej podróży misyjnej, jednak już wcześniej Tymoteusz mógł wdrażać się w znajomość Pisma Świętego i obserwować religię swojej matki - choć ona z kolei mogła praktykować ją po kryjomu. Nie wiadomo, kiedy zmarł jego ojciec i jakie było jego zdanie na temat żydowskich praktyk religijnych. Być może był on człowiekiem żyjącym w bojaźni Bożej, któremu niewiele tak naprawdę brakowało do prawdziwej wiary. Niemniej jednak, ani ojciec, ani syn, nie zostali obrzezani. Ojciec nie pozwolił zatem synowi stać się stuprocentowym Żydem (w czasach łażni publicznych obrzezanie byłoby widocznym dla wszystkich znakiem określającym Tymoteusza jako członka innej rasy - rasy żydowskiej).

Podczas swoich misji Paweł zwykle kierował swe pierwsze kroki ku miejscowej synagodze. Jak mógłby pójść do synagogi z Tymoteuszem, którego uznano by przecież za fałszywego Żyda? Poza tym, jak Tymoteusz mógłby w ogóle uczestniczyć w tej misji, będąc zaledwie pół-Żydem? W przypadku Tytusa chodziło o pewną zasadę: poganie nie muszą stawać się Żydami. W przypadku Tymoteusza chodziło jednak o coś innego - o to, czy pół-Żyd może lub powinien potwierdzić swoje żydowskie pochodzenie. Paweł postanawia uregulować narodowościowy status Tymoteusza, być może po to, aby usprawnić swoją misję („Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów" - 1 Kor 9,20) lub uśpić podejrzenia („O tobie jednak słyszeli, że wszystkich Żydów, mieszkających wśród pogan, nauczasz odstępstwa od Mojżesza, mówisz, że nie mają obrzezywać swych synów ani zachowywać zwyczajów" - Dz 21,21). Paweł uważał zatem, że poganie nie muszą stawać się Żydami w celu podniesienia swojego statusu duchowego, ale nie będzie niczym złym, gdy Żyd będzie w pełni żył zgodnie ze swą żydowską kulturą.

Paweł wydałby się nam być może bardziej konsekwentny, gdyby nie podjął tej decyzji, zwłaszcza w świetle kwestii poruszonych w Liście do Galatów i faktu, że Tymoteusz mieszkał

[10] Wielu uczonych twierdzi, że historia o obrzezaniu Tymoteusza podważa autentyczność Dziejów i stanowi próbę pogodzenia judeochrześcijańskiego i pogańsko-chrześcijańskiego podejścia do obrzezania. Jest to jednak dość powierzchowna interpretacja, gdyż - choć oczyszcza Pawła z zarzutu niekonsekwencji - sugeruje, że autor Dziejów sam wymyślił sprzeciw Pawła wobec obrzezania w Dz 15, po czym opisał przeciwny tej deklaracji czyn w Dz 16. Tymczasem, gdyby Łukasz rzeczywiście zmyślił te okoliczności, z pewnością opisałby wszystko w sposób bardziej spójny i wiarygodny. Dlatego bardziej prawdopodobne jest to, iż autor Dziejów opisuje autentyczną historię, rozumiejąc przyczyny, dla których Paweł postąpił w taki a nie inny sposób, lecz nie ujawniając ich wprost.

[11] Zgodnie z *m. Bikkurim* 1,4-5, dotyczy to zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Jeśli ktoś wychowany był w rodzinie pogańskiej, nie można było uznać go za Żyda, chyba że jego matka była Żydówką. Nie było wówczas żadnej różnicy pomiędzy taką osobą a kimś, kogo oboje rodzice byli Żydami. Na tej samej zasadzie oparte jest współczesne Prawo Powrotu: Jeśli matka danej osoby jest Żydówką, osoba ta uznawana jest za pełnoprawnego Żyda i automatycznie otrzymuje obywatelstwo żydowskie.

w rejonie Galacji. Niektórzy uważają, że to właśnie problemy wynikające z tej decyzji zmusiły Pawła do napisania Listu do Galatów, w którym przywołany jest dla przeciwwagi przykład Tytusa. Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że List do Galatów powstał przed drugą podróżą misyjną Pawła i że incydent z Tymoteuszem tylko ugruntował stanowisko apostoła w kwestii obrzezania. Jeśli spojrzymy na rytuał obrzezania z punktu widzenia kulturowego, nie zaś religijnego, to okaże się, iż nie ma on tak naprawdę większego znaczenia. Skoro więc można było wykorzystać tę kwestię dla usprawnienia procesu ewangelizacji, to nie było żadnych przeciwwskazań. Gdyby natomiast obrzezanie miało utrudnić ów proces – należało go unikać. W każdym razie – nie miało ono żadnego wpływu na duchowy status człowieka. W niektórych krajach współczesnego świata także spotyka się analogiczne praktyki kulturowe. Ponadto, podobnie jak w czasach Pawła, dziś również napotykamy sytuacje, w których niewolnicze zachowywanie konsekwentności może tylko utrudnić osiągnięcie celu, podczas gdy pozorna niespójność może tak naprawdę świadczyć o głębokiej konsekwentności wewnętrznej, umożliwiającej wybrnięcie z najbardziej skomplikowanej sytuacji kulturowej. Dopóki tego nie zrozumiemy, nie powinniśmy krytykować tego, co wygląda na chwiejność i niezdecydowanie.

19,2 Czy otrzymaliście Ducha Świętego?

Paweł dociera do Efezu, aby rozpocząć jedno ze swoich większych dzieł ewangelizacyjnych. Pryscylla i Akwilla prawdopodobnie przygotowali już dla niego domową wspólnotę wierzących, kładąc grunt pod dalsze działania, ale misja ruszy tak naprawdę dopiero wtedy, kiedy Paweł pojawi się osobiście. Wzywając do nawrócenia w obliczu nadchodzącego królestwa Bożego – tak jak wcześniej robił to Jezus – Paweł znajduje w okolicy jeszcze „innych uczniów". Podczas spotkania z nimi apostoł wyczuwa, że coś jest nie tak i zadaje im pytanie przytoczone w wersecie Dz 19,2. Choć nie jest to z pewnością pytanie, jakie przyszłoby do głowy także nam współczesnym, to wielu żyjących obecnie chrześcijan zapewne podpisałoby się pod udzieloną na nie odpowiedzią: „Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty". Paweł cofa się więc nieco wstecz i zadaje drugie pytanie dotyczące ich chrztu, przy czym ono także brzmi dla nas dość dziwnie. Okazuje się, że uczniowie ci przyjęli chrzest Janowy. Wyjaśniając, że Jan chrzcił ludzi, przygotowując ich na przyjście Mesjasza, Paweł ochrzcił uczniów w imię Pana Jezusa i położył na nich ręce, wskutek czego otrzymali Ducha Świętego i zaczęli prorokować i mówić językami. Dlaczego Paweł ochrzcił ich drugi raz? Sytuacja ta jest nieco inna niż opisana w Dz 8, kiedy to chrzest i otrzymanie Ducha ukazane są jako dwa osobne doświadczenia. Czy przed otrzymaniem Ducha Świętego uczniowie, których spotkał Paweł, nie byli prawdziwymi chrześcijanami? Skąd ta dziwna (dla nas) procedura chrzcielna? Co mówi nam to zdarzenie o roli Ducha Świętego we współczesnym Kościele?

Przesłania głoszone przez Jana Chrzciciela i przez Jezusa były bardzo podobne. Obaj zapowiadali przyjście królestwa Bożego i wzywali do nawrócenia. Obaj zachęcali do przyjmowania chrztu jako zewnętrznego znaku nawrócenia (Mk 1,4.14-15). Niemniej jednak, była pomiędzy nimi pewna różnica: Jan mówił, że Ten, który nadchodzi, jest o wiele od niego większy, Jezus natomiast oznajmiał, iż królestwo Boże nadeszło już w Jego Osobie (Łk 17,21). Niemniej jednak, dopiero w dniu Pięćdziesiątnicy zapowiedziany przez Jana znak Tego, który przychodzi, objawia się w Jezusie. Jak przepowiedział Jan – Ten, który przychodzi, nie będzie chrzcił ludzi wodą, ale „ogniem i Duchem Świętym", w odróżnieniu od chrztu udzielanego przez Jana, który w żadnej z Ewangelii synoptycznych nie charakteryzuje się takimi cechami jak „chrzest" udzielany przez

Jezusa. Jest to wszystko istotne dla wydarzeń z Dziejów Apostolskich, które rozpoczynają się zapowiedzią i wypełnieniem obietnicy Ducha Świętego.

Paweł przybywa więc do Efezu, głosząc królestwo Boże (Dz 20,25). Oznaką tego, że królestwo rzeczywiście nadeszło w osobie Jezusa, jest obecność Ducha Świętego[12]. Kiedy apostoł spotyka osoby nazywające się uczniami Jezusa, które nie zdradzają jednak żadnych oznak posiadania Ducha, zadaje im analizowane przez nas pytanie. Ich przecząca odpowiedź świadczy o tym, że są co najmniej niedoinformowani, bowiem począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy, obietnica otrzymania Ducha Świętego jest nieodłączną częścią ewangelizacji (zobacz Dz 2,38), zwłaszcza wśród Żydów, dla których Duch był znakiem nadchodzącej epoki - królestwa niebieskiego. We wczesnym Kościele inicjacja chrześcijańska obejmowała cztery etapy: nawrócenie, powierzenie się Jezusowi (wiara w Niego), przyjęcie chrztu w Jego imię i otrzymanie Ducha Świętego[13]. Po odkryciu, że napotkani „uczniowie" Jezusa nie doświadczyli ostatniego etapu procesu inicjacji, Paweł zastanawia się, na ile poprawny był cały ów proces. Cofając się nieco w tył, uzyskuje odpowiedź i na to pytanie. Okazuje się, że ludzie ci nie są prawdziwymi chrześcijanami. Przeszli wprawdzie pierwszy etap - nawrócenie, ale nie słyszeli o Jezusie. Ich chrzest był ledwie zalążkiem chrztu, jaki musiał przyjąć każdy chrześcijanin[14]. Nic więc dziwnego, że Paweł postanowił poprowadzić ich przez trzy ostatnie kroki pełnej inicjacji chrześcijańskiej.

Sytuacja ta nieco różni się od opisanej w Dz 8, gdzie nikt nie kwestionuje poprawności głoszonej doktryny. Filip - jeden z zaufanych chrześcijańskich przywódców, głosił Ewangelię w sposób prawidłowy. Nie było także wątpliwości, że chrzest, jakiego udzielał, był chrztem „w imię Pana Jezusa". Nie trzeba więc było go powtarzać, gdyż chrzest przyjmuje się raz i na zawsze. Sytuacja opisana w Dz 19 też różni się od tej, o której czytamy w Dz 10, gdzie Piotr głosi właściwą Ewangelię, ale Bóg postanawia wylać na ludzi Ducha Świętego w sposób bezpośredni - bez zwyczajowego nakładania rąk - po to, aby przekonać Piotra i innych do uznania poganina Korneliusza za prawdziwego ucznia Jezusa i udzielenia mu chrztu. (Możemy się tylko zastanawiać, czy Piotr odważyłby się to zrobić bez Bożej akceptacji wyrażonej w Duchu Świętym.) Zesłanie Ducha Świętego podczas Pięćdziesiątnicy jest natomiast inne niż sytuacja w Dz 19 pod tym względem, że ludzie zgromadzeni w sali na górze byli już ochrzczonymi wyznawcami Chrystusa. Brakowało im tylko mocy Ducha Świętego, uzdatniającej ich do pełnienia misji ewangelizacyjnej. W ich sytuacji nakładanie rąk nie było jeszcze nawet możliwe.

Jest jednak coś, co łączy sytuację opisaną w Dz 19 z innymi wspomnianymi wyżej okolicznościami - jest to prawda o tym, że doświadczenie Ducha Świętego jest nieodłączną częścią właściwego życia chrześcijańskiego. Ponadto -

---

[12] Temat ten opisany jest wyczerpująco np. w: J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975) lub *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970).

[13] Pełne wyjaśnienie - zob. Dawid Pawson, *The Normal Christian Birth* (London: Hodder & Stoughton, 1989). Książka ta opisuje proces inicjacji chrześcijańskiej i jego znaczenie dla współczesnego Kościoła.

[14] W Dz 18,24-26 Akwilla i Pryscylla spotykają Apollosa, który „znał (...) już drogę Pańską" i „nauczał dokładnie tego, co dotyczyło Jezusa, znając tylko chrzest Janowy". Nie ma tu żadnej wzmianki o tym, iż Apollos ochrzczony został ponownie, choć możliwe, że przyczyną tego jest po prostu zwięzłość opisu. Być może jednak Apollos spełnił najważniejsze wymagania Ewangelii i dlatego Akwilla i Pryscylla tylko „wyłożyli mu dokładnie drogę Bożą", bez konieczności udzielania mu ponownego chrztu. Wydaje się zatem, że jeśli warunek oddania się Jezusowi jest spełniony, to nawet jeśli proces inicjacji nie był w stu procentach prawidłowy, nie ma konieczności ponownego przyjmowania chrztu - wystarczą dodatkowe wyjaśnienia.

jak czytamy we wszystkich tekstach Starego i Nowego Testamentu - za każdym razem, kiedy pojawia się Duch Święty, coś się dzieje. W Dziejach Apostolskich najczęściej jest to przemawianie językami (Dz 2, 10, 19) i prorokowanie (Dz 19; w Dz 8 także dzieje się coś, co można zaobserwować, ale nie wiemy dokładnie, co to jest). W swoich listach Paweł nie wspomina o żadnym charakterystycznym znaku otrzymania Ducha Świętego, daje jednak do zrozumienia, że Duch jest konkretnym doświadczeniem - zadatkiem pełnego doświadczenia Chrystusa w niebie. Spokojnie można więc stwierdzić, że Dzieje opisują historyczny precedens związany z pierwszymi chrześcijańskimi doświadczeniami Ducha, wyrażającymi się w darze języków czy prorokowania. Oczywiście, dary takie łatwo było zaobserwować. Zauważalne były też prawdopodobnie wszystkie inne dary wspomniane w 1 Kor 12 lub Rz 12, choć np. trudno było zaobserwować dar uzdrawiania, jeśli nie było akurat w pobliżu nikogo chorego. (W Ga 3,5 Paweł łączy Ducha Świętego udzielonego Galatom z czynionymi przez nich cudami, które także stanowią pewien dar.) Dzieje Apostolskie doskonale ilustrują fakt, że dla Pawła ważne jest nie tyle to, w jaki sposób Duch się objawia (zgodnie z 1 Kor 12 decyduje o tym wyłącznie Bóg), ile to, czy chrześcijanie rzeczywiście rozpoznają w sobie Jego obecność (zobacz Rz 8,9).

Biorąc zatem pod uwagę wyznawaną przez Pawła teologię nawrócenia, nic dziwnego, że zapytał on tych, którzy zwali się „uczniami" (jak często mówili o sobie pierwsi chrześcijanie) o doświadczenie Ducha Świętego. Otrzymanie Ducha Świętego - niezależnie od tego, w jaki sposób się dokonało - świadczyło bowiem o tym, że proces inicjacji chrześcijańskiej dopełnił się. Naturalne było również to, że - dowiedziawszy się o ich niepełnym doświadczeniu chrześcijaństwa (które mogło wyrażać się np. w tym, iż nie oddali się jeszcze Jezusowi jako Panu), Paweł postanowił uzupełnić te braki, czyli ochrzcić ich ponownie i nałożyć na nich ręce, aby otrzymali Ducha Świętego. Tym sposobem, apostoł dokończył w nich to, co zapoczątkował Jan Chrzciciel. Ponowne ochrzczenie osób, które już raz powierzyły się Jezusowi i przyjęły chrzest w Jego imię, byłoby natomiast działaniem nienaturalnym, nawet gdyby doktryna, jaką te osoby usłyszały, nie była do końca poprawna. Niesłuszne byłoby również traktowanie precedensu opisanego w Dziejach jako niezmiennej reguły, według której musi przebiegać proces nawracania i otrzymywania Ducha Świętego. Pytanie: „Czy otrzymaliście Ducha Świętego?" jest dziś tak samo aktualne jak kiedyś, gdyż pojawia się nie tylko w kontekście Dziejów, ale jest też jedną z najważniejszych kwestii poruszanych w listach św. Pawła oraz w 1 Liście św. Jana.

20,23 Dlaczego Paweł ignorował ostrzeżenia Ducha Świętego?

Niełatwo jest interpretować proroctwa. Ktoś, kto stwierdza: „tak mówi Pan", stawia zatem swoich słuchaczy w trudnej sytuacji, zwłaszcza że znaczenie proroczych słów nie zawsze jest dla wszystkich oczywiste. W jaki sposób powinniśmy się odnosić do proroctw? Kwestii tej dotyczy właśnie werset Dz 20,23, stanowiący wypowiedź Pawła, która padła z jego ust, gdy opuszczał Efez, kierując swe kroki do Jerozolimy. Paweł musiał już wcześniej doświadczyć w Jerozolimie pewnych zagrożeń, gdyż w liście pisanym z Koryntu prosił Rzymian, aby się za niego modlili (Rz 15,30-32). W czasie podróży z Macedonii do Efezu apostoł otrzymał wiele ostrzeżeń „przez Ducha". Ponieważ miało to miejsce „w każdym mieście", domyślamy się, że były to proroctwa przekazywane Pawłowi przez chrześcijan zamieszkujących odwiedzane przez niego miasta. Apostoł otrzymywał te ostrzeżenia także później. Kiedy przybył do Tyru, położonego na wybrzeżu, chrześcijanie „pod wpływem Ducha odradzali Pawłowi podróż do Jerozolimy" (Dz 21,4). Ponownie widzimy więc, że ostrzeże-

nia te były swego rodzaju proroctwem czy też natchnioną przez Boga intuicją.

Ostrzeżenia nie ustały także wówczas, gdy Paweł dotarł do Cezarei. Możemy mieć pewne wątpliwości co do tego, co mówiły prorokujące córki Filipa – o ile w ogóle coś powiedziały (jeśli jednak nie powiedziały nic, to po co autor wspominałby o tym, że prorokowały), jednak nie ma żadnych wątpliwości, jeśli chodzi o inne wypowiedziane w Cezarei proroctwo. Jego autorem był Agabos, który już wcześniej wypowiedział proroctwo o klęsce głodu, w wyniku czego Paweł zaangażował się w organizowanie pomocy dla mieszkańców Jerozolimy (Dz 11,27-30). Teraz znów przybywa on do Pawła, bierze jego pas, związuje się nim i stwierdza: „To mówi Duch Święty: Tak Żydzi zwiążą w Jeruzalem męża, do którego należy ten pas, i wydadzą w ręce pogan" (Dz 21,11). Przyjaciele Pawła byli pewni, że po usłyszeniu tego proroctwa apostoł powinien zrezygnować z podróży do Jerozolimy. Paweł zignorował jednak prośby swoich towarzyszy i pojechał do Jerozolimy, gdzie rzeczywiście aresztowano go i wtrącono do więzienia na co najmniej trzy kolejne lata.

W jaki sposób wytłumaczyć reakcję Pawła na tę przepowiednię? Czy jego uwięzienie było karą za nieposłuszeństwo wobec słów proroka? A może przyjaciele apostoła – łącznie z autorem Dziejów (który był wśród osób odradzających Pawłowi tę podróż) – zinterpretowali proroctwo w niewłaściwy sposób? Co to wszystko oznacza, zarówno w kontekście tamtej konkretnej historii, jak i w sytuacji współczesnego Kościoła?

Pierwsze, co rzuca nam się w oczy to fakt, że wszystkie te proroctwa, łącznie z własną wiedzą Pawła, którą ujawnia on w Liście do Rzymian, wiążą się z problemami, jakie czyhają na niego w Jerozolimie. Im bliżej Jerozolimy Paweł się znajduje, tym bardziej zrozumiałe stają się te przepowiednie. Wszystkie one obejmują pewne ostrzeżenia, jednak żadna z nich nie stanowi konkretnego nakazu. Ostrzeżenie można interpretować na dwa sposoby. Można je odczytać jako informację o niebezpieczeństwie, którego należy uniknąć lub jako informację o niebezpieczeństwie, na które trzeba być przygotowanym. Ostrzeżenie samo w sobie nie mówi osobie, co robić – chyba że założymy, iż wolą Bożą jest to, aby człowiek zawsze unikał niebezpieczeństw. Jedna z przepowiedni, jakie usłyszał Paweł, była jednak czymś więcej niż tylko ostrzeżeniem. W Tyrze powiedziano mu „pod wpływem Ducha", aby zaniechał dalszej podróży. Paweł jednak najwyraźniej zignorował te słowa.

Po drugie, podczas gdy wszystkie proroctwa słusznie ostrzegają apostoła przed niebezpieczeństwem, nie zawsze są one wystarczająco jasne. Tylko proroctwo Agabosa jest jednoznaczne, choć i ono nie spełniło się w każdym szczególe. To prawda, że Paweł został w Jerozolimie związany i trafił w ręce pogan, czyli Rzymian. Prawdą jest również to, że stało się to z inicjatywy Żydów. Niemniej jednak, związanie Pawła i wydanie go poganom nie było tym, co Żydzi pierwotnie planowali. Żydzi chcieli go bowiem zlinczować, co udaremnione zostało nadejściem rzymskich żołnierzy, którzy związali Pawła łańcuchami (Dz 21,31-33). Biorąc pod uwagę te szczegóły, można zatem stwierdzić, że Agabos przynajmniej częściowo mylił się w swojej przepowiedni. Gdybyśmy jednak nie znali historii opisanej w Dziejach, uznalibyśmy, że proroctwo Agabosa spełniło się, choć nie mielibyśmy wówczas wszystkich związanych z tym szczegółów. Proroctwo już w samej swej naturze jest „ukryte" (Lb 12,6-8) i częściowe (1 Kor 13,9.12). Nawet proroctwa opisane w Starym Testamencie nie zawsze oznaczały to, co się na pierwszy rzut oka wydawało (Dn 9,2.24). Poza tym, zarówno Jeremiasz (Jr 17,14-15), jak i Jonasz, narzekali na to, że ich przepowiednie się nie spełniają. Zastanówmy się teraz, w jakiej formie Agabos otrzymał swoje proroctwo. Czy była to wizja, w której ujrzał związanego Pawła stojącego pomiędzy rzymskimi żołnierzami, naprzeciw żydowskich oskarżycieli (zobacz Dz 21,40; 22,30)? A może Bóg przemówił do niego lub zainspirował go ja-

kimiś myślami? Niezależnie od tego, w jaki sposób prorok otrzymał tę przepowiednię, sposób jej wyrażenia zdradza, iż nie była ona do końca jasna.

Po trzecie, każde proroctwo wymaga rozeznania lub potwierdzenia. Kościół zatwierdził już wprawdzie wszystkie proroctwa zapisane w Piśmie Świętym, jednak – jak naucza Paweł – w takich sprawach zawsze konieczna jest daleko idąca ostrożność. Dlatego, kiedy jedni prorokują, „inni niech to roztrząsają" (1 Kor 14,29), przy czym nie chodzi tylko o rozeznanie, czy dana przepowiednia jest prawdziwa, ale też o odkrycie jej prawdziwego znaczenia. Paweł daje również do zrozumienia, że nowe objawienia mogą czasem wyjaśniać znaczenie wcześniejszych (1 Kor 14,30). W tym świetle reakcja Pawła na ostrzeżenia wspomniane w Dziejach Apostolskich wydaje się bardziej zrozumiała. Paweł odbierał je jako informacje o zagrożeniach, na które musi się przygotować, nie zaś jako sugestie, zgodnie z którymi powinien zrezygnować z podróży do Jerozolimy. Jego interpretacja była najwyraźniej inna niż ta, jaką proponowali jego przyjaciele. Ponadto, ignorując ostrzeżenia chrześcijan z Tyru, apostoł musiał założyć, że nie przekazali mu dokładnie takiego przesłania, jakie otrzymali od Boga, ale raczej dołożyli do niego własną interpretację. Innymi słowy, Paweł daje nam do zrozumienia, że reagując na proroctwo w określony sposób, sam bierze na siebie odpowiedzialność za rozeznanie przepowiedni i ostateczną decyzję dotyczącą dalszego postępowania. W końcu, to on odpowie później przed Bogiem za własne czyny.

Czy interpretacja Pawła była słuszna? Zdania na ten temat są podzielone. Niektórzy sądzą, że trzyletni pobyt apostoła w więzieniu potwierdza błąd, jakim było zignorowanie ostrzeżeń przekazywanych mu przez proroków. Inni natomiast uważają, że przepowiednie po prostu przygotowywały Pawła na próbę, jakiej później doświadczył. Paweł był zapewne przekonany o tym, że Bóg prowadzi go do Rzymu takimi drogami, jakie uważa za słuszne. Przyjaciele apostoła – widząc swoją nieskuteczność w przekonywaniu go do własnych racji – doszli widocznie do wniosku, iż miał on głębokie wewnętrzne przeświadczenie o słuszności swoich decyzji i że może rzeczywiście interpretował te wszystkie ostrzeżenia we właściwy sposób. Przestają go zatem dręczyć i zdają się na wolę Bożą. To, że sami rozeznajemy proroctwa, które nas dotyczą, sami je interpretujemy i sami bierzemy odpowiedzialność za podjęte na ich podstawie decyzje, nie zmieniło się do dziś. Nie możemy mówić innym, co mają robić, choć możemy przekazywać im przesłania od Boga lub choćby tylko dobre rady. Jeśli będziemy się trzymać tych zasad, być może rozjaśnią się nieco liczne wątpliwości, jakie wiążą się w dzisiejszym świecie z tematem proroctw[15].

20,35 Brakujące słowa Jezusa?

Na ile kompletne są teksty znanych nam Ewangelii? Czy ich autorzy coś pominęli? Takie pytanie nasuwa nam się w związku z wersetem Dz 20,35. Pada on w trakcie wypowiedzi, w której apostoł broni swojej posługi przed starszyzną z Efezu. Jego słuchacze nie wątpią w słuszność tej posługi, ale Paweł wie, że gdy opuści Efez, mogą się tam pojawić fałszywi nauczyciele, którzy będą chcieli (1) zdyskredytować go i (2) wprowadzić własne porządki. Przykład Pawła, który sam na siebie zarabiał, może być dla mieszkańców Efezu pomocą w rozpoznaniu prawdziwych i fałszywych nauczycieli. Apostoł przypomniał swoim słuchaczom o tym, że głosił

[15] Dar prorokowania jest tematem kilku współczesnych pozycji naukowych, z których najlepsze i najbardziej praktyczne to: Clifford Hill, *Prophecy Past and Present* (Crowborough, U.K.: Highland Books, 1989). Równie dobre są: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, Ill.: Crossway Books, 1988) oraz Graham Houston, *Prophecy: A Gift for Today?* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989).

im Ewangelię wiernie i uczciwie (Dz 20,18-21), pozostając przy tym samodzielnym finansowo i wspierającym nawet innych, nie przyjmując pomocy finansowej od kogokolwiek. Postępowali tak po części po to, aby nauczyć chrześcijan jak „wspierać słabych". Kończąc tę wypowiedź, Paweł cytuje „słowa Pana Jezusa, które On sam wypowiedział". Problem jednak w tym, że słów tych nie ma w żadnym innym miejscu Nowego Testamentu. Skąd więc Paweł je zaczerpnął? Co nam to mówi o naturze i sposobie powstawania tekstów Ewangelii?

Jezus nie zostawił po sobie żadnych tekstów. Nauczał On apostołów tak, jak uczyli swoich uczniów rabini. Uczniowie ci mieli po prostu zapamiętywać wypowiedzi i czyny swoich nauczycieli. To dlatego pierwsze teksty rabiniczne pochodzą dopiero z trzeciego wieku, choć tradycja ustna sięgała już pierwszego wieku po Chr. W tamtych czasach, ludzka pamięć była o wiele bardziej pojemna niż dziś - każdy żydowski znawca Pisma Świętego znał na pamięć cały Stary Testament[16].

W prologu do swojej Ewangelii (Łk 1,1-4) Łukasz wspomina, że po wniebowstąpieniu Jezusa „wielu" próbowało zgromadzić świadectwa Jego wypowiedzi i czynów, tworząc z nich różnego rodzaju Ewangelie. Autor Dziejów odróżnia tych pisarzy od „naocznych świadków" - prawdopodobnie dlatego, że naoczni świadkowie (na przykład dwunastu Apostołów) nie czuli potrzeby opisywania zdarzeń, gdyż widzieli i słyszeli tak wiele, że starczyło im to na całe życie. Łukasz stwierdza ponadto, że on sam zbadał i wyselekcjonował dokładnie wszystkie źródła, na podstawie których napisał swoją Ewangelię. Większość uczonych jest zdania, że jednym z jego źródeł była Ewangelia wg św. Marka.

W procesie selekcji źródeł i pisania na ich podstawie tekstu pomija się zwykle pewną część materiału. Autor czwartej Ewangelii mówi wprost, że miał dostęp do bardzo wielu tekstów źródłowych i w swoim dziele nie mógł zamieścić ich wszystkich (J 20,30; 21,25). Każdy z Ewangelistów pragnął przekazać Kościołowi określone dane, ukazując obraz Jezusa z konkretnej perspektywy - to, co nie służyło temu celowi, mogło zostać pominięte. Rozmiary rękopisów były przecież ograniczone[17].

To, że pewne teksty nie zostały umieszczone w jednej czy drugiej Ewangelii nie oznacza jednak, iż nie były one prawdziwe lub że zostały szybko zapomniane. Wiele takich treści krążyło bowiem w ustnej tradycji Kościoła za życia pierwszego czy drugiego pokolenia słuchaczy, chłonących opowieści o Jezusie od naocznych świadków. Niektóre z takich opowieści zostały później zniekształcone i zapisane w Ewangeliach Gnostyckich, takich jak *Ewangelia Tomasza*. Dzieła te zaczęły powstawać w drugim wieku po Chr., przy czym współcześni archeolodzy zwykle wykopywali je z ziemi lub znajdowali w czeluściach starożytnych bibliotek. Niektórzy uczeni twierdzą, że teksty te zawierają „tajemne słowa" Jezusa. Niemniej jednak, wypowiedzi Jezusa są w tych Ewangeliach tak zniekształcone, że tak naprawdę nie wynika z nich nic nowego na temat Jego osoby. Na szczęście, w pierwszym wieku po Chr. - kiedy wypowiedzi Jezusa nie były jeszcze bardzo zniekształcone - niektóre z nich znalazły się w zatwierdzonym kanonie, nawet jeśli Ewangeliści odrzucali je lub o nich nie wiedzieli. Na

[16] Niektórzy uczeni, np. Birger Gerhardsson w *Memory and Manuscript* (Uppsala, 1961) twierdzą, że niektórzy uczniowie Jezusa (tacy jak Lewi/Mateusz) byli piśmienni i mogli czasem notować Jego wypowiedzi. Niemniej jednak, nawet jeśli pewne wypowiedzi Jezusa zostały zanotowane, to - jak przyznaje Gerhardsson - i tak głównym nośnikiem nauk Jezusa była ludzka pamięć, dlatego ewentualne notatki byłyby w najlepszym przypadku niepełne.

[17] Mateusz, Łukasz i Jan zapisali zwoje o największej dostępnej wówczas powierzchni. Gdyby któryś z nich chciał podać choćby jedną informację więcej, musiałby użyć kolejnego zwoju.

przykład – w Jk 5,12 przytoczona jest wypowiedź Jezusa, która w dłuższej formie pojawia się w Mt 5,33-37. W związku z tym, inne krótkie wypowiedzi pojawiające się w Liście św. Jakuba także mogą być cytatami z Jezusa (zobacz Jk 1,27; 2,13; 3,18; 4,11-12.17), ale ponieważ Jakub nigdy nie zapowiada, w którym momencie Go cytuje – nigdy tak naprawdę nie dowiemy się, które wypowiedzi pochodzą od Jezusa, a które sformułowane zostały przez autora listu. Czytelnicy Listu Jakuba najprawdopodobniej potrafili to jednak rozeznać – w pierwszym wieku po Chr., kiedy niewiele osób umiało czytać, Kościół przykładał dużą wagę do zapamiętywania słów Jezusa i większość chrześcijan zapewne rozpoznawała je także na piśmie.

W Dz 20,35 Paweł daje zatem do zrozumienia, że zna wypowiedź Jezusa, która nie została zamieszczona w żadnej z należących do kanonu Ewangelii. Dobrze, że apostoł mówi wprost o tym, iż słowa te pochodzą od Jezusa – inaczej trudno byłoby nam zidentyfikować ich źródło. Autor Dziejów – który najwyraźniej także zna tę wypowiedź (skoro cytuje ją jako wypowiedzianą przez Pawła) – nie umieścił jej jednak w swojej Ewangelii. Być może stało się tak dlatego, że nie pasowała mu ona do żadnego kontekstu, a może dlatego, iż wiedział, że i tak zacytuje ją później. Wydaje się, że Jakub starał się nie powtarzać tych samych treści, jeśli nie było to konieczne. Dlatego też słowa Jezusa, które pojawiły się w Ewangelii, nie pojawiają się później w Dziejach Apostolskich; te zaś, które zawarte są w Dziejach, nie występują już w Ewangelii.

Możemy zatem ubolewać nad stratą całego mnóstwa wypowiedzi i opowieści spisanych w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej (zwłaszcza w kontekście naszej współczesnej obsesji przechowywania wszelkich śladów przeszłości w muzeach, archiwach, bibliotekach i komputerach), ale musimy także pamiętać o dwóch sprawach. Po pierwsze, Kościół wierzy, że Duch Święty czuwał nad tym, by w kanonie znalazło się wszystko, co konieczne. To, co pominięto, było może ciekawe, ale widocznie nie było konieczności zachowania tego w formie pisemnej. Po drugie, żyjący w pierwszym wieku chrześcijanie nie mieli Nowego Testamentu, na którym mogliby się oprzeć, aby odróżnić przekazy poprawne od zniekształconych. Musieli więc polegać na interpretacji naocznych świadków. Gdy Kościół rósł, a naoczni świadkowie umierali, coraz trudniej było o obiektywną ocenę owych przekazów. Ci chrześcijanie żyjący w pierwszym wieku, którzy znali najważniejszych naocznych świadków, mieli dostęp do znacznie większej ilości danych o Jezusie niż my. Jednakże większość ówczesnych chrześcijan nie spotkała nigdy osobiście żadnego świadka naocznego, w związku z czym ilość wiarygodnych danych, do jakich osoby te miały dostęp, jest tak naprawdę mniejsza niż ta, jaką mamy w Nowym Testamencie.

Powinniśmy się zatem cieszyć, że chrześcijanie na całym świecie mają dziś te dane w tej samej formie – o ile oczywiście przetłumaczono je na dany język. Ilość zawartych w Piśmie Świętym wiarygodnych informacji o Jezusie zaspokaja wszystkie potrzeby Kościoła, choć być może nie wystarczy, abyśmy uzyskali pełne lub choćby częściowe odpowiedzi na wszystkie nurtujące nas indywidualnie pytania. Jednakże, Boże ponadbiblijne prowadzenie potrzebne dla danego indywidualnego wierzącego jest ciągle dostępne przez Ducha Świętego, nawet jeśli to prowadzenie nie posiada charakteru kanonicznego i obowiązkowego dla wszystkich.

21,21 Czy judeochrześcijanie powinni przestrzegać Prawa?

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat w świecie chrześcijańskim pojawiło się bardzo interesujące zjawisko – żydowski ruch mesjański. Członkowie tego ruchu to Żydzi, którzy przyjęli Jezusa jako Mesjasza, przez co nie tyle nawrócili się, ile zyskali dopełnienie swojej wiary. Chrześcijanie

spoza kręgu żydowskiego mają odnośnie do tego zjawiska mieszane uczucia. Z jednej strony cieszą się, gdyż ruch ten wzbogaca Kościół o żydowską tradycję i daje Żydom kulturowy pomost łączący ich z Chrystusem. Z drugiej jednak strony, mają pewne obawy - jest to bowiem forma Kościoła, do której sami nigdy nie będą mogli należeć, przez co boją się związanego z tym poczucia wyższości ze strony Żydów. Zarzut zawarty w Dz 21,21 dotyka tej samej kwestii: czy Żydzi, którzy przyjęli chrześcijaństwo, powinni przestrzegać zasad obowiązujących w żydowskiej kulturze? A może Paweł całkowicie sprzeciwia się takiej praktyce?

Słowa przytoczone w Dz 21,21 padają podczas ostatniej podróży Pawła do Jerozolimy. Jakub przyjmuje go ciepło, choć nie bez obaw dotyczących utrzymania jedności w Kościele. Chrześcijańska misja wśród Żydów okazała się bardzo owocna. Wiele tysięcy Żydów uwierzyło, jednak wielu wyraziło swoją wiarę w typowo żydowski sposób - zaczęli „trzymać się gorliwie Prawa". Wnet w Jerozolimie pojawiły się plotki, zgodnie z którymi Paweł odciąga Żydów od Prawa, co może powodować w Kościele pewne podziały. Jakub potwierdza wprawdzie słuszność dekretu apostołów regulującego kwestię pogan (Dz 15), zakłada jednak, że Paweł - będąc przecież Żydem - sam zachowuje Prawo Mojżeszowe. Jakub sugeruje również, żeby Paweł przyłączył się do judeochrześcijan składających śluby nazireatu i opłacił za nich wszelkie koszty, dzięki czemu wszyscy będą mogli przekonać się, iż popiera on te praktyki. Paweł stosuje się do tego zalecenia, jednak zanim proces składania ślubów dobiegł końca, został aresztowany przez Żydów pochodzenia pogańskiego. Dlaczego Paweł złożył w świątyni ofiarę i poddał się żydowskiemu rytuałowi? Czy rzeczywiście chciał, aby judeochrześcijanie przestrzegali Prawa żydowskiego? Czy nie przeczy to jego koncepcji, zgodnie z którą zbawienie osiągamy poprzez wiarę? Co dziś powiedziałby Paweł członkom żydowskiego ruchu mesjańskiego?

Nie ulega wątpliwości, że Paweł nie wymagał od nawróconych pogan przestrzegania żydowskich obyczajów. W Liście do Galatów i Liście do Rzymian powiedziane jest bardzo wyraźnie, że chrześcijanie nie muszą poddawać się obrzezaniu, nie muszą przestrzegać szabatu i nie obowiązują ich żydowskie zasady dotyczące pokarmów[18]. Paweł stwierdza nawet: „Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda" (Ga 5,2).

Paweł na pewno wierzył również, że Boże obietnice złożone ludowi Izraela wciąż są aktualne. Dlatego też oczekiwał, że Izrael nie zostanie zbawiony tylko częściowo, ale że w końcu zbawienie uzyska „cały Izrael" (Rz 11,26). Mógł więc uważać, że metodyka misji prowadzonej wśród judeochrześcijan powinna być nieco inna niż ta, jaką sam stosował, działając wśród pogan (Ga 2,7-10).

I wreszcie - Paweł pisze, że stał się „niewolnikiem wszystkich", co oznacza, iż kiedy przebywał wśród Żydów, dostosowywał się do ich Prawa dla dobra Ewangelii (1 Kor 9,19-23). Oznacza to, że Paweł miał uczestniczyć w żydowskich rytuałach, jeśli nie z innych powodów to po to, aby osiągnąć przez to lepszy skutek ewangelizacyjny. Dla niego nie był to jednak taki sam kompromis, jakim mogłoby być obrzezanie Tytusa (Ga 2,3). Tytus urodził się bowiem jako poganin, Paweł natomiast nawrócił się, będąc Żydem. Apostoł sugeruje tym samym, że przestrzeganie żydowskich obyczajów nie wnosi do chrześcijaństwa żadnych korzyści, ale jeśli ktoś wyrósł w kulturze żydowskiej, to nie musi jej porzucać, aby zostać chrześcijaninem.

Dane zawarte w Dziejach i w listach Pawła potwierdzają, że Jakub miał rację: Paweł rzeczy-

[18] Znaczące jest także milczenie Pawła w sprawie płacenia dziesięciny - czwartej z najważniejszych praktyk żydowskich, tym bardziej, że w 2 Kor 8 - 9 zachęca on chrześcijan do tego, aby dzielili się z innymi tym, co mają. Jako reguła Prawa, dziesięcina nie obowiązuje jednak członków Kościoła.

wiście przestrzegał żydowskiego Prawa – choć prawdopodobnie niezbyt gorliwie, biorąc pod uwagę to, co spożywał wraz z nawróconymi poganami podczas Wieczerzy Pańskiej (której spożywanie chrześcijanie praktykowali w ciągu dwóch pierwszych wieków funkcjonowania Kościoła). Paweł miał w końcu świadomość swojej żydowskiej tożsamości (Rz 11,1). Rytuały takie jak obrzezanie, zasady żywieniowe i dziesięcina stanowiły część jego narodowego i kulturowego dziedzictwa. Skoro więc Izrael jako lud wciąż był dla Boga ważny, to nie było przeciwwskazań, aby przedstawiciele tej rasy pielęgnowali swoją tożsamość kulturową. Chrześcijanie pochodzenia pogańskiego nie powinni jednak przestrzegać obyczajów żydowskich, gdyż – jako, że otrzymali już Chrystusa – przyjęcie tożsamości żydowskiej nie było im do niczego potrzebne. Co więcej – takie działanie mogłoby tylko utrudniać szerzenie dalszej misji wśród pogan.

Podtrzymywanie żydowskiej tożsamości musiało być dla Pawła czymś więcej niż tylko kwestią dziedzictwa kulturowego. W Dz 18,18 czytamy o tym, jak apostoł ostrzygł głowę po to, aby złożyć pewien ślub. Chodziło prawdopodobnie o ślub nazireatu (zobacz Lb 6) złożony podczas pobytu Pawła w Jerozolimie. Oznacza to przynajmniej tyle, że w swojej osobistej pobożności apostoł miał miejsce na takie praktyki, które w judaizmie nie były przecież obowiązkowe dla wszystkich[19]. Poprzez złożenie ślubu Paweł mógł wyrazić po prostu swoje oddanie i posłuszeństwo wobec Boga za pomocą pewnego obyczaju, dlatego też nie miał powodu, aby odrzucać propozycję Jakuba. Bardzo możliwe, że uczestniczył w jeszcze wielu innych podobnych praktykach.

Według Pawła nie było zatem żadnych teologicznych powodów, dla których Żydzi nie mieliby przestrzegać swoich obyczajów, o ile robili to, by podtrzymać tożsamość narodową lub w kulturowy sposób wyrazić swoją pobożność, nie zaś po to, aby podkreślić swoją wyższość nad chrześcijanami pochodzenia pogańskiego. Poganie nie powinni natomiast praktykować zwyczajów żydowskich, gdyż nie byli Żydami i przyjmowanie żydowskiej tożsamości nie przyniosłoby im żadnej korzyści. Co więcej – poprzez przestrzeganie Prawa dawaliby wszystkim do zrozumienia, że Chrystus im nie wystarcza. Paweł nalegał ponadto, aby judeochrześcijanie i chrześcijanie pochodzenia pogańskiego integrowali się ze sobą (Ga 2,11-21; Rz 14), co w praktyce oznaczało głównie wspólne spożywanie Wieczerzy Pańskiej. Było to trudne ze względu na fakt, że – w przeciwieństwie do Żydów – poganie nie przestrzegali żadnych konkretnych zasad pokarmowych, jednak jeśli wszyscy kierowali się zasadą wzajemnej miłości, można było zachować jedność w Chrystusie, mimo wszelkich różnic kulturowych.

Przy takich założeniach Paweł czuł się więc swobodnie, praktykując żydowskie obyczaje, kiedy tylko było to możliwe. To, że wciąż chodził do świątyni, było dla niego ważną praktyką pozostającą w pełnej zgodności z wcześniejszą gorliwością wobec Boga, która – choć niegdyś zmierzała w złym kierunku – teraz znalazła właściwy wyraz w Chrystusie. Nie ma zatem wątpliwości, że Paweł pobłogosławiłby współczesnych Żydów Mesjańskich, dla których żydowska kultura stanowi ważną pomoc w praktykowaniu chrześcijańskiej wiary. Apostoł z pewnością potępiłby jednak wszelkiego rodzaju separatyzmy czy elitaryzmy, podkreślając, że należy zachowywać miłość i jedność wiary, mimo wszelkich barier kulturowych i etnicznych.

[19] Znaczące jest to, iż praktyka ta nie była obowiązkowa, co oznacza, że Paweł nie zrobił tego tylko po to, aby zyskać akceptację Żydów. Musiał złożyć ten ślub dlatego, że rzeczywiście stanowiło to autentyczny wyraz jego osobistej pobożności.

22,16 Chrzest dla obmycia się z grzechów?

Czy poprzez przyjęcie chrztu rzeczywiście można obmyć się z grzechów? Czy nie jest tak, że to śmierć Chrystusa (lub - aby użyć metafory biblijnej - krew Chrystusa) oczyszcza nas z grzechów? Czy twierdząc, że taką funkcję spełnia chrzest, nie dodajemy uczynków do warunków uzyskania zbawienia?

Paweł stoi na schodach Twierdzy Antonia w Jerozolimie i przemawia w obronie swoich działań misyjnych. Przed chwilą opowiadał, jak spotkał Jezusa w drodze do Damaszku i jak powiedziano mu, by udał się tam w oczekiwaniu na dalsze instrukcje. Paweł udaje się do Damaszku. Nawrócenie już się w nim dokonało, ale chrześcijanie jeszcze się o tym nie dowiedzieli. Pewnego dnia odwiedza go Ananiasz, uzdrawia go, wspomina o spotkaniu Pawła z Jezusem i mówi, że Bóg wybrał sobie apostoła na świadka. Tu właśnie pojawia się werset Dz 22,16, w którym Ananiasz udziela Pawłowi dalszych instrukcji, mówiąc, co konkretnie ma teraz zrobić.

W wersecie tym chrzest opisany jest jako obmycie (w tamtych czasach chrzest przyjmowano prawdopodobnie przez całkowite zanurzenie, choć z *Nauki Dwunastu Apostołów* (*Didache* 7) wynika, że chrzest odbywał się nawet, jeśli nie było dostępu do takiej ilości wody). Przywodzi to na myśl rytuał obmywania znany ze Starego Testamentu (Kpł 14,8-9; 15,5-13.21-22.27; 16,26.28; 17,15-16; Lb 19,19; Pwt 23,11). Kiedy osoba nie była czysta w sensie rytualnym, musiała umyć się (w innych przypadkach wystarczyło wypranie ubrań) w celu pozbycia się nieczystości. Różnica pomiędzy starotestamentowym rytuałem obmycia się a chrztem polegała na tym, że kiedy ktoś przyjmował Chrystusa, pozbywał się nie tylko rytualnej nieczystości, ale także grzechu w znaczeniu obiektywnym. Podczas rytuału obmycia się osoba nie przyjmowała Chrystusa jako swojego Pana, przez co trwała w grzechu polegającym na odrzuceniu woli Króla królów. Teraz jednak osoba ta nawraca się i poprzez przyjęcie chrztu oficjalnie odwraca się od starego życia ku temu, w którym uznaje Jezusa za wywyższonego Pana.

Oczywiście, to nie woda oczyszcza człowieka z grzechu, ale jego wola całkowitego oddania się Chrystusowi. Czytamy o tym w 1 P 3,21. Choćbyśmy nawet wskoczyli do oceanu pełnego wody chrzcielnej, nie zostaniemy prawdziwymi chrześcijanami, dopóki ze szczerym sercem nie powierzymy swego życia Chrystusowi. To samo wyraża się też w słowach Ananiasza, który sugeruje, by Paweł obmył się, „wzywając Jego imienia". Oddanie się w ręce Chrystusa jest niewątpliwie najważniejszym aspektem chrztu.

Czy zatem chrzest rzeczywiście obmywa nas z grzechów? Moglibyśmy odpowiedzieć na to pytanie, formułując inne: „Czy powierzenie się Chrystusowi obmywa nas z grzechów?" Odpowiedź jest oczywiście twierdząca. Skoro więc poprzez chrzest oficjalnie oddajemy się w ręce Chrystusa, to można także powiedzieć, że chrzest obmywa nas z grzechów. Taki jest zresztą jeden z aspektów symboliki wody chrzcielnej. Paweł spotkał już Jezusa, a Ananiasz zachęca go, by przypieczętować to spotkanie w sposób oficjalny. Do tego celu Bóg dał nam właśnie chrzest, dlatego Paweł otrzymuje zaproszenie do ochrzczenia się.

Zobacz również komentarz do Mk 1,4; J 3,5; Dz 2,38; 1 P 3,21.

List do Rzymian

1,16 Najpierw dla Żyda?

Zobacz komentarz do Mt 10,5-6.

1,18 Czy Bóg jest gniewny?

Gniew Boży to coś, co trudno zrozumieć i zaakceptować. Dla niektórych wizja gniewnego Boga stanowi poważną przeszkodę na drodze do wiary. Dla innych, którzy doświadczyli w życiu przemieniającej łaski i miłości Bożej, koncepcja gniewu Bożego stoi w sprzeczności z ich doświadczeniem Boga. Czy to możliwe, że Bóg, którego bezwarunkowa miłość objawia się „przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami" (Rz 5,8), jest jednocześnie Bogiem gniewnym?

Zanim przejdziemy do głównych kwestii związanych z tym zagadnieniem, przyjrzyjmy się stosowanej w Biblii antropomorfizacji, która polega na opisywaniu Boga przy pomocy analogii z ludzkiego życia. Pismo Święte mówi o naturze Boga, Jego dziełach i motywach w kategoriach naszych własnych cech i doświadczeń. Nie ma innej możliwości - istoty skończone, jakimi są ludzie, nie potrafią inaczej ogarnąć nieskończonej natury Boga. Możemy jedynie próbować ją sobie przybliżyć poprzez porównywanie Go do nas. Rzeczywistość Wcielenia - fakt, że Bóg zamieszkał wśród nas w ciele człowieka (J 1,14), daje nam zresztą prawo do antropomorfizacji Boga.

W tradycji języka teologii to konieczne i uzasadnione posługiwanie się antropomorfizacją uznane zostało za pomocne, jednak nie pozbawione pewnych ograniczeń. I tak - jeśli wiedza i moc to aspekty doświadczenia ludzkiego, to Bóg także je posiada, z tym że On ma je w sensie absolutnym: jest wszechwiedzący i wszechmocny. Ogólnie mówiąc - Bogu przypisujemy te aspekty ludzkiej natury i te doświadczenia, które uznajemy za najwznioślejsze i najlepsze. Widzimy więc Boga jako tego, który jest prawdą, łaską, pięknem, miłością, sprawiedliwością i wiernością i posiada wszystko to w najpełniejszej, najbardziej absolutnej formie. Niemniej jednak, opisując Boga w taki sposób, wzbraniamy się przed

przypisywaniem Mu cech lub uczuć, które uważamy za negatywne: nienawiść, złość, mściwość, brzydotę itp. Gniew jest niewątpliwie jedną z takich cech.

Niechęć do przypisywania Bogu takich cech opiera się po części na samym Piśmie Świętym. Przykładowo, w Oz 11 Bóg nie chce porzucić Izraela (choć zgodnie z ludzkimi standardami sprawiedliwości lud ten zasłużył na śmierć i zniszczenie), mówiąc: „Bogiem jestem, nie człowiekiem" (Oz 11,9). Niemniej jednak, głównym powodem, dla którego trudno nam zaakceptować te negatywne cechy Boga jest Jego wyidealizowany, romantyczny obraz, jaki uformował się pod wpływem spekulacji filozoficznych. Zawarta w Biblii koncepcja Boga jest tymczasem inna - zarówno Bóg, jak i świat, są tam traktowani poważniej niż w abstrakcyjnych dywagacjach filozoficznych.

Biblijny Pan wchodzi w relacje ze swoim stworzeniem w Jezusie z Nazaretu, w którym to „zamieszkała cała Pełnia"[1] (Kol 1,19). Jednocześnie, Jezus jest pod każdym względem taki sam, jak my (Hbr 2,17). Biblia z najwyższą powagą traktuje także relację pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Stworzenie jest dziełem Boga, dlatego też przed Bogiem ponosi odpowiedzialność. W relacji obarczonej taką odpowiedzialnością nie ma miejsca na romantyczną, idealistyczną czy sentymentalną koncepcję Boga. W takim właśnie świetle należy rozpatrywać kwestię gniewu Bożego.

Znamienne, że Paweł mówi o objawieniu się Bożego gniewu w kontekście teologii stworzenia. Tłem dla Rz 1,18-23 jest niewątpliwie biblijna historia stworzenia i wyobcowania zawarta w początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju. Zwłaszcza Rz 1,21-22 dobitnie przypomina nam o tym, że człowiek (Adam) nie chciał pozostawać w relacji z Bogiem jako Jego stworzenie - wolał raczej stać się równym Bogu (zobacz Rdz 3,1-7).

W Księdze Rodzaju pokusa polega na tym, aby być „jak Bóg" (Rdz 3,5) i zaprzeczać temu, że jesteśmy stworzeniem, mamy swoje ograniczenia i zależymy od Boga. Skutkiem takiego zaprzeczenia jest to, że zostajemy pozbawieni fundamentu i stajemy się tak naprawdę coraz mniej ludzcy. Zgodnie z Rdz 3 - 11, odrzucenie zależności od Boga i faktu, że jesteśmy przed Nim odpowiedzialni, powoduje wiele zaburzeń w różnych sferach ludzkiego życia. W Rz 1,25 Paweł podsumowuje to słowami: „Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy". Właśnie w kontekście Bożego zamysłu wobec stworzenia i odrzucenia tego zamysłu przez człowieka rozpatrywać należy koncepcję gniewu Bożego.

Paweł pisze o gniewie Boga na dwa sposoby. Zasadniczo sformułowanie to odnosi się do przyszłych wydarzeń, w których sąd Boży dokona się nad grzesznym światem (Rz 2,5.8; 5,9; Ef 5,6; 1 Tes 1,10; 5,9). W podobnych kontekstach gniew Boży (lub jego synonim - sąd Boży) postrzegany jest jako czyn Boga, Jego zdecydowane działanie przeciwko grzechowi. Należy podkreślić, że gniew jest w tym przypadku osobistą reakcją Boga na grzech, przy czym - w przeciwieństwie do bożków z religii i mitów grecko-rzymskich - Bóg nigdy nie jest przy tym kapryśny, mściwy czy złośliwy.

W Rz 1,18 Pawłowi nie chodzi o to, że Bóg objawi swój gniew w ostatnim dniu (czyli na Sądzie Ostatecznym) - chodzi raczej o to, że „gniew Boży objawia się z nieba" już teraz. Nie dotyczy to jedynie boskiej odpowiedzi na niewierność stworzenia podczas przyszłego sądu, ale dotyczy także aktualnej rzeczywistości. Poczucie, że gniew Boga objawia się już teraz, widoczne jest także w kilku innych fragmentach listów św. Pawła (Rz 3,5; 4,15; 9,22; 1 Tes 2,16), a także w innych tekstach Nowego Testamentu (zobacz J 3,36).

[1] Pełnia boskości - gr. *plērōma tēs theotētos* - dosł. „wypełnienie boskości". Zobacz Kol 2,9 - *Grecko-polski Nowy Testament*, Vocatio 1994 (przyp. red.).

Jak wynika z wersetów następujących po Rz 1,18, gniew Boży objawia się raczej w sposób *pośredni* niż *bezpośredni* – jest on wyrażony w Bożej przyzwalającej woli nie zaś przez wolę działającą. Bóg nie jest tutaj przedstawiony jako aktywnie działający w odpowiedzi na ludzki grzech. Gniew Boży jest raczej czymś, co w pewnym sensie wbudowane zostało w samą strukturę stworzenia. Kiedy odrzucamy porządek stworzony przez Boga na rzecz własnego, kiedy naruszamy Boży zamysł i zastępujemy go naszym, sami sprowadzamy na siebie chaos.

Stan, jaki Paweł opisuje w Rz 1,18-32 nie jest czymś spowodowanym przez Boga. Mówiąc, że gniew „objawia się z nieba" (przy czym „niebo" jest typowym żydowskim zamiennikiem słowa „Bóg"), apostoł nie sugeruje boskiej interwencji, ale raczej fakt, że kiedy naruszamy wbudowaną w porządek stworzenia wolę Bożą, w nieunikniony sposób doprowadzamy do własnej zagłady. Ponieważ autorem stworzonego porządku jest Bóg, Paweł pisze, że gniew Boży objawia się teraz (nieustannie) „z nieba". Objawia się on w tym, że odrzucenie Bożej prawdy (Rz 1,18-20), czyli prawdy o naturze i woli Boga, prowadzi do bezrozumności (Rz 1,21-22), bałwochwalstwa (Rz 1,23), zaburzeń seksualnych (Rz 1,24-27), wynaturzeń moralnych i problemów w relacjach międzyludzkich (Rz 1,28-32).

Sformułowanie „wydał ich Bóg" pojawiające się w tym fragmencie trzy razy (Rz 1,24.26.28) współgra z koncepcją, zgodnie z którą grzeszne wynaturzenia ludzkiej rzeczywistości, choć wynikają z decyzji człowieka – mają być ostatecznie rozumiane jako kara Boża, którą – w swojej wolności – sami na siebie ściągamy.

W świetle tych refleksji nie możemy dłużej utrzymywać, że Bóg karze lub nagradza człowieka dokładnie proporcjonalnie do jego złych lub dobrych czynów. W relacji z Bogiem nie jesteśmy Mu równi. W tym, że umarł za nas Chrystus objawiła się radykalna i bezwarunkowa Boża miłość. Nie ma wątpliwości, że Bóg kocha nas tą wieczną miłością. Kiedy jednak ją odrzucamy, sami odcinamy się od jej życiodajnej mocy, co z kolei powoduje rozbicie i śmierć. To właśnie przeciwko tak zaburzonemu porządkowi stworzenia objawia się Boży gniew.

Zobacz również komentarz do Ps 5,6; 11,5

1,24-28 Bóg wydał ich na pastwę grzechu?

Zobacz komentarz do Rz 11,32.

1,27 Potępienie homoseksualizmu?

Rz 1,27 wydaje się określać stosunki homoseksualne jako grzeszne. Czy tak rzeczywiście jest? Czy Pismo Święte naprawdę potępia ludzi za takie relacje, czy też mówi w rzeczywistości o czymś innym niż to, co my uważamy za homoseksualizm?

W dzisiejszych czasach potępianie homoseksualizmu jest często bardzo źle widziane. Doprowadziło do tego parę czynników. Po pierwsze – w społeczeństwie postmodernistycznym uważa się, że każdy wybór człowieka jest dobry. Dlatego też, każdy ma prawo szczycić się swoim pochodzeniem etnicznym, religią czy orientacją seksualną. Nikt nie jest od nikogo lepszy i nikt nie powinien drugiego oceniać. Ten postmodernistyczny punkt widzenia jest może słuszny w kwestii osądzania innych ludzi, ale czy rzeczywiście odzwierciedla stanowisko Boga? A co jeśli Bóg rzeczywiście istnieje i ma konkretne poglądy, według których osądzi świat u kresu czasów? Poza tym, są przecież jakieś granice tolerancji – nie można przecież tolerować czegoś takiego jak np. kultura promowana przez nazistów.

Po drugie, fizyczne wyrażanie swojej seksualności postrzegane jest dziś jako słuszne, a nawet niezbędne dla naszego zdrowia emocjonalnego. Jest to dosyć nowy pogląd, nie uwzględniający jednak tego, że ci, którzy nie potrafią funkcjonować w sferze seksualnej (np. impotenci) są

w stanie prowadzić pełnowartościowe i szczęśliwe życie. W przeciwieństwie do jedzenia, wody i snu, fizyczne wyrażanie seksualności nie jest człowiekowi niezbędne. Nie jest to również obowiązkowe. Wiele osób – niezależnie od skłonności seksualnych – nie ma możliwości wyrażania swojej seksualności (np. heteroseksualiści, którzy chcieliby żyć w małżeństwie, ale nie mogą znaleźć odpowiedniej osoby) i – choć może nie jest to dla nich sytuacja komfortowa – nie można powiedzieć, że postępują źle.

Po trzecie, homoseksualizm zyskuje coraz większą akceptację społeczeństwa. To, że coś jest akceptowane, nie znaczy jednak, że jest właściwe. Nie można także powiedzieć, że homoseksualizm jest czymś właściwym dlatego, że jest wrodzony. Wrodzone są również pewne cechy osobowości, które powodują, iż mamy różne charaktery. Cechy te traktowane są jako dobre, ale np. skłonność do alkoholizmu, schizofrenii i przemocy, które także mogą zależeć od genów, postrzegane są już jako wady. Wiemy, że są one czymś złym i próbujemy kontrolować ich wyrażanie.

Po czwarte, wszelka krytyka homoseksualizmu określana jest dziś mianem „homofobii", przez co odrzucanie takiego stylu życia traktowane jest jako zło. W tym momencie nasuwa się pytanie: czy ten, kto sprzeciwia się kradzieży jest „kleptofobem"? Krytyka określonego zachowania nie musi przecież wypływać z lęku (fobia), ale z trzeźwego osądu tego, czy – w oparciu o określone standardy – dane postępowanie jest słuszne czy też nie. Dla chrześcijanina standardy te wyznacza Pismo Święte, dlatego też konieczna jest wnikliwa analiza fragmentów, które ten problem poruszają.

Do tematu stosunków homoseksualnych odnoszą się następujące fragmenty Nowego Testamentu: Rz 1,26-27; 1 Kor 6,9; 1 Tm 1,10 i Jud 7. Opierają się one na starotestamentowej opinii wobec homoseksualizmu wyrażonej w Kpł 18,22 i 20,13. Jakie wnioski możemy wyciągnąć na podstawie tych tekstów?

Przede wszystkim – wszystkie te fragmenty potępiają pewien rodzaj czynności seksualnych. Żaden z nich nie mówi o seksualnych pragnieniach. Pismo Święte nie mówi, że sama pokusa homoseksualizmu już jest zła – złe jest jednak na pewno wprowadzenie jej w czyn. Rozróżnienie to jest ważne, gdyż przypomina nam o tym, iż święte teksty bardziej chwalą ludzi za skuteczną walkę z pokusami niż potępiają ich za samo odczuwanie pokus. Mężczyzna, który nie czuł pokusy popełnienia cudzołóstwa, nie jest więc bardziej cnotliwy niż ten, który skutecznie opierał się takim pokusom. Pierwszy z nich nie został jeszcze po prostu w tej sferze wypróbowany.

Po drugie, o ile praktyki homoseksualne nie były najwyraźniej powszechne w Palestynie, to w kulturze greckiej były na porządku dziennym. Nie znaczy to oczywiście, że wszyscy Grecy byli homoseksualistami – przeważała bowiem opcja biseksualizmu, przy czym żony konieczne były do celów prokreacyjnych, a stosunki mężów z prostytutkami i chłopcami spotykały się z mniejszą lub większą tolerancją. Nie jest również prawdą, że wszyscy Grecy akceptowali homoseksualizm jednakowo. Jedna z jego form – pederastia była bowiem kwestionowana przez wielu greckich myślicieli.

Po trzecie, zwróćmy uwagę na fakt, że otwarta krytyka homoseksualizmu pojawia się głównie w listach Pawła, gdyż był on chrześcijańskim autorem pozostającym w częstym i bliskim kontakcie z kulturą grecką. List do Rzymian został prawdopodobnie napisany w Koryncie, a 1 List do Koryntian – jak nazwa wskazuje – napisany został do wspólnoty kościelnej z Koryntu. Na tej podstawie zakłada się czasem, że Paweł odnosił się wyłącznie do pederastii, zabierając po prostu głos w popularnej wówczas wśród Greków dyskusji. Niemniej jednak, język, jakim apostoł posługuje się w analizowanym przez nas fragmencie, świadczy o tym, że nie chodzi o pederastię. Można wysnuć tezę, zgodnie z którą do pederastii odnosi się 1 Kor 6,9, jednak dla wielu uczonych teoria ta nie jest wystarczająco przeko-

nywająca. W 1 Kor 6,9 wygląda raczej na to, że Paweł, który żył przecież w świecie greckim, potrzebował wady, jaką mógłby w tym liście wymienić i użył takiej, jaka przyszła mu akurat do głowy - homoseksualizm, który obejmował między innymi pederastię.

Innymi słowy - praktyki homoseksualne nie były najwyraźniej problemem w Kościele. Był to problem w świecie pogańskim funkcjonującym obok Kościoła. Dlaczego w ogóle był to problem? Otóż - Kościół nauczał mężczyzn, że powinni być wierni swoim żonom. Spójrzmy na przykład na nauki Jezusa w Mt 19. Kiedy - w Mt 19,9 - Jezus zakazuje rozwodów, zaszokowani uczniowie stwierdzają, że lepiej w takim razie wcale się nie żenić niż być wiecznie przywiązanym do jednej kobiety. Jezus nie zareagował na to złagodzeniem zakazu i potwierdził, iż rzeczywiście czasem dobrze jest się nie żenić. Wymienił przy tym tych, którzy nie mogą się ożenić ze względu na różnorakie dysfunkcje seksualne i tych, którzy pozostają bezżenni „ze względu na królestwo niebieskie". Innymi słowy, Jezus dał ludziom tylko dwie alternatywy: wierne małżeństwo (wcześniej - w Mt 5,27-28 wyjaśnił już, co rozumie przez pojęcie „wierność") lub celibat. W przeciwieństwie do Szymona Piotra Jezus nie był żonaty. Podobną drogę - drogę celibatu wybrał św. Paweł.

Paweł oferuje swoim czytelnikom te same alternatywy co Jezus. W 1 Kor 6,9-20 wyraźnie krytykuje cudzołóstwo, przez które rozumie utrzymywanie pozamałżeńskich stosunków seksualnych, zwłaszcza z prostytutkami. Proponowana przez Pawła alternatywa staje się bardzo wyraźna w 1 Kor 7,9, gdzie czytamy o tym, że jeśli osoba nie otrzymała daru celibatu, to powinna wziąć ślub. Z tego samego powodu pary małżeńskie powinny utrzymywać regularne współżycie seksualne (1 Kor 7,2-5). Czytając 1 Kor 7, dochodzimy do wniosku, że człowiek ma tylko dwie możliwości: celibat lub wierność małżeńską. Dotyczy to wszystkich - wdów, osób niezamężnych, starszych i młodszych.

Jak już wspomnieliśmy, zarówno w starożytnej Grecji, jak i dziś, niewiele było osób o skłonnościach wyłącznie homoseksualnych, a mężczyźni żenili się głównie z obowiązku wobec swoich rodzin. Dla osób żyjących w małżeństwie Kościół miał tylko jedną naukę: twój współmałżonek jest twoim jedynym obiektem seksualnym. Powinniście się wzajemnie zaspokajać. Nie ma możliwości wchodzenia w pozamałżeńskie relacje homoseksualne. Dla tych, którzy żyli w celibacie, Kościół miał natomiast dwie opcje: pozostać w tym stanie lub ożenić się. I znów - żadna z tych opcji nie przewidywała stosunków homoseksualnych. Przywódcy pierwotnego Kościoła podkreślali wspomniane wyżej możliwości wyboru (zamiast wygłaszać tyrady przeciwko homoseksualizmowi), przez co dawali do zrozumienia, że homoseksualizm - choć istniejący w otaczającym ich świecie - nie stanowił problemu wewnątrz Kościoła.

Czy zatem Pismo Święte rzeczywiście potępia homoseksualizm? Odpowiedź brzmi: tak. W każdym fragmencie, w którym wspomniana jest ta praktyka, Pismo Święte zdecydowanie ją potępia. W żadnym miejscu Starego czy Nowego Testamentu nie spotykamy się z pozytywną oceną homoseksualizmu. Pismo Święte nie roztrząsa jednak tej kwestii dogłębnie, choć niektóre jego części napisane zostały w krajach, gdzie funkcjonowały praktyki biseksualne. Zamiast tego Biblia skupia się na możliwościach wyboru. Zachęca ludzi do wyrażania własnej seksualności w ramach wiernego małżeństwa, a celibat zaleca tym, którzy nie mogą lub nie chcą się żenić. Obydwa wybory są przy tym jednakowo dobre. Nie ma natomiast żadnej trzeciej opcji.

2,5 Czy Bóg jest gniewny?

Zobacz komentarz do Rz 1,18.

2,7 Zbawienie przez uczynki?

Zobacz komentarz do J 5,28-29.

2,12 Czy Bóg potępi tych, którzy nie słyszeli Ewangelii?

Wydaje się, że Pismo Święte naucza, iż ci, którzy nigdy nie słyszeli Ewangelii, zostaną potępieni. Czy jest to sprawiedliwe - skoro bowiem ktoś Ewangelii nie słyszał, to jak może w nią uwierzyć i według niej żyć?

Problem sądu dokonującego się nad tymi, którzy nie znają przesłania Biblii, jest oczywiście bardzo trudny i złożony. Chrześcijanie zastanawiają się już nad nim od kilkuset lat. Póki co, nie ma w tej kwestii krótkiej i jednoznacznej odpowiedzi. Niemniej jednak, możemy rozważyć poszczególne aspekty tego problemu poruszone w wersecie Rz 2,12.

Po pierwsze, Paweł nie napisał go po to, aby omówić kwestię sądu, jaki dokona się nad poganami. Apostoł pisze do kościoła w Rzymie w sprawie, która wzbudziła tam największe kontrowersje, a było nią przekonanie, że zarówno Żydzi, jak i poganie mogą uzyskać zbawienie na tej samej podstawie - poprzez łaskę Jezusa. W analizowanym fragmencie Paweł podkreśla fakt, że Żydzi, którzy słyszą i rozumieją Prawo, ale go nie wypełniają, podlegają Bożemu osądowi. Żydowskie praktyki nie usprawiedliwią człowieka przed Bogiem, jeżeli będzie on prowadzić grzeszny tryb życia. Jak czytamy w Rz 2,13: „Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni".

Dla Pawła była to bardzo ważna kwestia. Żydzi zakładali bowiem, że to poganie podlegają osądowi Bożemu, gdyż nie przestrzegają zawartych w Prawie Bożych przykazań. Paweł mówi tymczasem, że Żydzi, którzy nie wypełniają Prawa w stopniu całkowitym (jest to niewykonalne), także podlegają Bożemu sądowi. Żydzi potrzebują więc zbawienia tak samo, jak poganie, a ponieważ zbawienie to przychodzi przez Jezusa, judaizm nie daje im pod tym względem żadnej przewagi (później, w rozdziałach 9 - 11 Paweł wymieni jednak pewne argumenty z innych względów świadczące na korzyść Żydów). Wniosek wypływający z tego fragmentu jest taki, że poganie, którzy uwierzyli w Jezusa, nie muszą stawać się judeochrześcijanami, gdyż - w kwestii zbawienia - są dokładnie w takim samym położeniu jak Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa.

Paweł nie twierdzi zatem, że poganie zostaną osądzeni według przykazań, o których nigdy nie słyszeli. Twierdzi natomiast, że - niezależnie od stopnia znajomości Prawa Mojżeszowego - zarówno Żydzi, jak i poganie będą sądzeni na podstawie swoich uczynków.

Po drugie, jak czytamy w Rz 2,14-16, Paweł ma świadomość tego, skąd tak naprawdę pochodzi objawienie skierowane do pogan.

Apostoł zauważa, że w pogańskich kulturach także propaguje się cnoty i potępia wady, o których mówi Prawo Mojżeszowe. Zarówno rzymskie, jak i greckie prawo potępiało przecież morderstwa, kradzieże i cudzołóstwo - dokładnie tak samo, jak Dziesięć Przykazań Bożych. Pogańskie prawo zachęcało również do troski o rodziców, lojalności wobec rodaków i innych szlachetnych zachowań propagowanych przez Prawo Mojżeszowe. Starożytni Grecy czy Rzymianie nie czytali jednak świętych ksiąg żydowskich - skąd zatem czerpali inspirację do sformułowania takich zasad? Paweł odpowiada, że prawa te wypisane są w ich sercach. To Bóg objawił im te zasady, wpisując je jednocześnie w ich sumienia. Nie oznacza to oczywiście, że każdy przepis Prawa Mojżeszowego miał swoje odzwierciedlenie we wszystkich pogańskich instytucjach prawnych. Chodzi raczej o to, że najważniejsze zasady Prawa Mojżeszowego miały swoje odpowiedniki w przepisach obowiązujących także u pogan.

Paweł naucza zatem, że ludzie będą sądzeni według standardów, które znają, nie zaś według

standardów, które nie są im znane. Nie oznacza to jednak, że nie jest ważne słuchanie Pisma Świętego, jeśli jest ono możliwe. Do takich wniosków prowadzą dwa argumenty. Z jednej strony, prawo pokazuje, jak żyć szczęśliwie, więc – niezależnie od tego, czy znamy to prawo, czy nie – łamanie go powoduje nasze własne cierpienie. Starożytny świat bez wątpienia byłby mniej okrutny i bardziej szczęśliwy, gdyby jego mieszkańcy znali i stosowali Prawo Mojżeszowe. To, czy ktoś skoczy w przepaść celowo, czy też – nie wiedząc o przepaści – spadnie do niej przypadkiem, nie ma przecież dla skutków większego znaczenia.

Z drugiej strony – Paweł wciąż podkreśla, że wyłącznie objawienie obecne w osobie Jezusa jest w stanie rozwiązać problem grzechu, niezależnie od tego, czy osoba jest Żydem czy poganinem. Problem nie leży w tym, że poganie nie żyją według Prawa Mojżeszowego, którego nie znają. Problem polega raczej na tym, iż nie przestrzegają oni własnego, dobrze im znanego prawa. Broniąc swojej wiary, około 150 lat po św. Pawle, ojciec Kościoła – Tertulian stwierdził, że chrześcijanie wcielali w życie cnoty promowane wprawdzie przez Greków i Rzymian, ale jednocześnie przez nich niepraktykowane.

Wracając zatem do naszego pytania o Boży osąd wobec Żydów i pogan, stwierdzamy, że – według Pawła – Bóg jest w tej kwestii bardzo sprawiedliwy. Poganie nie będą sądzeni na podstawie Prawa, którego nie znają. Nieznajomość ta przysporzy im być może wiele cierpienia, jednak nie będzie podstawą do określenia ich winy przed Bogiem. Poganie będą natomiast sądzeni w oparciu o ich stosunek do prawa wypisanego w ich sercach – w oparciu o to, czy naruszyli standardy własnego sumienia. Zostaną ocenieni na podstawie posłuszeństwa wobec tego, co znają. Na podobnej podstawie sądzeni będą także Żydzi, którzy znają Prawo Mojżeszowe – oceniana nie będzie znajomość tego Prawa, ale ich posłuszeństwo wobec jego nakazów.

Podobne zasady obowiązują także czytelników Pisma Świętego. Wobec nas Bóg także będzie sprawiedliwy. Nie osądzi nas na podstawie stopnia znajomości Biblii czy naszej wiedzy teologicznej. Sprawność naszych umysłów nie zdoła nas usprawiedliwić, zostaniemy bowiem osądzeni na podstawie tego, w jakim stopniu przestrzegamy biblijnych zasad, które już znamy. Jeśli zignorujemy bogactwo wiedzy, które jest nam dane, to poganin, który nie czytał Pisma Świętego, ale zachowuje te przepisy, które zna, okaże się tak naprawdę o wiele lepszy od nas.

Zobacz również komentarz do J 14,6; Dz 4,12.

4,9-12 Czy Kościół to Izrael?

Zobacz komentarz do Ga 6,16.

5,3 Chlubić się z ucisków?

Zobacz komentarz do Jk 1,2.

5,9-10 Zbawienie: kwestia przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości?

Zobacz komentarz do 1 P 1,9.

5,12 Grzech jednego człowieka oznacza moją śmierć?

Dlaczego grzech pierwszego człowieka spowodował upadek całego rodzaju ludzkiego? Dlaczego następni ludzie podlegać muszą Bożemu osądowi z powodu grzechu, za który nie są odpowiedzialni? Czy można w tym świetle twierdzić, że Bóg jest sprawiedliwy?

W oparciu o treść Rz 5,12 powstało wiele teorii na temat trudnej kondycji ludzkiej, przy czym wiele związanych z tym tematem pytań i problemów wynika po prostu z niewłaściwej interpretacji tego tekstu.

Słowo „grzech" to kluczowe pojęcie pojawiające się w Rz 5,12, podobnie zresztą jak w trzech pierwszych rozdziałach tego listu nawiązujących do ludzkiej kondycji. Co Paweł rozumie pod tym pojęciem? W jaki sposób interpretuje on źródło sytuacji człowieka, do której to słowo się odnosi?

To, jak Paweł rozumiał ludzką skłonność do grzechu, zamyka się zasadniczo w dwóch stwierdzeniach: (1) „nie uznali za słuszne zachować prawdziwego poznania Boga" (Rz 1,28) i (2) całkowicie zdajesz się na Prawo, chlubisz się Bogiem" (Rz 2,17). Grzeszymy, gdyż nie przyjmujemy do wiadomości faktu, że jesteśmy stworzeniem, że pozostajemy zależni od naszego Stwórcy, że mamy swoje ograniczenia. To, że jesteśmy grzesznikami, nie oznacza więc zasadniczo, iż mamy problemy moralne, ale że w najgłębszym, ostatecznym sensie odcinamy się od relacji z Bogiem z powodu naszej pychy.

Grzech nie jest *skazą genetyczną*. Koncepcja, zgodnie z którą grzech przekazywany jest w genach, przez co staje się dziedzictwem każdego człowieka, spowodowała negatywne nastawienie do seksualnej sfery człowieka. Seks zaczął być postrzegany jako główne źródło grzechu i choć toleruje się go ze względów prokreacyjnych, to nie chwali się go jako jednej z przewidzianych przez Boga metod dających nam poczucie spełnienia.

Grzech nie jest także *wypaczeniem ludzkiej natury*. Tak rozumiany grzech dzieli niejako osobę na wiele odrębnych części i opiera się na koncepcji, zgodnie z którą Upadek człowieka spowodowany został zniekształceniem jednej z nich. Są różne teorie dotyczące tego, o którą część chodzi. Niektórzy twierdzą, że jest to wola człowieka. Inni mówią z kolei, że chodzi o emocje czy też namiętności. Jeszcze inni uważają, że chodzi o rozum – teorię tę wyczuć można zwłaszcza w tych kręgach chrześcijańskich, w których panuje atmosfera antyintelektualizmu. Skoro bowiem umysł został dotknięty Upadkiem, to nasza zdolność rozumowania jest skrzywiona i zdeprawowana. Nie możemy więc ufać temu, co rodzi się w naszych głowach. Pogląd ten nie zgadza się jednak z tym, co mówią na ten temat wszystkie informacje zawarte w Piśmie Świętym. Człowiek jest całością i w takiej właśnie formie podlega sądowi Bożemu. A zatem, nie tylko nasze umysły, ale i serca naznaczone są śmiercią[2] – obydwie te sfery są jednakowo skażone.

Z biblijnego punktu widzenia, słowo „grzech" oznacza pewną jakość relacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Relacja jest natomiast czymś, czego nie można odziedziczyć – można ją natomiast nawiązać lub zniszczyć, przyjąć lub odrzucić. Grzech jest zatem *rzeczywistością dotyczącą relacji*.

Jesteśmy więc grzesznikami na tyle, na ile osłabiamy naszą relację z Bogiem. Pytania, jakie się w związku z tym rodzą, brzmią: *Dlaczego* tacy jesteśmy? *Dlaczego* taka jest nasza natura? *Dlaczego* znajdujemy się w takim położeniu? Na te właśnie pytania Paweł odpowiada słowami wersetu Rz 5,12-13.

Fragment ten tradycyjnie postrzegany jest jako biblijny fundament chrześcijańskiej doktryny grzechu pierworodnego, zgodnie z którą znajdujemy się w takim położeniu dlatego, że wszyscy ponosimy konsekwencje Upadku pierwszego człowieka. Taka interpretacja nie jest jednak do końca słuszna. Paweł nie twierdzi, że grzeszymy *dlatego,* iż zgrzeszył Adam. Nie mówi, że umieramy *z powodu* grzechu Adama. Paweł twierdzi raczej, że grzech (oddalenie od Boga) pojawił się na świecie w momencie buntu pierwszego człowieka („przez jednego człowieka grzech wszedł do świata"). Skutkiem tego buntu jest rozbicie i śmierć. Uniwersalną przyczyną takiego stanu rzeczy jest jednak to, że zgrzeszyli tak naprawdę wszyscy ludzie („ponieważ wszyscy zgrzeszyli") – wszyscy zbuntowaliśmy się przeciwko Bogu.

Jeśli chcemy zrozumieć Pawła w sposób właściwy, musimy przyjrzeć się temu poglądowi z dwojakiej perspektywy. Z jednej strony mamy

[2] Śmierć w biblijnej terminologii nosi ogólne znaczenie zniszczenia i degeneracji (przyp. red.).

hebrajską ideę *ludzkiej solidarności*, zgodnie z którą każdy ma jakiś udział we wspólnym doświadczeniu całej ludzkości. Z drugiej strony uznajemy także *osobistą odpowiedzialność* każdego człowieka. Pierwsza z tych koncepcji nakłada na nas pewne więzy, druga natomiast każe nam ponosić odpowiedzialność za poddawanie się tym więzom.

Ludzka solidarność. Paweł postrzegał kondycję człowieka w kontekście tradycji zakorzenionej głęboko w żydowskich wierzeniach. Zgodnie z tą tradycją, ludzie pozostają ze sobą w ścisłej współzależności, co może mieć zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki. Starotestamentowa koncepcja, zgodnie z którą grzech rodziców ma negatywny wpływ na kilka następnych pokoleń, odzwierciedla hebrajską ideę solidarności zbiorowej. Poglądy stojące za stwierdzeniami Pawła dotyczącymi związku pomiędzy pierwszym człowiekiem a resztą ludzkości (Rz 5,12-21) widoczne są zwłaszcza w żydowskim tekście napisanym w pierwszym wieku po Chr.:

> I dałeś mu [Adamowi] tylko jedno przykazanie Twoje, ale on je przestąpił, dlatego zaraz ustanowiłeś śmierć na niego i na jego potomków (...).
>
> Albowiem pierwszy Adam, niosąc złe serce, dokonał przestępstwa i został pokonany, a także wszyscy, którzy z niego się zrodzili. I nastała ustawiczna niemoc: prawo Twoje było w sercu ludu wraz z zepsutym korzeniem; odtąd oddalało się to, co dobre, a pozostało zło.
> (IV Księga Ezdrasza Akt I, 3,7.21-22)

> O Adamie, cóżeś ty uczynił? Bo jeśli ty zgrzeszyłeś, twój upadek stał się nie tylko twoim, ale i naszym, nas, którzy z ciebie się wywodzimy.
> (IV Księga Ezdrasza Akt III, 7,118)[3]

[3] Przekład – ks. Stanisław Mędala, *Apokryfy Starego Testamentu,* Vocatio 2000 (przyp. red.).

W Rz 5,12-13 Paweł wyraża takie właśnie przekonanie. Adam – pierwszy człowiek i przedstawiciel ludzkości, ulega pokusie pokierowania swoim własnym życiem i przeznaczeniem (popełnia grzech). Skutkiem jego samowoli jest śmierć. Śmierć jest natomiast stanem oddzielenia – stworzenie nie może istnieć bez swojego Stwórcy. Stan taki obejmuje również śmierć fizyczną – odcięcie od źródła życia powoduje bowiem rozpad i zniszczenie ciała.

Niemniej jednak, zarówno dla autorów Starego Testamentu, jak i dla Pawła, śmierć jest także rzeczywistością egzystencjalną – realną kondycją ludzkiego życia. I tak, Ezechiel pisze o dolinie pełnej kości, która symbolizuje Izraela odrzucającego status Bożego ludu (Ez 37). Ozeasz pisze z kolei o zmartwychwstaniu ludu Izraela po jego zbiorowym upadku (Oz 6,2). Paweł mówi natomiast o chrześcijanach jako o tych, „którzy ze śmierci przeszli do życia" (Rz 6,13). Motywem obecnym we wszystkich wspomnianych wyżej tekstach jest przekonanie o tym, że istnieje tajemniczy związek pomiędzy ludzką samowolą a śmiercią, jak również związek pomiędzy samowolą pierwszego człowieka a śmiercią wszystkich innych ludzi. Dzieje się tak dlatego, że jesteśmy ze sobą ściśle powiązani i stan jednego z nas ma nieunikniony wpływ na sytuację innych.

Biblijne rozumienie ludzkiej solidarności potwierdzają także badania socjologiczne i psychologiczne. Udowodniono, że ludzka osobowość kształtuje się zasadniczo pod wpływem naszego dziedzictwa, wychowania i środowiska. W dużej mierze jestem zatem wytworem otaczającego mnie świata. Stanowię ciąg dalszy tego, czym – bardziej lub mniej świadomie – do tej pory przesiąknąłem. I tak – dziecko wychowane w atmosferze przemocy ma większe skłonności do zachowań agresywnych niż dziecko wychowane w innym środowisku. Dziecko rodziców mających zaburzenia emocjonalne będzie prawdopodobnie bardziej neurotyczne niż dziecko osób zdrowych. Dziecku wychowanym w niepełnej ro-

dzinie trudniej będzie stać się spełnioną, szczęśliwą osobą niż dziecku otoczonym miłością i troską obojga rodziców pozostających w zdrowym, stabilnym związku małżeńskim.

Wszyscy przychodzimy na świat obciążony zbiorczym ciężarem ludzkiej grzeszności, niesprawiedliwych struktur społecznych, uprzedzeń i niesprawiedliwości. Wszyscy doświadczamy zatem cienia rzucanego przez te chmury na nasze życiowe decyzje, postawy i priorytety.

Odpowiedzialność osobista. W Rz 5,12-21 Paweł odzwierciedla nie tylko powszechne u Żydów przekonanie o wspólnym doświadczeniu całej ludzkości i współzależności wszystkich ludzi, ale też wiarę w to, że jako indywidualne jednostki odpowiadamy za to, w jaki sposób odnosimy się do tego wspólnego doświadczenia.

W czasach Ezechiela sprzeciwiono się starożytnej idei, zgodnie z którą grzech rodziców przenosi się na dzieci, a dzieci muszą ponosić odpowiedzialność za wykroczenia swoich rodziców. W Ez 18 prorok wypowiada decydujące słowa Boga dotyczące odpowiedzialności osobistej:

> Wy zaś mówicie: „Dlaczego syn nie odpowiada za winy swego ojca?" Ależ syn postępował według prawa i sprawiedliwości (...), a więc powinien żyć. Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca (...).
> (Ez 18,19-20)

Koncepcja indywidualnej odpowiedzialności każdego człowieka coraz wyraźniej widoczna jest w żydowskich tekstach powstających w okresie zbliżającym się do czasów Pawła. W Księdze Mądrości, która powstała w pierwszym wieku przed Chr., autor porusza kwestię obecności zła w świecie, czyniąc wyraźną aluzję do Rdz 2:

> Nie dążcie do śmierci przez swe błędne życie, nie gotujcie sobie zguby własnymi rękami! Bo śmierci Bóg nie uczynił (...).
> Bezbożni zaś ściągają ją na siebie słowem i czynem (...).
> (Mdr 1,12-13.16)

Analogia pomiędzy takim rozumieniem odpowiedzialności osobistej a stwierdzeniami Pawła zawartymi w Rz 5,12 jest ewidentna. Podobna idea wyrażona została w żydowskim tekście powstałym w pierwszym wieku po Chr. - Apokalipsie Barucha:

> Albowiem Adam nie jest odpowiedzialny, gdyż nie tylko on sam - my zaś wszyscy - każdy stał się Adamem.
> (Apokalipsa Barucha 54,19)[4]

Paweł stwierdza ponadto, że każdy człowiek podtrzymuje bunt i samowolę Adama w swoim własnym życiu. W takim właśnie znaczeniu każdy z nas uczestniczy w tej brzemiennej w skutki historii stojącej za doświadczeniem śmierci. Każdy człowiek uczestniczy w człowieczeństwie Adama i staje się za to uczestnictwo odpowiedzialny. Historia ludzkości naznaczona jest śmiercią dlatego, że grzeszy każda ludzka jednostka. Każdy robi bowiem to samo, co robił Adam - dopuszcza się samowoli. Tymczasem, każda nasza próba determinowania swej egzystencji niezależnie od Boga, oddala nas od Niego.

Paweł przywołuje więc w Liście do Rzymian obydwie żydowskie koncepcje związane z pochodzeniem i naturą grzechu: solidaryzując się w tajemniczy sposób z *Adamem* (tzn. z Adamem i Ewą), ponosimy jednocześnie indywidualną odpowiedzialność za własne życie. Pod pewnymi względami jesteśmy zniewoleni, pod innymi natomiast pozostajemy absolutnie wolni. Obie te cechy są udziałem naszej natury i żadna z nich nie ma przewagi nad drugą.

---

[4] Przekład - ks. Jerzy Woźniak, *Apokryfy Starego Testamentu,* Vocatio 2000 (przyp. red.).

Pawłowa interpretacja grzechu jako rzeczywistości dynamicznej, odnoszącej się do naszej relacji z Bogiem, kładzie grunt pod jego dalsze wnioski: paradoks niewoli, a jednocześnie wolności od grzechu, przezwyciężony zostaje w nowej relacji - relacji z Jezusem Chrystusem. W tej relacji zostajemy pojednani z Bogiem i w Chrystusie stajemy się członkami nowej ludzkości.

5,20 Czy Prawo wzmaga grzech?

Na pierwszy rzut oka Rz 5,20 sugeruje, że celem Bożych przykazań danych Izraelitom poprzez Mojżesza było podsycenie ludzkiej skłonności do grzechu. Czy to możliwe, że Bóg objawiony w Panu Jezusie Chrystusie celowo postąpił tak, aby spotęgować grzech człowieka? Czy Boże objawienia obecne w biblijnej historii zbawienia od początku nie mówiły raczej o Bogu, który pragnie odzyskać swoje zagubione i upadłe stworzenie po to, aby odnowić z nim swoją relację?

Aby dobrze zrozumieć to, co Paweł chciał nam przekazać, rozważmy najpierw kontekst tego fragmentu oraz inne stwierdzenia apostoła dotyczące Prawa.

W Rz 5,12-21 Paweł ukazuje kontrast pomiędzy niszczycielskimi konsekwencjami ludzkiej grzeszności a dobrodziejstwem płynącym z Bożego daru zbawienia w Jezusie Chrystusie. Grzech wszedł do ludzkiej rzeczywistości wskutek decyzji Adama o odrzuceniu Bożego zamysłu i rozpanoszył się na świecie karmiony ludzkim nieposłuszeństwem (Rz 5,12). Paweł zauważa następnie, że grzech był na świecie od początku, Prawo natomiast pojawiło się o wiele później (Rz 5,13). A zatem, choć ludzie nie mogli odpowiadać za naruszanie czegoś, co jeszcze nie istniało, to i tak od początku stanowili część ludzkości odseparowanej od Boga i od Jego dobrego zamysłu (Rz 5,13-14).

W kontekście tak rozumianej solidarności zbiorowej i odpowiedzialności indywidualnej, Rz 5,20 należy rozumieć w sposób następujący: Stwierdzenie, że „Prawo wkroczyło po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło" nie oznacza, że Bóg miał zamiar podsycać nasz grzech. Paweł wykazał już, że zarówno grzech, jak i jego konsekwencja - śmierć, są rzeczywistością uniwersalną i nie podlegają intensyfikacji. Jaki grzech może być bowiem większy niż ten, który oddziela całe stworzenie od jego Stwórcy?

Słowa zawarte w Rz 5,20 muszą więc oznaczać tyle, że Prawo zwiększa samą *świadomość* grzechu. Jego destrukcyjna, niszczycielska natura ujawnia się bowiem w pełni dopiero wówczas, gdy naruszany jest dobry zamysł Boży wyrażony w Prawie.

W całym Starym Testamencie, a także w rabinicznych interpretacjach fragmentów odnoszących się do przekazywania Prawa Izraelowi widać wyraźnie, że Prawo postrzegać należy jako dar od Boga. Paweł podzielał tę opinię (zobacz Rz 7,10). Ludzkość była jednak rozbita, a postępując wbrew Prawu - odrzucając ten dar, tylko to rozbicie pogłębiała.

Taka interpretacja Rz 5,20 potwierdza się również w innych fragmentach listów Pawła dotyczących Prawa. W Rz 3,20 apostoł pisze na przykład, że „przez Prawo (...) jest tylko większa znajomość grzechu". W Rz 7,7-8 z kolei oczyszcza Prawo z wszelkich zarzutów, argumentując, że samo w sobie nie prowadzi ono do grzechu, lecz ukazuje po prostu następstwa grzechu i to, w jaki sposób grzech się wyraża: „jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu". I wreszcie, w Ga 3,19 Paweł zadaje pytanie: „Na cóż więc Prawo?", na które sam od razu odpowiada: „Zostało ono dodane ze względu na przestępstwa (...)".

Kiedy zestawimy ze sobą wszystkie te rozważania, dojdziemy do wniosku, że „wzmaganie grzechu" nie oznacza podsycania grzechu ani intensyfikowania go poprzez Prawo. W świetle prawa i Bożej łaski w Chrystusie (Rz 5,20-21) sformułowanie to odnosi się raczej do faktu, że pod wpływem Prawa ludzki grzech uwidacznia się i dociera do naszej świadomości.

Zobacz również komentarz do Ez 20,25; Mt 5,17-20; Rz 10,4.

6,2.7 Umarliśmy dla grzechu?

Zasadniczą kwestią wyrażoną w tym sformułowaniu jest związek pomiędzy naszym nowym życiem w Chrystusie - życiem wolnym od grzechu - a naszą codzienną rzeczywistością, w której grzech uobecnia się nader często. Aby dobrze zrozumieć przesłanie, jakie chciał nam w tej kwestii przekazać św. Paweł, musimy najpierw zrozumieć to, co mówi on o naszej relacji z Chrystusem.

Głównym motywem Rz 6 jest kontrast pomiędzy rzeczywistością śmierci i rzeczywistością życia. Pierwsza z nich wkrada się wtedy, kiedy pozwalamy, aby w nasze nowe życie w Chrystusie wnikało zło, przez co ponownie górę bierze nasze stare życie „w Adamie". Druga z tych rzeczywistości realizuje się natomiast wówczas, gdy jako chrześcijanie coraz bardziej podporządkowujemy się woli Chrystusa i nowemu życiu, które On nam dał.

Fakt przynależności do nowego ludu w Chrystusie wyrażany jest przez Pawła przy pomocy bardzo mistycznych sformułowań. I tak - mówi on o ludziach „współukrzyżowanych" i „pogrzebanych" z Chrystusem, którzy razem z Nim „umarli" i z Nim „powstali z martwych". Określenia te sugerują bardzo bliski i intensywny związek pomiędzy człowiekiem a Chrystusem, który nam - przyzwyczajonym do racjonalnego i naukowego myślenia - trudno jest zrozumieć. Być może religie Wschodu podkreślające znaczenie medytacji i kierowania się ku wnętrzu wydają się nam tak atrakcyjne właśnie dlatego, że nasze ucywilizowane, dostosowane kulturowo chrześcijaństwo nie daje nam poczucia tajemnicy - tego, iż rzeczywiście mamy do czynienia z boskością.

Opisywana przez Pawła koncepcja pozostawania w Chrystusie czy też *zjednoczenia z Chrystusem* określana jest często mianem „Pawłowego mistycyzmu", przy czym mistycyzm ten polega na doświadczeniu bardzo intensywnej więzi pomiędzy tym, co ludzkie a tym, co boskie. W jaki sposób Paweł rozumiał tę mistyczną relację pomiędzy chrześcijaninem i jego Panem?

W Rz 6,1-10 apostoł pisze, że wejście w nową ludzką rzeczywistość możliwe jest dzięki intensywnemu zjednoczeniu człowieka z Chrystusem, co w czasie chrztu wyrażone jest poprzez zanurzenie - zejście pod wodę i ponowne wynurzenie się na powierzchnię, co symbolizuje umieranie i odrodzenie się człowieka w Chrystusie. Ponadto, przynależność do nowego ludu Bożego wyraża się u Pawła na dwa sposoby:

1. Za pomocą negacji: umarliśmy dla grzechu (Rz 6,2), nie jesteśmy już dłużej zniewoleni przez grzech (Rz 6,6), zostaliśmy uwolnieni od grzechu (Rz 6,7), gdyż nasz dawny człowiek został ukrzyżowany z Chrystusem (Rz 6,6).

2. Za pomocą afirmacji: otrzymaliśmy nowe życie (Rz 6,4), zostaliśmy złączeni w jedno z Chrystusem (Rz 6,5), będziemy z Nim żyć (Rz 6,8), gdyż wraz z Jego zmartwychwstaniem, narodził się w nas nowy człowiek (Rz 6,4).

Najciekawsze, a zarazem najbardziej zaskakujące jest w tych rozważaniach to, że Paweł wyraża przez nie zarówno *fakt*, jak i pewną *możliwość*. W języku greckim, aby stwierdzić fakt, używa się trybu oznajmującego. We wspomnianym wyżej fragmencie Paweł stosuje tryb oznajmujący, aby jednoznacznie stwierdzić *fakt*, że chrześcijanie umarli dla grzechu, są od niego wolni, zostali współukrzyżowani z Chrystusem, itd. Jednocześnie apostoł stosuje w tym fragmencie tryb łączący - służący w języku greckim do wyrażenia możliwości - aby wyrazić *nadzieję* na to, że poprzez współukrzyżowanie i zmartwychwstanie w Chrystusie chrześcijanie wyzwolą się z grzechu (Rz 6,6) i powstaną do nowego życia (Rz 6,4).

Mamy tu zatem pewną rozbieżność. Z jednej strony Paweł stwierdza, że umarliśmy dla grzechu i zostaliśmy wyzwoleni z jego niewoli, z drugiej zaś strony okazuje się, iż wolność ta jest zaledwie pewną możliwością, która musi zostać potwierdzona.

Jak należy rozumieć to paradoksalne zestawienie faktu i możliwości? Być może pomocna okaże się znowu symbolika chrztu – Paweł najwyraźniej kojarzy ją ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa oraz z naszym umieraniem dla grzechu i powstawaniem do nowego życia.

W różnych tradycjach chrześcijańskich chrzest postrzega się jako sakrament lub akt mistyczno-duchowy albo symbol. W pierwszym z tych przypadków przyjmuje się, że podczas chrztu autentycznie doświadczamy zbawczej mocy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W drugim chrzest sygnalizuje rzeczywistą obecność ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa oraz wewnętrzne, duchowe zjednoczenie pomiędzy Chrystusem a osobą przyjmującą chrzest. W trzecim przypadku chrzest traktuje się jako zewnętrzny symbol przejścia od śmierci do życia wynikającego z osobistej decyzji, oddania się Chrystusowi i wiary.

Nie będziemy w tym miejscu wymieniać plusów i minusów każdej z powyższych interpretacji. Wszystkie opierają się zresztą na solidnych argumentach teologicznych. Możemy jednak spróbować połączyć najważniejsze, wynikające z nich prawdy tak, aby rzucić nieco światła na paradoks związany z jednoczesną obecnością faktu i możliwości w życiu chrześcijanina.

Paweł poucza nas w Liście do Rzymian, że dzieło Boże – dopełnione w Chrystusie i dane nam poprzez wiarę – umożliwia nam uzyskanie usprawiedliwienia lub odnowionej relacji z Bogiem. Ponieważ znakiem tych korzyści jest chrzest, można próbować interpretować chrzest w kategoriach *relacji*. Przyjmując chrzest, potwierdzamy bowiem, że od tej pory naszym życiem będzie rządził fakt, iż Chrystus umarł i zmartwychwstał, a w relacji z Nim – jako osoby usprawiedliwione – jesteśmy zbawieni od grzechu i wyzwoleni do nowego życia.

Dynamika tej relacyjnej interpretacji umożliwia nam zrozumienie paradoksalnej natury nowego życia w Chrystusie, którą Paweł bardzo mocno wyraża zarówno w trybie oznajmującym: „Kto bowiem umarł, został wyzwolony z grzechu" (Rz 6,7), jak i rozkazującym: „Niechże więc grzech nie króluje (...)" (Rz 6,12).

Paweł twierdzi zatem, że nowe życie jest zarówno pewnym faktem, jak i możliwością. Skąd to wiemy? Otóż – apostoł pisze o tym w Rz 6,9-10. Czytamy tam, że Chrystus żyje, a śmierć nie ma już nad Nim żadnej władzy. W związku z tym – jak podaje Rz 6,11 – my także w relacji z Nim umarliśmy dla grzechu, a jednocześnie żyjemy dla Boga. Relacja z Chrystusem jest więc dla nas relacją życiodajną, z której wypływają korzyści opisane w dalszej części tego rozdziału (Rz 6,12-23).

Spróbuję zilustrować to przy pomocy typowo ludzkiego doświadczenia – relacji małżeńskiej pomiędzy mężczyzną a kobietą. Relacja ta istnieje jednocześnie w dwóch płaszczyznach: w rzeczywistości opartej na ich wzajemnym zaufaniu w miłości i współzależności oraz w praktycznym uzewnętrznieniu się tej rzeczywistości w konkretnych czynnościach życia codziennego.

Teraz wiemy już, że rzeczywistość każdej relacji istniejąca w płaszczyźnie zaufania nie zawsze przekłada się na fizyczną rzeczywistość życia codziennego. C. S. Lewis określił to w następujący sposób: „W każdym ludzkim działaniu można doświadczyć rozczarowania (...). Na przykład wtedy, kiedy zakochani pobierają się i podejmują trud wspólnej codzienności (...). To wtedy następuje przejście od marzeń do mozolnej rzeczywistości".

W każdej relacji konieczne jest nieustanne przechodzenie od *potwierdzenia* do *urzeczywistnienia*[5] – inaczej w relacji pojawiają się problemy. W każdej relacji istnieje wiele niebezpieczeństw i pokus, którym trzeba się wciąż na nowo opierać. Pozostawać w małżeństwie to znaczy podporządkować swoje życie nieustającemu procesowi potwierdzania i wcielania w życie zo-

[5] Oryg. „from *affirmation* to *incarnation*", czyli dosł.: „od *potwierdzenia* do *wcielenia*" (przyp. red.).

bowiązań wynikających z tego przymierza. Pozostawać „w Chrystusie" to zjednoczyć się z Nim w śmierci i zmartwychwstaniu - podporządkować swoje życie nieustającemu procesowi potwierdzania i wcielania w życie zobowiązań wynikających z tej relacji. W relacji z Chrystusem jesteśmy wprawdzie wyzwoleni z więzów grzechu, ale - jak się okazuje - nawet chrześcijanin jest w stanie pozwolić grzechowi panować nad sobą (Rz 6,12).

Jak wygląda nasze życie, kiedy potwierdzenie nie przekłada się na urzeczywistnienie? Kiedy nasza relacja z Chrystusem nie ma realnego wpływu na nasze codzienne życie, powstaje pustka, którą niewątpliwie wypełniać będą inne relacje. Jeśli zaś nie ukierunkujemy naszego serca na relację z Panem, Jego miejsce zajmą bez wątpienia inni panowie.

Wzorem dla dzieci są ich rodzice - czy im się to podoba, czy nie. Dzieci bardzo szybko wyczuwają, kim jesteśmy i jakim panom tak naprawdę służymy. Dla mnie jako ojca ważne są zatem pytania: Czy moje dzieci odczuwają, że moim życiem rządzi coś większego niż jutrzejsza wplata na konto, opinia moich sąsiadów lub miłość do dóbr materialnych przewyższająca moją miłość do ludzi? Czy odczuwają one - obserwując moją relację z ich matką - że naprawdę się kochamy, że zawsze możemy na siebie liczyć, że postępujemy w naszej relacji w zgodności i harmonii? Jeśli moje dzieci tak właśnie odczuwają, oznacza to, że w moim życiu urzeczywistnia się moja relacja z Chrystusem. Jeśli natomiast dzieci tego nie widzą, oznacza to, że w moim życiu urzeczywistniają się inne moje relacje.

Życie chrześcijanina rozpięte jest zatem pomiędzy pewnym *stwierdzeniem* („zmartwychwstaliście z Chrystusem") a *nakazem* („niech grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele"), przy czym jedynie w mocy obecnego w nas Ducha Bożego nakaz ten może urzeczywistniać się w naszym codziennym życiu.

Zobacz również komentarz do 2 Kor 5,17; Flp 2,12-13;1 J 3,9.

7,4 Uwolnieni od Prawa?

Zobacz komentarz do Rz 10,4.

7,14-19 Niewolnik grzechu?

Na pierwszy rzut oka fragment ten jest szczerym wyznaniem osoby rozdartej wewnętrznie, a przez to słabej i nieszczęśliwej. Paweł podsumowuje ten stan w Rz 7,24: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci?"

Jeśli ten i jemu sąsiednie wersety opisują charakterystyczne cechy chrześcijańskiego życia, to pozostają w ostrej sprzeczności z poczuciem szczęścia, wolności i nowości, o jakiej czytamy w Rz 5; 6 i 8. Gdyby życie chrześcijanina rzeczywiście miało polegać na rozterkach opisanych w Rz 7,14-19, to „dobra nowina" Ewangelii, z której Paweł tak bardzo raduje się w Rz 5,1 i 5,11 musiałaby nazywać się w rzeczywistości „złą nowiną". Jak bowiem Paweł, który w Rz 6,6 pisał, iż „(...) dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu", może twierdzić w Rz 7,25, że w swojej grzesznej naturze służy „prawu grzechu"?

Zgodnie z najbardziej powszechną interpretacją tego fragmentu, Paweł mówi tu o wewnętrznych napięciach pomiędzy lepszym a gorszym „ja" każdego chrześcijanina. Niektórzy interpretatorzy potraktowali nawet ten tekst jako biblijne usprawiedliwienie grzesznego zachowania - podkładkę umożliwiającą wykręcenie się od chrześcijańskiej odpowiedzialności.

Interpretacja ta nie jest oczywiście poprawna. Chcąc zrozumieć, co naprawdę chciał nam przekazać Paweł, musimy spojrzeć na ten tekst zarówno w jego bezpośrednim, jak i w szerszym kontekście. Kiedy to zrobimy, trudno będzie nam zgodzić się z jego najbardziej powszechną interpretacją.

Z tego, co Paweł pisze o usprawiedliwieniu opartym na dziele Boga w Chrystusie (Rz 1 - 6),

wynika, że pojednanie z Bogiem dotyczy całej osoby - jej ciała, psychiki i ducha. Usprawiedliwienie nie tworzy w nas nowego rdzenia moralnego lub duchowego, który musi następnie walczyć z resztą naszego jestestwa - naszymi „najniższymi instynktami" czy też „ciałem" wraz z jego potrzebami i namiętnościami. To błędne założenie opiera się zarówno na niezrozumieniu niektórych stosowanych przez Pawła słów, jak i na niewłaściwym odczytaniu jego prawdziwych zamiarów, które ujawniają się w konstrukcji całego wywodu.

Najbardziej kłopotliwym słowem pojawiającym się w Rz 7,5-25 jest „ciało" - wyraz wielokrotnie kojarzony przez Pawła z dominacją grzechu i śmierci (Rz 7,5.18.25). To właśnie kontrast pomiędzy „ciałem" a aspiracjami wyższego „ja" leży u podstaw wyrażonego w Rz 7 poglądu, zgodnie z którym w wewnętrznie rozdartym człowieku toczy się nieustanna duchowa walka.

Pisząc w swoich listach o „życiu w ciele", Paweł nie mówi o naszej cielesności jako takiej - o naszych fizycznych pragnieniach i namiętnościach, ale o pewnej postawie, drodze życiowej, opcji pozostawania z dala od celu, jaki ma dla nas Bóg. W Liście do Efezjan apostoł mówi swoim czytelnikom, że zostali wskrzeszeni, uwolnieni od „żądz (...) ciała", jakimi są „zachcianki ciała i myśli zdrożnych" (Ef 2,1-3). Mamy tu zatem wyjaśnienie znaczenia słowa „ciało" w sensie religijnym - okazuje się, że dla Pawła pojęcie to obejmowało również ten aspekt człowieka, który przez greckich filozofów ceniony był najwyżej, czyli umysł.

W podobnym znaczeniu słowo „ciało" pojawia się w Rz 8. Ukazując kontrast pomiędzy dwiema życiowymi postawami, Paweł mówi o jednej z nich jako o „życiu według ciała" czy też „dążności ciała" (Rz 8,5-8). Dalej pisze także: „Wy jednak nie żyjecie według ciała". Oczywiście nie chodzi tu o „ciało" w sensie fizycznym czy biologicznym. Paweł stosuje je raczej w sensie religijnym, mówiąc swoim czytelnikom, że *był* czas, gdy „wiedliście życie cielesne" (Rz 7,5), z pełną świadomością tego, iż chrześcijanie *nadal pozostają* istotami posiadającymi fizyczne ciało.

Kiedy więc Paweł porównuje „cielesną" i „duchową" drogę życia, nie mówi o dwóch różnych aspektach jednej osoby, ale o dwóch możliwych postawach życiowych prezentowanych przez tę samą osobę. Pisząc „ja" i „moje ciało" (Rz 7,18), poprzez „ja" Paweł rozumie siebie opowiadającego się po stronie dobra - wybierającego wolę Bożą wyrażoną w Prawie; poprzez „moje ciało" rozumie natomiast siebie słabego, zdominowanego przez grzech, oddalonego od Boga.

Oprócz argumentu związanego ze stosowaną przez Pawła terminologią, za tym, że Rz 7,7-25 nie opisuje tak naprawdę cech „życia w Chrystusie", przemawia także sama struktura wypowiedzi. W Rz 7,5-6 apostoł porównuje poprzednie życie („jak długo bowiem wiedliśmy życie cielesne") z nowym życiem („teraz zaś"). Wersety te zapoczątkowują wywody, które stanowić będą ich rozwinięcie: Rz 7,7-25 rozwija myśl wyrażoną w Rz 7,5, podczas gdy Rz 8 rozwija treść wersetu 7,6. Pierwszy z tych fragmentów dotyczy życia prowadzącego do śmierci, drugi opisuje natomiast odradzanie się do życia.

Spróbujmy w zwięzły sposób prześledzić wywód zawarty w Rz 7,7-25. Skoro Prawo uwydatnia naszą grzeszność, to czy jest ono grzechem? Oczywiście, że nie. Prawo jest bowiem święte i duchowe, dobre i sprawiedliwe (Rz 7,7-14). Powodem, dla którego pozostajemy w niewoli grzechu, jest natomiast nasza „cielesność" (Rz 7,14 - pamiętajmy przy tym, w jakim znaczeniu Paweł to słowo stosuje). Z Rz 7,15-24 dowiadujemy się ponadto, co oznacza być „cielesnym, zaprzedanym w niewolę grzechu". Otóż - oznacza to, że nieustannie odrzucamy Bożą wolę, nawet jeśli uznajemy słuszność Bożego Prawa i chcemy żyć zgodnie z jego przepisami (Rz 7,15-16). Nasze „ja" zniewolone jest grzechem tak bardzo, iż możemy nawet powiedzieć, że przestajemy siebie kontrolować (Rz 7,17-23). Skutkiem takiego zniewolenia jest „nieszczęście" (Rz 7,24). Jest jednak wyjście z tej sytuacji: nasz

Pan - Jezus Chrystus wyzwala nas z tego nieszczęsnego stanu, w którym - choć służymy Prawu Bożemu umysłem - ciałem służymy w rzeczywistości prawu grzechu (Rz 7,25). Werset Rz 8,1 mówi o nowym życiu w Chrystusie - życiu według Ducha, opisanym przez Pawła w całym ósmym rozdziale.

W Rz 7,14-19 Paweł opisuje zatem bezsens życia polegającego wyłącznie na zewnętrznej zgodności z Prawem, nawet jeśli jest to Prawo Boże. Paweł dostrzegł najwyraźniej - zapewne pod wpływem swojego spotkania z Chrystusem - iż jego poprzednie życie „pod Prawem" w rzeczywistości tylko go zniewalało. Apostoł pragnie więc, aby jego czytelnicy zrozumieli, że religijny legalizm prowadzi tak naprawdę do śmierci. Tylko Boża łaska - objawiona i wcielona w Jezusie - wyzwala nas z niewoli grzechu, abyśmy mogli „uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8,21).

8,28 Bóg współdziała we wszystkim dla dobra?

Wyraźna rozbieżność pomiędzy tym głębokim wyrazem wiary a naszym ludzkim doświadczeniem powoduje, że Rz 8,28 jest dla nas jedną z trudniejszych wypowiedzi św. Pawła. Jak bowiem możemy dostrzec rękę Boga w sytuacji, kiedy małe dziecko ginie w wypadku spowodowanym przez pijanego kierowcę? W jaki sposób Boży zamysł uwidacznia się w cierpieniu osoby umierającej na raka? Co dobrego wynikać może z masakry chrześcijan, która właśnie miała miejsce w jednym z wrogo nastawionych do nich krajów? Tego typu zdarzenia i doświadczenia wydają się zaprzeczać ufności, jaką Paweł pokłada w dobroci Boga. Spróbujmy więc zrozumieć, o czym dokładnie mówi w tym wersecie Paweł i dlaczego - w świetle swoich własnych doświadczeń - wypowiada on właśnie takie słowa.

Niezależnie od wszystkiego innego, co można by było o tym tekście powiedzieć, z jego kontekstu wynika wyraźnie, że Paweł pokłada w Bożej dobroci ogromną wiarę i ufność. Musimy przy tym pamiętać, że nie jest to skutek jego racjonalistycznych czy teologicznych rozważań. Nie są to także słowa człowieka wiodącego życie bezstresowe, pozbawione napięć, konfliktów, problemów, komplikacji, cierpień i tragedii będących - w mniejszym lub większym stopniu - udziałem każdego człowieka.

Przeciwnie - te stanowcze i pełne nadziei słowa pisane są przez kogoś, kto - zgodnie ze świadectwem zawartym w innym liście - doświadczany był „ponad siły" tak, że „zwątpiliśmy, czy uda się nam ujść z życiem" (2 Kor 1,8). Człowiek ten nieustannie znosi różnorakie cierpienia - żyje „w niedostatku", znosi „prześladowania" i jest obalany „na ziemię" (2 Kor 4,8-9); doświadczył ponadto cierpienia „w chłostach, więzieniach, podczas rozruchów (...) i w postach" (2 Kor 6,4-5). Jest zatem jasne, że Rz 8,28 to nie puste słowa, ale wyznanie głębokiej wiary utrzymującej się pomimo doświadczeń, które - przynajmniej z pozoru - powinny tę wiarę osłabiać.

Czym więc jest to „dobro", dla którego współdziała Bóg? Sądzę, że zdołamy je zdefiniować tylko wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę cały kontekst tego fragmentu. W Rz 8,1-18 Paweł ukazuje chrześcijan jako ludzi, którzy „są w Chrystusie" (Rz 8,1) - którzy żyją według Ducha, gdyż Duch Boży w nich mieszka (Rz 8,9-11). Ta rzeczywistość sprawia, że jesteśmy „dziećmi Bożymi" i „współdziedzicami Chrystusa" (Rz 8,16-17). Zostaliśmy zatem wyzwoleni „spod prawa grzechu i śmierci" (Rz 8,2).

To, że jesteśmy wolni od więzów grzechu i śmierci, nie znaczy jednak, iż nie będziemy spotykać się w naszym życiu z nadal obecnym na świecie grzechem i śmiercią. Właśnie ta dwoista rzeczywistość, w której - z jednej strony - jesteśmy od czegoś wolni, a z drugiej - nadal w tym tkwimy, opisana jest przez Pawła w drugiej części rozdziału 8.

Apostoł kończy opis życia „w Chrystusie" lub „życia według Ducha", stwierdzając w Rz

8,17, że to nowe życie rozpięte jest pomiędzy obecnym cierpieniem a przyszłym uzyskaniem ostatecznej chwały. To znaczy – wyzwolenie z niewoli grzechu i śmierci nie oznacza, że rzeczywistości te znikną, ani że przestaniemy ich doświadczać w naszym obecnym życiu.

Aktualna rzeczywistość „pokoju z Bogiem" i „usprawiedliwienia" (Rz 5,1) jest zaledwie zadatkiem łaskawego, zbawczego dzieła Bożego dopełniającego się w Chrystusie. Nie otrzymaliśmy jeszcze wszystkiego. Oczekiwanie na to, co jeszcze nie nadeszło, wyrażone zostało już w Rz 5: oprócz obecnego „pokoju z Bogiem" jest jeszcze „nadzieja chwały Bożej" (Rz 5,2) i tego, że ostatecznie „dostąpimy zbawienia przez Jego życie" (Rz 5,9-10). Paweł wraca do tego niedokończonego jeszcze aspektu dzieła Bożego kilka rozdziałów dalej: w Rz 8,11 wspomina o przyszłym zmartwychwstaniu naszych „śmiertelnych ciał", co z kolei w Rz 8,17 określone jest jako nasz „udział w chwale". Apostoł dodaje następnie, że „cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić" (Rz 8,18).

W wersetach tych nasze doświadczenia, które na pierwszy rzut oka nie wydają się „dobre", ukazane są w ogólnym kontekście całości Bożego stworzenia, które „z upragnieniem oczekuje" (Rz 8,19), a tymczasem „zostało poddane marności" (Rz 8,20) i pozostaje w „niewoli zepsucia" (Rz 8,21). Stworzenie „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz 8,22) podobnie jak „wzdychamy" i my – ludzie (Rz 8,23). Ponieważ zaś całe stworzenie „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8,21), my także możemy się spodziewać „odkupienia naszego ciała" (Rz 8,23).

Żyjąc pomiędzy zadatkiem naszego zbawienia a jego ostatecznym dopełnieniem, powinniśmy przyjąć postawę nadziei i cierpliwości (Rz 8,24-25). Jak mówi Paweł – nasze obecne położenie to sytuacja „słabości" (Rz 8,26). To dlatego cierpliwość i nadzieja jest nam niezbędna. Niemniej jednak, mimo tej słabości nie opuszcza nas Duch Boży, który nieustannie wśród nas działa (Rz 8,26-27).

Rz 8,28 należy zatem rozpatrywać w kontekście zbawczego dzieła Bożego. Zrozumiemy wówczas, że we wszystkim – w naszych cierpieniach, westchnieniach, nadziejach i oczekiwaniach, kiedy dręczy nas „utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz" (Rz 8,35) – Bóg działa dla dobra tych, „którzy Go miłują". „Dobrem" jest w tym przypadku ostateczne i pełne objawienie się Bożej miłości do stworzenia, której wcieleniem jest Chrystus, od którego nic nie może człowieka odłączyć (Rz 8,39).

Paweł jest zatem przekonany, że „we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo" (Rz 8,37) – nie za sprawą naszych własnych wysiłków, nie za sprawą ślepej wiary, nie za sprawą stoickiego spokoju, ale „dzięki Temu, który nas umiłował" (Rz 8,37) i powołał „według [Jego] zamysłu" (Rz 8,28). Ten dobry i pełen miłości zamysł zrealizuje się do końca, kiedy całe stworzenie – w tym nasze własne ciała – wyzwolone zostanie z niewoli zepsucia.

Zanim nie dokona się ten ostateczny akt zbawczego dzieła Bożego – choć nieustannie doświadczamy grzechu i śmierci – podtrzymuje nas Boża miłość w Chrystusie, byśmy się „stali na wzór obrazu Jego Syna" (Rz 8,29). Bóg działa zatem we wszystkim, zmierzając do dopełnienia swojego dobrego zamysłu. Wiedzą o tym jednak tylko ci, „którzy Go miłują" – to oni wraz z nim uczestniczą w realizacji tego zamysłu.

8,29 Predestynacja?

Werset ten wydaje się sugerować, że Bóg predestynuje niektóre osoby. Czy oznacza to, że z góry wyznacza On tych, którzy zostaną zbawieni i tych, którzy pójdą do piekła?

Analizowany fragment pojawia się w Liście do Rzymian, którego tematem są stosunki po-

między judeochrześcijanami a chrześcijanami pochodzenia pogańskiego. Żydzi uważali na ogół, że oni sami są wybrańcami Boga, poganie natomiast nie mogą być przez Boga wybrani, o ile nie zostaną Żydami (czyli prozelitami). Niektórzy judeochrześcijanie uważali, że poganie, którzy naprawdę chcą dostąpić zbawienia, muszą przede wszystkim zostać Żydami i zachowywać przepisy Prawa. Inni twierdzili z kolei, że – pomijając nawet kwestię zbawienia – osoby, które nie zachowują Prawa, nie mogą tak naprawdę podobać się Bogu. W Liście do Rzymian Paweł sprzeciwia się takiemu rozumowaniu. W pierwszej części tekstu wysnuwa tezę, zgodnie z którą Żydzi są w takiej samej sytuacji jak poganie – człowieka nie usprawiedliwia bowiem samo Prawo, ale wcielanie go w życie. Paweł pisze więc, że zarówno Żydzi, jak i poganie potrzebowali zbawczej śmierci Jezusa, i że to właśnie w niej wszyscy otrzymali zbawienie. W Rz 6 – 8 apostoł przytacza kolejne trzy argumenty: (1) zwolnienie wierzących od obowiązku przestrzegania Prawa Mojżeszowego nie prowadzi do większego grzechu, gdyż w Chrystusie chrześcijanie umierają zarówno dla grzechu, jak i dla Prawa, (2) Prawo Mojżeszowe nie rozwiązuje problemu grzechu – dzięki niemu zyskuje się tylko świadomość zła i (3) rozwiązanie problemu ludzkiego grzechu przychodzi od Ducha Świętego otrzymanego w Chrystusie – to właśnie poprzez nasze współdziałanie z Duchem Świętym stajemy się dziećmi Bożymi. Paweł podsumowuje swoje rozważania w Rz 9 – 11, formułując wnioski dotyczące roli narodu żydowskiego i jego związku z działaniami ewangelizacyjnymi wśród pogan. Rozdział 8 znajduje się więc pośrodku tych trzech części.

W pierwszej części rozdziału 8 Paweł rozważa rolę Ducha Świętego w przezwyciężaniu ludzkiej grzeszności. Rozważania te kończą się opisem zwycięskiego statusu chrześcijanina mającego udział w chwale Chrystusa:

> Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale (Rz 8,16-17).

Jak to często bywa w pismach Pawła – wspomina On nie tylko o wywyższonym statusie chrześcijan, ale też o ich aktualnej rzeczywistości cierpienia. Utożsamianie się z Chrystusem nie polega tylko na identyfikowaniu się z Jego chwałą, ale też z Jego cierpieniem. Skoro żyjący chrześcijanie jeszcze nie umarli, to będą doświadczać więcej cierpienia niż chwały. Obserwacja ta prowadzi do rozważań o znaczeniu cierpienia w życiu chrześcijanina (Rz 8,18-25) i o tym, jak Duch Święty nieustannie pomaga wyznawcom Chrystusa w ich słabości (Rz 8,26-27).

W tym właśnie miejscu pojawia się argument zawarty częściowo w analizowanym przez nas wersecie. Pomimo aktualnej rzeczywistości cierpienia (choć i w niej nie opuszcza nas Duch Boży), Bóg zamieni w dobro historię każdego, kto Go miłuje. Ci zaś, „którzy Go miłują" to ci, którzy są „powołani według [Jego] zamysłu", przy czym nie są to tylko Żydzi, ale wszyscy, którzy słuchają Ewangelii i żyją jej przesłaniem. Chrześcijanie nie są tak po prostu powoływani, a potem porzucani – są oni powoływani według Bożego zamysłu, czyli Jego planu wpisanego w historię ludzkości. Paweł pisał już o tym wielkim zamyśle w Rz 8,18-25: Bóg niesie nadzieję przyszłości chrześcijanom i nie tylko im – niesie ją całemu stworzeniu. Niezależnie od tego, jak trudna jest teraźniejszość, jest ona częścią Bożego planu odkupienia ludzkich grzechów, szerzenia Ewangelii na całym świecie i zbawienia szukających Boga ludzi oraz całego stworzenia.

Paweł wyraża ten pogląd, pisząc także, iż Bóg predestynował tych, których „przedtem poznał", aby byli jak Jego Syn. W myśleniu hebrajskim (w którym funkcjonował Paweł) „poznanie" osoby oznaczało nawiązanie z tą osobą relacji (Rdz 18,19; Ps 1,6; Jr 1,3; Oz 13,5; Am 3,2 lub – w sensie negatywnym – Mt 7,23). Teraz już

wiemy, że Bóg nie nawiązał relacji wyłącznie z fizycznymi potomkami Abrahama, ale z wszystkimi, którzy Go kochają. Wcześniejsze poznanie kogoś oznacza zatem nawiązanie z tą osobą relacji przed określonym punktem w czasie. To, że Bóg nawiązał taką relację oznaczać może jedno z dwóch: (1) Bóg zapragnął tej relacji z ludźmi, jeszcze zanim zaczęli istnieć, gdyż to dla ich zbawienia działał w całej historii świata i (2) Bóg wybrał *pewną grupę ludzi*, zanim jeszcze zaczęli oni istnieć – to On bowiem ukształtował tę grupę i posłał jej Ewangelię. Niezależnie jednak od tego, której z tych interpretacji bliższa jest myśl Pawła, wiemy, że Bóg nie tylko wybrał tych ludzi, ale też ma dla nich plan, dzięki któremu staną się jak Jego Syn. Niestety – aby ten plan mógł się wypełnić, będą musieli uczestniczyć nie tylko w chwale Jego Syna, ale też w Jego cierpieniu. Teraźniejsze cierpienie chrześcijan ma więc konkretny sens: upodobnienie ich do Jezusa. W następnym wersecie Paweł wymieni także inne korzyści – opisze, w jaki sposób ci, którzy miłują Boga, powołani zostali przez Ewangelię, usprawiedliwieni są przez śmierć Chrystusa i obdarzeni zostaną chwałą w momencie Jego powrotu.

Paweł w żaden sposób nie odnosi się więc tutaj do idei predestynacji. Pisze po prostu list adresowany do kościoła w Rzymie, czyli do chrześcijan. Apostoł rozważa w tym liście rolę cierpienia w życiu chrześcijanina, po czym przechodzi do celu i sensu wszelkich ludzkich utrapień. Choć nie są one niczym przyjemnym (a – biorąc pod uwagę ówczesny stosunek wyznawców innych religii do chrześcijan – cierpienia te były czasem bardzo dotkliwe), bolesne doświadczenia nie świadczą o tym, że Bóg o ludziach zapomniał. Przeciwnie – zgodnie z Bożym planem zostaliśmy przecież powołani przez Ewangelię, co oznacza, że Bóg nie chciał zostawić nas samym sobie. W ramach swojego planu Bóg nawiązał z nami relację po to, abyśmy mogli stać się jak Jezus. Wprawdzie wiąże się z tym cierpienie, ale ostatecznym naszym celem jest chwała. Kiedy więc Boży plan całkowicie się wypełni, staniemy przed Bogiem całkowicie usprawiedliwieni i pełni chwały – tak jak Jego Syn. To dlatego Paweł wychwala Boga w Rz 8,31-39. Okazuje się bowiem, że On nigdy nas nie opuszcza – nawet wtedy, kiedy Go nie widzimy, Bóg cały czas kieruje nami, realizując swój dobry zamysł.

Co zatem mówi Bóg na temat predestynacji? Otóż – predestynowani są wszyscy, którzy Go miłują. Bóg ma dla nich wszystkich z góry zaplanowaną drogę. Jej celem jest uczynienie ich na wzór Jezusa. Przy takiej pewności każdy miłujący Boga może spać spokojnie, nawet wtedy, kiedy jego teraźniejsze życie pełne jest bólu i chaosu.

9,13-15 Czy Bóg jest niesprawiedliwy?

Czy Bóg jest uczciwy? A może traktuje nas niesprawiedliwie? Te bardzo naturalne i ludzkie pytania zaczynają nas nurtować jeszcze głębiej, gdy czytamy np. takie słowa: „Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści" (Rz 9,13). Paweł także zmagał się z podobnymi pytaniami, rozważając odrzucenie Chrystusa przez Żydów w świetle niektórych fragmentów Starego Testamentu. Fragmenty te wydają się sugerować, że Bóg może traktować ludzi jak tylko Mu się żywnie podoba. Czytając stwierdzenia takie jak: „Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści", trudno się zatem powstrzymać od następujących pytań: „Ale dlaczego? Dlaczego jeden z nich godny jest Jego miłości, a drugi nie?" Nasze poczucie niesprawiedliwości zaostrza się jeszcze bardziej, kiedy w Rz 9,11 czytamy o tym, że Bóg podjął decyzje dotyczące tych bliźniąt „gdy one jeszcze się nie urodziły ani nic dobrego czy złego nie uczyniły".

Trudność w interpretacji tego wersetu wynika – przynajmniej częściowo – zarówno z naszych błędnych założeń, jak i zaniedbań dotyczących dokładnej analizy sąsiednich wersetów.

Paweł oczekuje negatywnej reakcji czytelnika na pozorną niesprawiedliwość Boga. Słowami

przywodzącymi na myśl Księgę Hioba (Hi 9,12; 40,2) apostoł kwestionuje słuszność takiej reakcji, a nawet sens zadawania jakichkolwiek pytań (Rz 9,20). Następnie przechodzi do argumentu głównego, posługując się cytatem z Iz 29,16 i 45,9: „Czyż może naczynie gliniane zapytać tego, kto je ulepił: Dlaczego mnie takim uczyniłeś?" (Rz 9,20-21).

Pytanie o Bożą sprawiedliwość wypływa więc według Pawła z naszej ludzkiej skłonności do mierzenia Boga naszą własną miarą. Sam fakt posądzania Go o niesprawiedliwość świadczy o naszym założeniu, zgodnie z którym wiemy, czym jest *sprawiedliwość* w swym ostatecznym i absolutnym sensie. Taka jest właśnie arogancja stworzenia. Tymczasem, ponieważ nie znamy tak naprawdę myśli Boga i nie jesteśmy w stanie wyśledzić Jego dróg (Rz 11,33-34), nie mamy prawa oceniać Jego sposobu postępowania. To, co widzimy i czego doświadczamy, to zaledwie fragmenty Bożej rzeczywistości, którą widzimy niewyraźnie – jakby w lustrze i tylko częściowo (1 Kor 13,12). Boże objawienia postrzegamy natomiast w kontekście naszej ziemskiej rzeczywistości „naczyń glinianych" (2 Kor 4,7). Tylko Bóg widzi tak naprawdę całość, a z takiej perspektywy to, co nam wydaje się „niesprawiedliwe", może się ostatecznie objawić jako Jego zbawcza łaska.

Jest jeszcze inne założenie, które uniemożliwia nam prawidłową interpretację fragmentu Rz 9,13-15. Ze względu na różne tradycje teologiczne, często odczytujemy ten tekst pod kątem predestynacji i naszego życia po śmierci. Zgodnie z tymi tradycjami – to, co stanie się z nami po śmierci, jest już ustalone z góry. Paweł przewidział, jakie pytanie może się w nas zrodzić pod wpływem takiego poglądu: „Dlaczego więc Bóg czyni jeszcze wyrzuty? Któż bowiem woli Jego może się sprzeciwić?" (Rz 9,19).

Pytanie to ma jednak sens tylko wtedy, jeśli Paweł rzeczywiście odnosi się w tych słowach do pośmiertnego przeznaczenia człowieka. Tymczasem – po bardziej dogłębnej analizie tekstu okazuje się, że apostoł nie mówi wcale o zbawieniu i życiu po śmierci, ale o tym, jak Bóg powołuje ludzi i narody do określonej służby i w jaki sposób posługuje się On osobami i sytuacjami po to, aby osiągnąć swój cel, którym jest zbawienie zarówno Żydów, jak i pogan.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się rozważaniom Pawła nieco bliżej. Najpierw nawiązuje on do sytuacji swoich rodaków, przywołując wszystko, co Bóg do tej pory dla nich uczynił (Rz 9,1-5). I tak – Bóg powołał ich jako narzędzie realizacji „obietnicy" (Rz 9,4.8-9) – obietnicy danej Abrahamowi: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz 12,1-3). Według Pawła obietnica ta spełnia się w Chrystusie (zobacz Ga 3,15-18), przez śmierć którego zarówno Żydzi, jak i poganie stają się członkami Bożej rodziny (Ga 3,28-29).

Niemniej jednak Paweł – a wraz z nim wszyscy inni judeochrześcijanie – musiał zderzyć się z rzeczywistością, w której Jezus odrzucony został przez lud Izraela. Czy zatem słowo Boże zawiodło? (Rz 9,6). Odpowiadając na to pytanie, przy pomocy obrazów ze Starego Testamentu Paweł dowodzi, że Bóg ma własne sposoby służące osiągnięciu swych zbawczych zamiarów i nawet aktualne odrzucenie Mesjasza przez Izraelitów zostanie przez Boga użyte do realizacji Jego celu. Nie wszystkie dzieci Abrahama stanowić muszą narzędzia, którymi Bóg posłużył się do realizacji swojej obietnicy w Chrystusie. Izaak – syn obiecany Sarze został takim naczyniem (Rz 9,6-9). Tak samo Jakub – nie jego brat Ezaw – został wybrany jako narzędzie pomocne w realizacji Bożej obietnicy (Rz 9,10-13), przy czym wybór Boga nie ma nic wspólnego z ludzkimi cnotami, zasługami czy osiągnięciami (Rz 9,11-12). Izaak nie był przecież lepszy od swojego brata – Izmaela, a Jakub nie przewyższał w niczym swego bliźniaka – Ezawa. Innymi słowy – ani Izaak, ani Jakub nie „zasługiwali" bardziej od innych na to, aby być wybrańcami. Kierując się typowo ludzkimi kryteriami – w przypadku bliźniaków moglibyśmy nawet stwierdzić, że Bóg powinien

raczej wybrać Ezawa a nie Jakuba, który oszukał swego ojca (Rdz 25,27).

W tym miejscu swoich rozważań Paweł cytuje prorocze słowa odnoszące się do nienarodzonych jeszcze dzieci Rebeki: „starszy będzie sługą młodszego" (Rdz 25,23). Stwierdzenie to jest nie tyle wyrazem predestynacji, ile proroczej wiedzy. Jak wynika z zapisków historycznych, Edomici często atakowani byli przez Izraelitów i zmuszani do płacenia im haraczu (2 Sm 8,13; 1 Krl 11,14-22). Dla Pawła potwierdzenie przepowiedni dotyczącej przyszłości Jakuba i Ezawa (oraz ich potomków) zawarte jest w Ml 1,2-3, który to właśnie tekst cytuje w Rz 9,13.

W cytacie z Księgi Malachiasza dotyczącym Bożej miłości dla Jakuba a nienawiści dla Ezawa należy dostrzec dwie kluczowe kwestie. Po pierwsze - prorok musiał podkreślić wielką miłość Boga do Izraelitów (potomkowie Jakuba), aby w dalszej części przepowiedni wykazać, że ich niewierność zasługuje na Jego sąd. Edomici (Ml 1,4) są potomkami Ezawa i wrogami Izraela. Zgodnie z Ml 1,3-4, najwyraźniej zostali oni pokonani przez wojska Izraela, co - w interpretacji proroka - stanowi wyrok boski (Ml 1,4-5). Skoro więc Bóg posługuje się Izraelitami (mimo ich niewierności), aby realizować swoje cele, to wrogie nastawienie Edomitów jest równoznaczne z ich sprzeciwem wobec Bożych zamysłów.

W takim właśnie historycznym kontekście powinniśmy interpretować słowa: „Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści". W świetle oczywistej miłości Boga do Izraela, sytuacja, w jakiej znaleźli się Edomici, musiała być interpretowana jako wyraz znacznie chłodniejszych uczuć Boga. Słowa: „Ezawa miałem w nienawiści" są mocne, ale pamiętajmy, że jest to typowy przykład wschodniej hiperboli, w której uczucia wyrażane są przy pomocy określeń ekstremalnych. Ponadto, w języku hebrajskim „kochać" jest często równoznaczne z „faworyzować" a „nienawidzić" może oznaczać „kochać lub woleć mniej". Przykładowo - w Rdz 29,31.33 słowo przetłumaczone jako „odsunięta" w niektórych przekładach zastępowane jest wyrazem „znienawidzona", w innych zaś - „kochana mniej". Różnice te wypływają z Rdz 29,30, gdzie czytamy, że Jakub kochał Leę mniej niż Rachelę, co nie oznacza oczywiście, że jej nienawidził. (Zobacz również Pwt 21,15-17, gdzie hebrajskie słowo „znienawidzona" tłumaczone jest zwykle jako „niekochana".)

A zatem, ani u proroka Malachiasza, ani u Pawła nie ma podstaw, by sądzić, że Bóg z góry ustalił wieczne przeznaczenie ludu Izraela czy też ludu zamieszkującego Edom. Historyczna sytuacja tych dwóch narodów - ich „wybranie" lub „odrzucenie" - odzwierciedla jedynie prawo Boga do podejmowania dowolnych decyzji kierujących historię ludzkości ku realizacji Jego zbawczych celów. Wszystko zmierza zatem do zbawienia człowieka - „Tak bowiem Bóg umiłował świat" (J 3,16), którego cząstką jest Jakub, Ezaw, Izrael, Edom, Żyd i poganin.

Paweł mocno podkreśla ten zbawczy cel, cytując w Rz 9,15 fragment z Wj 33,19. Bóg dysponuje swoim miłosierdziem i współczuciem w absolutnie dowolny sposób. Nikt nie może na nie zasłużyć czy zarobić. Nawet zatwardziałość serca faraona, do której Paweł nawiązuje w Rz 9,17-18, mieści się w ramach działania miłosierdzia i współczucia Boga wobec Jego uciśnionego stworzenia. Bóg wykorzystał bowiem tę zatwardziałość, „żeby rozsławiło się moje imię po całej ziemi" (Rz 9,17). Jak więc widzimy - to, co z naszego punktu widzenia wydaje się „niesprawiedliwe", jest jedynie źle przez nas zrozumianym, tajemniczym dziełem Bożego miłosierdzia.

Zobacz również komentarz do Ml 1,2-3; Rz 8,29; 9,18.

9,18 Bóg czyni zatwardziałym, kogo chce?

Nie mamy problemu ze zrozumieniem słów, zgodnie z którymi Bóg wyświadcza łaskę komu chce. Lubimy myśleć o Bogu jako o Bogu miło-

siernym. Dlatego trudno nam zrozumieć wypowiedź, zgodnie z którą Bóg kogo chce - czyni zatwardziałym. Czy znaczy to, że Bóg nie daje nam wszystkim szansy, a Jego miłosierdzie nie jest uniwersalne?

Aby dobrze odczytać ten werset, musimy najpierw zrozumieć cały kontekst. Paweł pisze do Rzymian po to, aby obronić swoje stanowisko, zgodnie z którym poganie nie muszą stawać się Żydami, aby być pełnoprawnymi chrześcijanami. Innymi słowy - apostoł broni chrześcijaństwa wolnego od żydowskiego Prawa rozumianego jako coś, co nadaje ludziom żydowską tożsamość. W Rz 6 - 8 Paweł odpowiedział na zarzut, że wolność od Prawa prowadzi do niemoralnych zachowań. Teraz uzupełnia swoje rozważania, mówiąc, że w sercu Boga jest również miejsce dla Żydów. Paweł twierdzi zatem, że Stary Testament nie opisuje zaledwie planu, który się nie ziścił czy też zdarzeń, które doprowadziły do przyjścia Jezusa, ale sam w sobie stanowi pewną wartość.

Apostoł rozpoczyna cały rozdział od stwierdzenia, że bardzo zależy mu na ludzie Izraela - na swoich rodakach (wraca do tego wątku w Rz 10,1). Zależy mu na nich tak bardzo, że sam poszedłby do piekła, gdyby mógł przez to uchronić od piekła Żydów. Paweł wspomina następnie dobro, jakie Bóg wyświadczył narodowi żydowskiemu w przeszłości. Zaraz potem apostoł wskazuje na pewien problem: czy to, co się dzieje, oznacza, że Boży plan zawiódł? Pełne wyjaśnienie tej kwestii sformułowane zostanie w Rz 9,6 do Rz 11,36, skąd dowiadujemy się, że Bóg posłał Ewangelię poganom, aby pobudzić Izraelitów do zazdrości, co w końcu doprowadzi także do zbawienia Izraela. W samym środku tych rozważań Paweł wyraźnie daje do zrozumienia, że chodzi o ogół Żydów (lud Izraela), nie o poszczególnych przedstawicieli narodu, gdyż na poziomie indywidualnym są przecież Żydzi (w tym on sam), którzy uwierzyli w Jezusa.

Analizowany przez nas werset pojawia się w pierwszej części tych rozważań. Paweł mówi w niej o tym, że Bóg może realizować swój zbawczy plan nie tylko poprzez prowadzenie ludzi do współpracy, ale też pozwalając im, aby się Mu sprzeciwiali. Apostoł podkreśla przy tym absolutną wolność Boga w podejmowaniu takich decyzji.

Żydzi szczycili się tym, że Bóg wybrał właśnie ich - nie pogan. Paweł wspomina o tym częściowo w swoich rozważaniach zawartych w Rz 9,7-13. Abraham miał więcej niż jednego syna, ale Bóg wybrał tylko Izaaka jako tego, przez którego spełni swoją obietnicę. Izaak także miał więcej niż jednego syna, ale Bóg wybrał sobie Jakuba, nie Ezawa. Na te słowa każdy Żyd pokiwałby głową z zadowoleniem, zwłaszcza jeżeli nie czytał wersetu otwierającego te rozważania (Rz 9,6): „Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem". Paweł napisał te słowa nie po to, aby udowodnić, że to właśnie Żydów Bóg wybrał do realizacji własnych celów. Dla każdego Żyda było to przecież oczywiste. Paweł chciał tymczasem uświadomić swoim czytelnikom, że Bóg może także wybierać spośród całego narodu *niektórych* Żydów, a niektórych z nich odrzucać. Apostoł zwalcza zatem żydowskie poczucie wyższości ich własną bronią.

Żydzi szczycili się także przestrzeganiem Prawa Mojżeszowego. Byli przekonani, że Bóg nagrodzi ich za ten wysiłek zbawieniem, nie zbawi zaś pogan, od których Żydzi są przecież o wiele bardziej sprawiedliwi. Paweł uświadamia im, że takie rozumowanie mija się z prawdą. W pierwszych rozdziałach listu wspomniał już o tym, że żaden człowiek nie jest do końca sprawiedliwy - nikt nie może zatem rościć sobie prawa do zbawienia. Zbawienie jest wyłącznie kwestią miłosierdzia i łaski, nie zaś ludzkich zasług. Paweł wspomina przy tym, że wybór Boga dotyczący Izaaka i Jakuba nie miał nic wspólnego z ich charakterem. Dokonał się on bowiem, jeszcze zanim uformowały się ich charaktery. Nie pomaga tu argument, zgodnie z którym Bóg wiedział, jacy będą oni w przyszłości - stałoby to w sprzeczności z tym, co twierdzi Paweł, a twier-

dzi on, iż Bóg dokonał konkretnego wyboru tak po prostu. Aby to podkreślić, apostoł cytuje słowa Boga skierowane do faraona w Wj 9,16: „Lecz dlatego zostawiłem cię przy życiu, byś zobaczył moją siłę i by imię moje zostało rozsławione po całej ziemi". Faraon nie został zatem przy życiu za sprawą przypadku ani własnej mocy, ale dlatego, że postanowił tak Bóg. Dlaczego Bóg miałby trzymać przy życiu tak zawziętego władcę? Po to, aby jeszcze wyraźniej ujawniła się Boża potęga przy wyprowadzaniu Izraelitów z Egiptu. Zatwardziałość faraona była zatem częścią Bożego planu umożliwiającą Mu realizację swego zbawczego celu.

Jeśli mamy jeszcze jakiekolwiek wątpliwości odnośnie do tej interpretacji to zauważmy, że w dalszej części listu (Rz 9,19-24) Paweł jeszcze bardziej podkreśla fakt, że Bóg może zrobić z człowiekiem, co tylko chce. W Rz 9,24-33 apostoł przyznaje, iż Bóg dokonał pewnego wyboru, jednak wybrał do zbawienia *zarówno pogan, jak i Żydów*, przy czym spośród Żydów nie wybrał wszystkich, lecz niektórych. Równie dobrze Bóg mógłby więc wybrać do zbawienia faraona, a z Żydów uczynić jego przeciwników. Coś podobnego miało zresztą miejsce w przypadku Jezusa.

Nie jest to jednak wszystko, co Paweł ma do powiedzenia na temat predestynacji i czynienia ludzi zatwardziałymi. W dalszej części tekstu pisze on bowiem o tym, jak Bóg współpracował także z poszczególnymi narodami – z Żydami jako całością i poganami jako całością. Mówi również o tym, że żydowscy prorocy znali Boży plan na długo przed jego realizacją. Niemniej jednak, w kolejnym rozdziale Paweł podkreśla, że wszystko to dokonywało się za sprawą ludzkich wyborów. Bóg dał ludziom zbawienie nie na podstawie żydowskiego Prawa, ale na podstawie łaski Chrystusa. Zostało to ogłoszone zarówno Żydom, jak i poganom, co oznacza, że Bóg nie zmuszał Żydów do zatwardziałości. Niemniej jednak – jak sam Bóg przewidział – większość Żydów odrzuciła Dobrą Nowinę, poganie tymczasem przyjmowali ją na ogół bardzo chętnie.

Mamy więc niejako dwie strony tej samej rzeczywistości. Z jednej strony, ludzie słyszą Ewangelię i ją odrzucają – tak jak faraon, który usłyszał nakaz Boży przez Mojżesza i zignorował go. Jak widzimy – w każdym z tych przypadków Bóg daje ludziom możliwość wyboru. Z drugiej strony, Bóg mówi, że zostawił faraona przy życiu dokładnie po to, aby mógł on dokonać swojego wyboru. Bóg nie jest zdziwiony, że faraon postanowił się Mu sprzeciwić, tak jak nie dziwi się, że większość Żydów odrzuciła Jego Ewangelię.

Czy zatem Bóg sam czyni ludzi zatwardziałymi? Paweł odpowiada, że tak. Czy Bóg ma miłosierdzie dla wszystkich? Paweł mówi, że nie. Czy mimo wszystko ludzie mają wolność odrzucenia Boga? Paweł ponownie stwierdza, że tak. Czy Bóg ma w takim razie miłosierdzie dla wszystkich, którzy uwierzyli w Ewangelię? Paweł znów potwierdza. W jaki sposób pogodzić ze sobą te dwie koncepcje? Nie wiemy. Paweł wie z jednej strony, że Bóg jest wyłącznym władcą historii i kształtuje ją, tak jak chce po to, by osiągnąć swoje cele. Żadna moc nie jest w stanie Mu przeszkodzić. Z drugiej strony, apostoł ma świadomość tego, że ludzie mogą opowiedzieć się za Ewangelią lub przeciwko niej i ci, którzy ją wybrali, zostaną przez Boga zaakceptowani. Paweł nie wyjaśnia nam jednak, w jaki sposób można to ze sobą pogodzić.

Apostoł chce nam przede wszystkim uświadomić, że nie możemy sami decydować o naszym statusie u Boga („Bóg na pewno wybierze takich jak my") ani szczycić się tym, że zostaliśmy wybrani („Bóg na pewno uważa nas za wyjątkowych"). Takie postawy świadczą bowiem o tym, że podważamy wyłączne prawo Boga do decydowania o naszym losie. Paweł zauważa, że to właśnie z powodu pierwszego z powyższych założeń naród żydowski zignorował Jezusa, a w rozdziale 11 ostrzega pogan przed tym, aby nie przyjmowali drugiego z tych założeń. Zamiast tego apostoł zachęca nas do dziękowania Bogu za to, że jesteśmy tu, gdzie jesteśmy, nie z powodu naszych zasług, ale dlatego, że Bóg po-

stanowił obdarzyć nas swoim miłosierdziem - miłosierdziem, na które przecież tak naprawdę nie zasługujemy.

Zobacz również komentarz do Wj 9,12; Rz 8,29.

9,22 Czy Bóg jest gniewny?

Zobacz komentarz do Rz 1,18.

10,4 Koniec Prawa?

Rz 10,4 - choć nie jest to jedyny fragment, w którym Paweł porusza kwestię Prawa - w najbardziej dobitny sposób pyta o miejsce i znaczenie Prawa w życiu chrześcijanina. To radykalne stwierdzenie, zgodnie z którym Chrystus jest kresem Prawa - jak również podobne sformułowania pojawiające się w innych listach Pawła - stało się w Kościele przedmiotem gorących dyskusji już od czasów pierwszych podróży misyjnych apostoła.

Czytając Rz 10,4, stykamy się z poglądem, zgodnie z którym Prawo nie jest już wyznacznikiem naszej relacji z Bogiem. Dla wielu słowa te są trudne ze względu na to, że na ich podstawie można zarzucić Pawłowi antynomianizm - odrzucenie wszelkich praw i zasad umożliwiających prowadzenie moralnego życia, a zwłaszcza norm absolutnych.

Ponieważ pierwsi chrześcijanie traktowali żydowską Biblię jako Pismo Święte i - wraz z Ewangeliami i innymi tekstami apostołów - wcielili ją do swojego kanonu, kwestia związku pomiędzy Prawem Bożym a wiarą chrześcijańską jest dla nas wszystkich niezwykle istotna.

Próbując zrozumieć wspomniany wyżej fragment i wynikające z niego sugestie, musimy najpierw rozważyć trzy zasadnicze kwestie: po pierwsze - początkowe podejście Pawła do Prawa, po drugie - jego doświadczenie na drodze do Damaszku jako spotkanie z Mesjaszem w kontekście żydowskich oczekiwań na Mesjasza i po trzecie - jego nowa interpretacja Prawa w świetle doświadczenia Chrystusa. Zanim przejdziemy do rozważenia tych zagadnień, aby w ich kontekście poprawnie odczytać analizowany obecnie werset, przyjrzyjmy się jeszcze temu, w jaki sposób Paweł stosuje wyraz „prawo".

Apostoł stosuje to słowo zarówno w sensie metaforycznym, jak i dosłownym. Pisząc o innym prawie, prawie, „które toczy walkę z prawem mojego umysłu" (Rz 7,23) lub o prawie „Ducha, który daje życie" (Rz 8,2), Paweł stosuje ten wyraz w sensie metaforycznym dla określenia rzeczywistości decydujących o życiu poganina lub chrześcijanina - tak jak Tora jest decydująca, jeśli chodzi o życie Izraela. Poza takim zastosowaniem tego słowa, Paweł używa go jeszcze w sensie Prawa Mojżeszowego - systemu religijnego, wraz z jego kultowymi, rytualnymi i moralnymi zobowiązaniami, którymi Izraelici kierowali się od czasów Mojżesza. Prawo, o którym mowa w Rz 10,4 należy rozumieć właśnie w tym drugim - dosłownym sensie.

1. Początkowe podejście Pawła do Prawa (jego rozumienie i doświadczenie)

Paweł mówi o sobie w następujący sposób: „Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa - faryzeusz (...), co do sprawiedliwości legalnej - stałem się bez zarzutu" (Flp 3,5-6). Dla takiej osoby Prawo było Prawem Bożym, wyrażającym wolę Boga i Jego zamysł dla wybranego ludu. Przestrzeganie Prawa było więc dla Pawła jednoznaczne z posłuszeństwem wobec Bożej woli. „Prawo samo jest bezsprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie" (Rz 7,12). Prawo jest ponadto „duchowe" (Rz 7,14), gdyż pochodzi od Boga (Rz 7,22), a jego celem jest prowadzenie ludzi do prawdziwego życia (Rz 7,10).

Jako rabin Paweł doskonale wiedział, że Prawo - dar Bożej łaski - było pewnym przywilejem (Rz 3,1-2; 9,4). Wiedział również, że dar ten wiązał się z pewną odpowiedzialnością. Jeśli bowiem

„znasz Jego wolę i umiesz rozpoznać, co lepsze" – czyli „zdajesz się na Prawo" (Rz 2,17-18), przez co jesteś „przewodnikiem ślepych, światłością dla tych, którzy są w ciemności" (Rz 2,19), to musisz także tego Prawa przestrzegać (Rz 2,17-24).

Zgodnie ze świadectwem samego Pawła – był on przekonany, iż zachowywanie Prawa było możliwe. On sam był w tym przecież „bez zarzutu" (Flp 3,6). Przeświadczenie to legło jednak w gruzach po jego spotkaniu z Chrystusem.

2. Spotkanie Pawła z Chrystusem

Począwszy od swojego doświadczenia w drodze do Damaszku – które Paweł opisuje jako punkt zwrotny, w którym Bóg postanowił „objawić Syna swego we mnie" (Ga 1,16) lub jako moment, kiedy to „zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa" (Flp 3,12) – poglądy apostoła na temat miejsca i roli Prawa zaczęły ulegać gwałtownej przemianie. Zrozumiał, że to właśnie jego gorliwość wobec Prawa oraz zawziętość w przestrzeganiu i bronieniu jego przepisów doprowadziły go do tego, że stał się prześladowcą pierwszych wyznawców Jezusa. Nie ulega wątpliwości, że miał wówczas głębokie przeświadczenie o tym, iż wypełnia wolę Bożą. Spotkanie ze zmartwychwstałym Panem otworzyło mu jednak oczy na fakt, że to Jezus jest Bożym Mesjaszem. Okazało się zatem, że w swej gorliwości wobec Prawa Paweł sprzeciwiał się tak naprawdę Bożemu zamysłowi – próbował powstrzymać nadejście epoki mesjańskiej (1 Kor 10,11) przez to, że chciał tak mocno trzymać się Bożych przykazań.

Odkrycie to nabiera jeszcze większego znaczenia w świetle rabinicznych poglądów na temat historii ludzkości, które oczywiście Paweł doskonale znał. Zgodnie z tymi poglądami, niektórzy rabini utrzymywali, że historia ludzkości dzieli się na trzy okresy: (1) czas „chaosu" trwający od Adama do Mojżesza, kiedy to nie było jeszcze Prawa, (2) okres „Tory", czyli czas obowiązywania Prawa, trwający od Mojżesza aż do przyjścia Mesjasza i (3) epoka Mesjasza. Rabini prowadzili między sobą zażarte dyskusje dotyczące roli Prawa w tym ostatnim okresie. Niektórzy z nich uważali, że w epoce mesjańskiej Tora przestanie obowiązywać, inni natomiast twierdzili, iż Mesjasz udoskonali Prawo, nadając mu nowy wymiar lub obwieści całkiem nową Torę.

Choć większość rabinów skłaniała się ku poglądowi, zgodnie z którym Tora nie przestanie obowiązywać w epoce mesjańskiej, a jej aktualność będzie trwać wiecznie, wielu z nich uważało, że pojawią się w niej pewne modyfikacje, że niektóre nauki zdezaktualizują się, podczas gdy inne nabiorą nowych znaczeń, że skończy się tradycja składania ofiar i obchodzenia świąt, i że nie będzie już rozróżnienia pomiędzy tym, co „czyste", a tym, co „nieczyste". Doświadczenie Pawła i jego nowa interpretacja Prawa rozgrywa się zatem na tle tradycji rabinistycznej, zgodnie z którą Prawo będzie aktualne także w epoce mesjańskiej, przy czym możliwe są pewne formy zastąpienia i/lub zmodyfikowania go. Skoro epoka Mesjasza już nadeszła, to Tora nigdy nie będzie już tym, czym była.

Poza wspomnianą wyżej tradycją rabinistyczną, na rozumowanie Pawła miały też niewątpliwie wpływ poglądy samego Jezusa. Nie wiemy wprawdzie, w jakim stopniu Paweł znał dokładną treść wypowiedzi Jezusa, jednak inni chrześcijanie z pewnością przekazali mu, jakie było Jego ogólne stanowisko wobec Prawa. Stanowisko to pod pewnymi względami zgodne jest z tym, jakie wyznawała większość Żydów, jednak pod wieloma względami znacznie od niego odbiega.

Zgodnie z Mt 5,17, Jezus nie przyszedł po to, aby znieść Prawo. W kolejnych wersetach („Słyszeliście, że powiedziano [...]. A Ja wam powiadam") Jezus z jednej strony potwierdza, że wola Boża wyrażona w przepisach Prawa jest wiecznie aktualna, z drugiej jednak strony uświadamia swoim słuchaczom najgłębsze i najpełniejsze znaczenie tej woli, które przekracza tradycyjne i często bardzo ograniczone rozumienie Prawa. Jako Mesjasz On daje im teraz nową, autorytatywną interpretację.

Ponadto, zgodnie z Mt 5,17-18, Jezus przyszedł po to, by „wypełnić" Prawo swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem. W Jego osobie wypełniły się proroctwa Starego Testamentu. W Nim dopełnił się Boży zamysł. To dlatego Jezus w tak autorytatywny i stanowczy sposób odnosi się do niektórych ograniczających aspektów Prawa i przenosi swoją misję na poziom wyższy niż ten, na jakim funkcjonowały dotąd Boże przykazania. I tak - zasady związane z koszernością, z rytualną czystością czy z przestrzeganiem szabatu schodzą na dalszy plan w obliczu Jego posługi wśród grzeszników i innych „nieczystych" pod względem rytualnym osób. Jezus mówi bowiem, że „wszyscy bowiem Prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana" (Mt 11,13; Łk 16,16), co oznacza, że nastała nowa rzeczywistość - królestwo Mesjasza, które wypiera stary porządek świata (Mk 1,15).

W tym świetle być może łatwiej jest zrozumieć jednoczesną zgodność i sprzeczność pomiędzy podejściem do Prawa prezentowanym przez nawróconego Pawła i przez współczesnych mu rabinów.

3. Nowe zrozumienie Prawa przez Pawła

Paweł zna żydowską tradycję mówiącą o trzech okresach w historii ludzkości. Niemniej jednak, w oparciu o własne doświadczenie Chrystusa i o to, jak odnosił się do Prawa Jezus, Paweł bardziej skłania się teraz ku tym poglądom, które mówią o wygaśnięciu lub przynajmniej zmodyfikowaniu Prawa w trzecim okresie - okresie mesjańskim. Paweł pisze więc o Jezusie: „W swym ciele pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach" (Ef 2,15). I tak - Prawo, które kiedyś „trzymało nas w jarzmie", w Chrystusie „straciło moc nad nami" (Rz 7,6).

Postępując „według przestarzałej litery" (Rz 7,6) i „trzymając się własnej drogi usprawiedliwienia" (Rz 10,3), Paweł nie tylko nie doświadczał pokoju, ale nawet zwrócił się przeciwko Bogu. W Rz 7 apostoł pisze, że Prawo jako wyraz Bożej woli wciąż istnieje i - jak zawsze - odsłania ludzki grzech i bunt skierowany przeciwko Bogu. Niemniej jednak, Paweł przyznaje również, że Prawo nie jest w stanie zmusić człowieka do posłuszeństwa. Jest to bowiem norma zewnętrzna, która sama w sobie nie daje człowiekowi mocy sprostania określonym standardom. Wszelkie próby osiągnięcia sprawiedliwości w oparciu o wymogi Prawa (Rz 10,5) skazane są zatem na porażkę. Paweł podsumowuje ten smutny fakt słowami: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli (...)?" (Rz 7,24).

W następnym wersecie apostoł sam odpowiada sobie na to pytanie - takie wyzwolenie może przyjść wyłącznie „przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego" (Rz 7,25). Dlaczego? Ponieważ „kresem Prawa jest Chrystus". Słowo „kres" (*telos*) może oznaczać zarówno „zamiar", „skutek", „cel", ku któremu coś zmierza, jak i „zakończenie", „koniec". Wielu interpretatorów twierdzi, że we fragmencie tym Paweł stosuje ten wyraz w obydwu znaczeniach. Prawo było dla niego „wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi" (Ga 3,24). Tymczasowa funkcja Prawa już się zakończyła - dlatego Chrystus określony jest jako koniec Prawa.

Paweł nie powtarza tu jednak tylko poglądu wypływającego ze znanej sobie tradycji czy też świadectwa pierwszych chrześcijan, zgodnie z którym w epoce mesjańskiej Prawo nie będzie już obowiązywać. Apostoł wyraża także przekonanie o tym, iż Prawo Mojżeszowe dopełniło się w Chrystusie, który znosi je, ponieważ sam „przynosi usprawiedliwienie" tym, którzy wierzą.

Sformułowanie mówiące o tym, że kres Prawa - Chrystus „przynosi usprawiedliwienie każdemu, kto wierzy" sugeruje, iż Chrystus nie znosi Prawa w sensie absolutnym. Nie neguje On bowiem wyrażonej w Prawie woli Bożej. Przyjście Chrystusa sygnalizuje raczej kres Prawa jako środka służącego uzyskaniu sprawiedliwości (czyli dobrej relacji z Bogiem). To w Chrystusie objawia się Boża sprawiedliwość (Rz 1,17). To Jego życie ukazuje nam, w jaki sposób Bóg odnawia z nami swoją relację i sprowadza nas na właś-

ciwą drogę (Rz 10,3). W tym sensie Prawo – jako środek zbliżenia się do Boga, jako coś, co określa jakość naszej relacji z Bogiem i jako głoszone przez żydowską tradycję narzędzie wiodące do życia poprzez przystosowanie się – zostało zniesione.

To, że Chrystus „przynosi usprawiedliwienie każdemu, kto wierzy" oznacza ponadto, iż więzy Prawa, które uwypukla nasz grzech, ale nie daje nam mocy, by go przezwyciężyć, mogą być zniesione tylko wtedy, kiedy odpowiemy wiarą Chrystusowi – kiedy w pokorny sposób poddamy się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga (Rz 10,3).

Zobacz również komentarz do Mt 5,17-20; Rz 5,20.

11,26 Cały Izrael będzie zbawiony?

Oznacza to, że zbawiony zostanie każdy Żyd, czy też Izrael jako naród? Czyż Żydzi nie odrzucili Chrystusa, przez co uniemożliwili Bogu realizację Jego zbawczego dzieła? Jak można w takim razie stwierdzić, że „cały Izrael" będzie zbawiony? Czyż Jezus nie powiedział jeszcze przed Pawłem, że królestwo Boże będzie Żydom zabrane, a dane nowemu narodowi (Mt 21,43)?

Rz 11,26 leży w centrum wielu chrześcijańskich refleksji eschatologicznych lub teorii dotyczących czasów ostatecznych. Bardzo dobrze pamiętam, w jaki sposób zinterpretował ten werset jeden z moich kolegów – nauczycieli. Zgodnie z jego eschatologiczną linią czasu, ustanowienie w 1948 r. państwa Izrael, które położyło kres trwającemu niemal dwa tysiące lat okresowi bez państwa, stanowiło jednocześnie zakończenie „czasów pogan" – okresu, w którym ziemie Izraela okupowane były przez pogan. (Porównaj Łk 21,24, gdzie Jezus przewiduje zniszczenie Jerozolimy oraz że będzie ona „deptana przez pogan, aż czasy pogan przeminą").

Nauczyciel ten stwierdził jednak, że wciąż brakuje mu jednego kawałka tej eschatologicznej układanki: jerozolimskie Stare Miasto wciąż pozostawało w rękach Arabów. Drut kolczasty oddzielał Żydów od ich dawnej ojczyzny – wraz ze wzgórzem, na którym mieściła się kiedyś świątynia. Kiedy ten drut zniknie i Izrael odzyska Stare Miasto – przewiduje nasz nauczyciel – Jerozolima nie będzie więcej „deptana przez pogan". Wtedy „czasy pogan przeminą" i Izrael ponownie zwróci się w kierunku Mesjasza. Z powodu tej i podobnych interpretacji wielu z nas czekało z niecierpliwością na dalszy ciąg wydarzeń, kiedy w 1967 r. – podczas wojny izraelsko-arabskiej – drut kolczasty okalający starą Jerozolimę rzeczywiście zniknął, a Izrael odzyskał kontrolę nad najważniejszą częścią miasta. Niemniej jednak, choć od tamtej pory minęło wiele lat, oczekiwane nawrócenie nie nastąpiło – Izrael wciąż pozostaje państwem całkowicie świeckim.

To dość nowe doświadczenie historyczne ilustruje niepewną naturę wszystkich teorii eschatologicznych, które wiążą określone teksty biblijne z bardzo konkretnymi wydarzeniami historycznymi. Ukazuje ono również, jak trudno jest poprawnie odczytać słowa Pawła, zgodnie z którymi „cały Izrael będzie zbawiony". Aby zyskać nieco szerszą perspektywę spojrzenia na tę kwestię, przeanalizujemy rozważania Pawła na temat Izraela, które pojawiają się w Rz 9 – 11, ze szczególnym uwzględnieniem wersetów najbliższych: Rz 11,11-27.

Po stwierdzeniu, że zbawcze dzieło Boga dokonane w Chrystusie i przez Chrystusa (Rz 1 – 4) uwolniło ludzi od potępienia (Rz 5), grzechu (Rz 6), Prawa (Rz 7) i śmierci (Rz 8), Paweł przechodzi do punktu kulminacyjnego tej części listu, jakim jest wspaniały opis Bożej miłości w Chrystusie, od której nic nie jest nas w stanie odłączyć. Ta wzniosła doksologia zostaje gwałtownie przerwana w Rz 9,1-2, gdzie Paweł wyraża swój głęboki ból spowodowany tym, że Izrael – lud Boży odrzucił swojego Mesjasza.

Pytanie o los Izraelitów, którzy odrzucili wczesnochrześcijańską nowinę o tym, iż spełnieniem obietnicy Izraela jest Jezus z Nazaretu, bar-

dzo mocno nurtowało Żydów, którzy w Niego uwierzyli. Związane z tym odrzuceniem zakłopotanie i niedowierzanie uwidacznia się we wszystkich tekstach Nowego Testamentu, począwszy od Ewangelii. Dla Pawła uczucia te musiały być szczególnie intensywne. On sam był przecież zagorzałym przeciwnikiem tej mesjańskiej wiary, wyciągniętym przez Boga z ciemności odrzucenia do światła wiary w Chrystusa. Pomijając jednak ten wątek osobisty - czyż to nie jego rodacy stali się przedmiotem zbawczej działalności Boga poprzez powołanie praojca Abrahama, utworzenie narodu, wyprowadzenie z niewoli, nadanie Prawa i zawarcie przymierza? Czy nie doświadczyli oni ogromnej miłości i wierności Boga, od której nic „nie zdoła nas odłączyć" - jak stwierdził już Paweł w Rz 8,35? Skoro słowo Boże nie zawiodło (Rz 9,6), to dlaczego Izrael okazał się tak bardzo nieposłuszny? Tę właśnie bolesną kwestię rozważa Paweł w Rz 9 - 11.

Po otwierającym te rozważania ubolewaniu nad Izraelem (Rz 9,1-5), Paweł przytacza wiele przykładów świadczących o tym, iż zbawcze dzieło Boga - zapoczątkowane przez powołanie Abrahama i dopełnione w Chrystusie - tak naprawdę nie zawiodło, nawet w przypadku ludu Izraela.

Paweł stwierdza najpierw, że od samego początku fakt przynależności do ludu Bożego nie miał nic wspólnego z urodzeniem (Rz 9,7-8) czy osiągnięciami człowieka (Rz 9,11.16). Przynależność do Bożej rodziny wiązała się wyłącznie z obietnicą (Rz 9,8), wezwaniem (Rz 9,11) i miłosierdziem (Rz 9,16) Boga. W tym kontekście apostoł przedstawia różne sposoby zastosowania słowa *Izrael*, które pojawiały się już wcześniej w tym liście (zobacz Rz 2,28-29; zobacz również Ga 3,7; 6,16) - i tak, mamy Izraela „na ciele" i Izraela „obietnicy". Obydwa są darami Bożej łaski, jednak ten drugi przekracza granice pierwszego. To, że status „dzieci Bożych" (Rz 9,8) uzyskuje się wyłącznie w oparciu o Boże powołanie i miłosierdzie, podkreślone jest w analogii o garncarzu i glinie, która pojawia się w Rz 9,19-23. Garncarz może robić z gliną, co chce - tak samo jak Bóg, który może powołać do swojego ludu resztę zarówno Izraela, jak i pogan. Fakt ten uwypuklony jest również poprzez zacytowanie proroctwa z Księgi Ozeasza i Izajasza (Rz 9,25-26).

W dalszej części listu (Rz 9,30 - 10,4) Paweł wyjaśnia, dlaczego zbawcze dzieło Boże znajduje grunt i realizuje się wśród pogan i dlaczego Izrael jako naród odrzuca to dzieło. Otóż, Izraelici odrzucili sprawiedliwość Boga - Jego dzieło zmierzające do odbudowania relacji z człowiekiem, które osiągnęło swój punkt kulminacyjny w posłudze Jezusa - gdyż chcieli ustanowić swoją własną sprawiedliwość poprzez zewnętrzne posłuszeństwo wobec Prawa. To właśnie ta próba podniesienia swojej własnej wartości i umocnienia pozycji wobec Boga - która, zgodnie z wcześniejszymi rozważaniami Pawła (Rz 2,17-29) prowadzi niechybnie do samowoli i pychy - powoduje niechęć do podążania Bożymi ścieżkami (Rz 10,3). Podążanie drogą Pana oznacza natomiast odpowiadanie wiarą na miłość i wierność Stwórcy, pokładanie ufności w Jego Słowie i powierzanie Mu własnego życia (Rz 10,5-13).

Odnosząc się do tekstów Starego Testamentu, Paweł dowodzi, że Izraelici mieli wiele okazji ku temu, aby odpowiedzieć Bogu w taki właśnie sposób (Rz 10,14-21). I choć Bóg wielokrotnie wyciągał swoje ręce „do ludu nieposłusznego i opornego" (Rz 10,21), oni nie odpowiadali - nawet wówczas, gdy Boża sprawiedliwość objawiła się w przyjściu Mesjasza.

Czy pycha i nieposłuszeństwo, jakimi wielokrotnie wykazał się lud Izraela, spowodowały, że Bóg w końcu go odrzucił? Pytanie to nurtuje Pawła w dalszej części listu (Rz 11,1-10), przy czym odpowiedź na nie jest przecząca. Bóg powołał bowiem już raz resztę nieposłusznego narodu (Rz 9,2-4) - tak samo teraz powoła Resztę, która na łaskę Boga odpowiedziała wiarą (Rz 11,5). Dowodem na istnienie takiej Reszty wśród przedstawicieli judaizmu jest chociażby sam Paweł (Rz 11,1).

Pozostaje jednak fakt, że znaczna większość Izraelitów odmówiła podporządkowania się zbawczemu zamysłowi Bożemu i odrzuciła Mesjasza. Nie da się ukryć, że tak właśnie było. Mimo to, Bóg nie zrealizował przez Izraelitów wszystkich swoich celów. W całym liście Paweł twierdzi wprawdzie zawzięcie, że wyłącznymi kryteriami zakwalifikowania się do „potomstwa Abrahama" (Rz 2,20; 9,6-8) są wiara i przynależność do Chrystusa, ale stanowczo odrzuca także myśl o tym, iż wiąże się to z wykluczeniem narodu Izraela ze zbawczego celu Bożego (podkreśla to analogia do drzewka oliwnego w Rz 11,17-24). Według Pawła taka myśl stałaby w sprzeczności z historycznym faktem wybrania ludu Izraela (zob. Rz 11,29).

Paweł nie zaprzecza więc temu, iż Izrael odrzucił Mesjasza i poniósł porażkę (Rz 11,7), ale twierdzi również, że w kontekście ogólnego zamysłu Bożego jest to rzeczywistość tymczasowa. Co więcej – Bóg wykorzystuje to obecne odrzucenie do własnych celów. To przekonanie potwierdzone jest cytatami ze Starego Testamentu – Iz 29 i Ps 69 o zatwardziałości Izraelitów (Rz 11,8-10) – skoro nieposłuszeństwo Izraela ma swoje miejsce w Bożym planie, to można powiedzieć, że sam Bóg czyni Izraelitów zatwardziałymi. Celem tej krnąbrności i zatwardziałości nie jest jednak ostateczne zniszczenie i odrzucenie Izraela, lecz (1) zbawienie pogan (całego świata) i (2) ostateczne zbawienie Żydów (Rz 11,11-15).

Paweł jest przekonany, że poprzez głoszenie Ewangelii poganom i fakt, iż jest ona przez nich przyjmowana, wypełnia się obietnica dana Abrahamowi – że wszystkie narody będą w nim błogosławione (zobacz Rz 4). W oparciu o Pwt 32,21, który to werset przytoczony jest w Rz 10,19, Paweł wyraża także swoje przekonanie, że zbawienie pogan pobudzi Izraelitów do zazdrości i otworzy ich przez to na przesłanie Ewangelii (Rz 11,11.14).

W kontekście tych teorii Paweł wspomina o „tajemnicy" związanej z ostatecznym przeznaczeniem narodu Izraela, którą formułuje w Rz 11,25-26. I tak – skoro porażka Izraelitów prowadzi do zbawienia pogan, to o ileż mocniej objawi Bożą łaskę i miłość „ich zebranie się w całości" (Rz 11,12). Co dokładnie Paweł miał przez to na myśli?

Określenie przetłumaczone jako „zebranie się w całości" to odpowiednik greckiego słowa *plērōma*. W niektórych wersjach Biblii jest ono tłumaczone jako „spełnienie" lub „pełnia". To samo sformułowanie pojawia się później w Rz 11,25 – tym razem w odniesieniu do pogan („pełnia pogan"). Pisząc „pełnia" Paweł raczej nie myśli o konkretnej, ustalonej przez Boga liczbie osób, wśród których muszą być zarówno poganie, jak i Żydzi. Kiedy bowiem w niekanonicznych żydowskich tekstach apokaliptycznych mowa jest o określonej liczbie Izraelitów, którzy uczestniczyć będą w zdarzeniach rozgrywających się u kresu czasów, stosowane jest słowo *arithmos*, nie zaś *plērōma*. Kiedy w Ap 7,4 Jan wymienia „liczbę opieczętowanych", również stosuje wyraz *arithmos*, przy czym liczba ta jest raczej symbolem niż dokładnym określeniem ilości osób. Dlatego też, aby zrozumieć, w jakim sensie stosował ten wyraz Paweł, najlepiej będzie przyjrzeć się zastosowaniu słowa *plērōma* w innych jego tekstach.

Z jednym tylko wyjątkiem (Rz 13,10), Paweł stosuje najczęściej słowo *plērōma* w znaczeniu „pełnia" lub „całość" (Rz 15,29; Ga 4,4; Ef 1,23; 3,19; 4,13; Kol 1,19; 2,9). Co zatem oznaczają sformułowania: „zebranie się [Izraela] w całości" (Rz 11,12) i „pełnia pogan" (Rz 11,25)? Pewne światło rzucają na to pytanie czasowniki pokrewne wyrazowi *plērōma* pojawiające się u Pawła w trzech fragmentach opisujących jego misje wśród pogan. W Rz 15,18-22 pisze on o tym, jak „dopełnił" głoszenie Ewangelii wśród pogan, a teraz pragnie rozszerzyć swoją misję na Hiszpanię. W Kol 1,25-27 Paweł wspomina o tym, iż jego zadaniem jest „wypełnić [posłannictwo głoszenia] słowa Bożego" wśród pogan. W 2 Tm 4,17 pisze natomiast o mocy Bożej otrzyma-

nej po to „aby się przeze mnie dopełniło głoszenie [Ewangelii] i aby wszystkie narody [je] posłyszały".

W odniesieniu do powyższych fragmentów, Johannes Munck bardzo przekonywająco argumentuje w swojej książce *Christ and Israel*, że kluczem do interpretacji słowa *plērōma* w Rz 11 jest oddanie Pawła dla dzieła pełnego rozpowszechnienia Ewangelii. Określenie „pełnia pogan", które pojawia się w Rz 11,25 oznaczałoby wówczas ostateczny skutek głoszenia przez Pawła Ewangelii wśród pogan. Zamysł Boży, jaki realizuje się poprzez to głoszenie, to zbawienie pogan - doprowadzenie ich do pełni (jako dzieci Bożych w Chrystusie; zobacz Kol 2,10).

Zakończenie misji wśród pogan doprowadzi z kolei do „zebrania się w całość" czy też „dopełnienia" (Rz 11,12) lub „przyjęcia" Izraela (Rz 11,15). Te właśnie sformułowania przygotowują grunt pod werset, w którym mowa o tym, iż „cały Izrael będzie zbawiony". Tuż przed tym wersetem jest jeszcze metafora drzewa oliwnego (Rz 11,17-24), którą Paweł posługuje się, by wyrazić przekonanie, iż Bóg wszczepi odłamane gałązki niewierzącego Izraela z powrotem w pień, tak, że dołączą one do „Reszty" - wierzących Żydów oraz pogan, którzy już wcześniej wszczepieni zostali do owego drzewa.

Paweł określa tę realizację Bożego planu jako „tajemnicę" (Rz 11,25). Nie chodzi tu bynajmniej o jakieś konkretne objawienie czy też ezoteryczny sekret powierzony mu bezpośrednio w wizji lub we śnie. Chodzi raczej o zbawcze dzieło i zamysł Boga objawiony w głoszonym przez apostoła życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (zobacz Rz 16,25; 1 Kor 2,1-2; Kol 2,2, gdzie okazuje się, że „tajemnica Boga" to po prostu „Chrystus"). Czasem - tak jak w Rz 11,25 - określenie to stosowane jest bardziej konkretnie dla oznaczenia Bożego planu zbawienia. Przekonanie o tym, że Bóg wszczepi zarówno pogan, jak i Żydów, do jednego drzewa oliwnego odzwierciedlone jest także wyraźnie w Ef 3,3-6, gdzie Paweł wyjaśnia, iż „tajemnicą" jest włączenie pogan jako współdziedziców obietnicy w Chrystusie do nowej społeczności będącej Ciałem Chrystusa.

Konkretnym szczegółem głoszonej przez Pawła tajemnicy jest to, że „zatwardziałość [która] dotknęła tylko część Izraela" (Rz 11,25) ograniczona jest nie tylko w swym zasięgu, ale także w czasie: Izrael będzie odrzucony jedynie do czasu, kiedy do Kościoła wejdzie „pełnia pogan". Dopełnienie dzieła Bożego wśród pogan doprowadzi zatem do realizacji tego samego zbawczego celu wśród Żydów i dlatego „cały Izrael będzie zbawiony" (Rz 11,26). Komentatorzy Pisma Świętego zgadzają się z tym, że „cały Izrael" oznacza Izraelitów jako całość, jako naród o konkretnej tożsamości, nie zaś jako poszczególne jednostki będące częścią tego ludu. Dodatkowo potwierdza się to w tym, że sformułowanie „cały Izrael" pochodzi z traktatu rabinicznego (Sanhedryn X, 1), w którym tuż obok stwierdzenia: „wszyscy Izraelici będą mieli udział w nadchodzącym świecie" podana jest lista osób wykluczonych z tego udziału, np. Saduceusze, heretycy, czarownicy, itd. Zbawienie dotyczy więc całego Izraela, ale z pewnymi wyjątkami. „Pełnia pogan" nie oznacza więc, że każdy poganin przyjmie wiarę sercem i wyzna ją ustami (Rz 10,10), a „całość" Izraela nie obejmuje tak naprawdę każdego Żyda bez wyjątku.

Choć w Rz 11,25-26 „część Izraela" dotknięta zatwardziałością przeciwstawiona jest „całemu Izraelowi", który zostanie zbawiony, nie ulega wątpliwości, że sformułowanie „cały Izrael" obejmuje zbawioną już część i „innych" czy Resztę, która dopiero zostanie zbawiona (Rz 11,7). Z rozważań zawartych w Rz 9 - 11 wynika również, że Boży cel obejmujący zbawienie Izraela zrealizowany zostanie nie inaczej jak poprzez głoszenie Ewangelii, na które ludzie odpowiadać będą wiarą. Dzięki ewangelizacji wzbudzającej wiarę narody powstaną „ze śmierci do życia" (Rz 11,15), co stanowi nawiązanie do zmartwychwstania eschatologicznego poprzedzonego zebraniem Izraela w całość (Rz 11,26) - ostatnim

etapem procesu zapoczątkowanego śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa.

W żadnym miejscu Listu do Rzymian Paweł nie sugeruje, że Izrael nawróci się jako naród zamieszkujący swoje własne państwo. Już w czasach Pawła więcej Żydów mieszkało poza Palestyną niż w jej granicach. Apostoł mówi raczej o czasie, w którym Ewangelia akceptowana będzie przez naród Izraela rozproszony być może po świecie, ale niepozbawiony swojej odrębnej, wyjątkowej tożsamości. Tożsamość ta ma swoje korzenie w wielkich historycznych wydarzeniach, przez które realizuje się zbawcze dzieło Boże. Przyszłość całego narodu także zabezpieczona jest przez Boga, który zbawił swój lud i zbawi go ponownie poprzez „odwrócenie nieprawości" i „zgładzenie ich grzechów" (Rz 11,26-27).

Zobacz również komentarz do Iz 63,17; Ga 6,16.

11,32 Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu?

Skoro Bóg poddał nas wszystkich nieposłuszeństwu, to co z naszą własną odpowiedzialnością? Jak możemy ponosić odpowiedzialność za nieposłuszeństwo, skoro On sam je w nas wzbudził? Fragment ten sugeruje najwyraźniej, że nieposłuszeństwo zarówno Żydów, jak i pogan (Rz 11,30-31) jest w pewnym sensie wywołane przez Boga po to, aby mogło się objawić Jego miłosierdzie. Aby zrozumieć, w czym tkwi największa trudność tego tekstu, przyjrzyjmy się pewnej analogii: przypuśćmy, że wrzucam kogoś, kto nie umie pływać, do głębokiej wody. W momencie, kiedy osoba prawie już tonie, wskakuję do wody i ratuję ją. Czy taki właśnie sposób działania Boga ma na myśli Paweł, formułując werset Rz 11,32?

Odpowiedź na to pytanie zależy w dużej mierze od interpretacji greckiego sformułowania, które przetłumaczone zostało jako „poddać nieposłuszeństwu" i od tego, czy znamy ogólne poglądy Pawła na temat stosunku Boga do ludzkiej grzeszności i nieposłuszeństwa.

O tym, że zastosowane przez Pawła greckie określenie może mieć tak naprawdę wiele różnych znaczeń i niuansów, świadczy fakt, iż jest ono tłumaczone na bardzo wiele różnych sposobów. Oto lista najbardziej reprezentatywnych przykładów anglojęzycznych tłumaczeń[6]:

New International Version: „poddał nieposłuszeństwu...".

King James Version: „doprowadził ich do niewiary...".

New English Bible: „uczyniwszy wszystkich więźniami ku nieposłuszeństwu...".

Berkeley: „oddał pod moc nieposłuszeństwa...".

Jerusalem Bible: „uwięził w ich własnym nieposłuszeństwie...".

Today's English Version: „uczynił więźniami ku nieposłuszeństwu...".

Greckie słowo, które pojawia się w oryginalnym wersecie Rz 11,32 to *synkleiō*, przy czym może ono mieć zarówno znaczenie dosłowne, jak i metaforyczne. W znaczeniu dosłownym czasownik ten oznacza „zamknąć razem", „otoczyć", „złączyć" - tak jak w Łk 5,6, gdzie czytamy o tym, jak uczniowie „zagarnęli" ryby w sieci. W znaczeniu metaforycznym słowo to oznaczać może „zamknąć/uwięzić" - tak jak w Rz 11,32. Werset ten można zatem sparafrazować jako: „Bóg zamknął/uwięził wszystkich w nieposłuszeństwie", czyli uczynił ich skłonnymi do nieposłuszeństwa lub wydał ich na pastwę nieposłuszeństwa.

---

[6] Dla porównania - niektóre tłumaczenia polskie: Biblia Warszawska: „Albowiem Bóg poddał wszystkich w niewolę nieposłuszeństwa..."; Biblia Tysiąclecia: „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu..."; Biblia Gdańska: „Albowiem zamknął je Bóg wszystkie w niedowiarstwo..."; Biblia Poznańska: „Bóg bowiem wszystkich uwięził w nieposłuszeństwie..." (przyp. red.).

W Nowym Testamencie, oprócz zastosowania dosłownego w Łk 5,6 i tego, jakie pojawia się w Rz 11,32, *synkleiō* pojawia się jeszcze tylko w jednym liście Pawła – w Ga 3,22-23. Paweł pisze tam, że „Pismo poddało wszystko pod [władzę] grzechu", przy czym fakt pozostawania pod władzą grzechu wiąże się z tym, iż „staliśmy się więźniami Prawa". *Synkleiō* niewątpliwie odnosi się w tym tekście do zamknięcia lub ograniczenia. Niemniej jednak, wydaje się, że nie ma ono żadnego bezpośredniego związku z działaniem Boga. Chodzi raczej o to, w jaki sposób Pismo ukazuje – poprzez teksty opisujące historię ludzkiego nieposłuszeństwa zapoczątkowanego Upadkiem – że wszyscy jesteśmy pod władzą grzechu. Słowa zawarte w Ga 3,23 mówiące o zamknięciu pod władzą Prawa należy zatem interpretować w świetle Ga 3,24-25, gdzie funkcja prawa określona jest przy pomocy bardzo pozytywnej analogii – Prawo jest naszym wychowawcą, który prowadzi nas do Chrystusa. Zastosowanie w tym fragmencie słowa *synkleiō* potwierdza istnienie rzeczywistości, w której pozostajemy pod władzą grzechu i nieposłuszeństwa, tak jak to wyraża Rz 11,32. Niemniej jednak, w Liście do Galatów Paweł nie wydaje się sugerować, że Bóg ma cokolwiek wspólnego z takim stanem rzeczy.

Być może zrozumiemy Pawła lepiej, kiedy sięgniemy po pewne wskazówki zawarte w Starym Testamencie, a także w Rz 1. Biblia Hebrajska przetłumaczona została na język grecki jeszcze przed przyjściem Jezusa, a Paweł często posługiwał się tym tłumaczeniem, kiedy cytował jej księgi lub do nich nawiązywał.

Hebrajskie słowo *sāgar* – „poddać", „wydać" – tłumaczone jest w greckiej wersji Starego Testamentu na dwa sposoby. W Ps 31,9 i 78,50 tłumacze zastosowali słowo *synkleiō*. W Ps 78,48 i Pwt 32,30 to samo hebrajskie słowo zastąpione zostało natomiast greckim wyrazem *paradidōmi*.

Oznacza to, że dla greckich tłumaczy obydwa te określenia były jednakowo dobrymi odpowiednikami – o ile nie synonimami – hebrajskiego słowa *sāgar*. *Teologiczny Leksykon Nowego Testamentu (Theological Dictionary of the New Testament)* Kittela podaje, że *synkleiō* jako tłumaczenie wyrazu *sāgar* oznacza „wydać" lub „poddać" i stanowi synonim słowa *paradidōmi*.

To drugie słowo pojawia się u Pawła w Rz 1,24.26.28. W Rz 1,18-32, podobnie jak w Rz 11,32, apostoł podkreśla wszechobecność i głębię ludzkiego grzechu. Jego źródłem jest według Pawła to, że człowiek nie chce uznać Boga za Boga (Rz 1,18-23). Apostoł pisze dalej, że odrzucenie Boga sieje w ludzkim życiu zamęt i spustoszenie (Rz 1,24-32). W tym opisie ludzkiej skłonności do grzechu trzykrotnie pojawia się sformułowanie: „Dlatego wydał ich Bóg (...)". Oznacza to najwyraźniej, że Bóg pozwala swojemu stworzeniu tonąć we własnym nieposłuszeństwie, przy czym sam ani nie zmusił nas do posłuszeństwa, ani też nie sprowokował naszego nieposłuszeństwa.

Zastosowanie przez Pawła słowa *synkleiō* w Rz 11,32 najlepiej odczytywać więc w świetle greckiego przekładu Starego Testamentu, gdzie słowo *sāgar* przetłumaczone zostało jako „poddać/wydać". Jak już zauważyliśmy – takie znaczenie potwierdza się przez to, że analogiczne określenie zastosowane zostało w Rz 1,24-28. Werset Rz 11,32 należy zatem rozumieć jako: „Bóg wydał wszystkich ludzi na pastwę ich nieposłuszeństwa". Oznacza to, że Bóg zgodził się, aby ludzie trwali w nieposłuszeństwie. Zezwalając stworzeniu na to, aby popadło w grzech, Bóg więc działał w taki sposób, że skutkiem jest wpadnięcie ludzi w więzy nieposłuszeństwa. Z tej niewoli Bóg jednak pragnie nas wyzwolić poprzez swoją łaskę.

Zobacz również komentarz do Wj 9,12; 1 Sm 2,25; Iz 63,17; Rz 9,18.

12,20 Żarzące węgle?

Gromadzenie nad cudzą głową rozżarzonych węgli – choć wiemy, że jest to tylko pewna metafora

- kojarzy nam się negatywnie, jako swego rodzaju zemsta czy kara. Z pewnością nie brzmi to jak akt dobroci czy życzliwości. Czy Paweł sugeruje przez to, że czynienie dobra wrogom jest jednocześnie zawoalowanym sposobem ukarania ich?

Negatywne skojarzenia znikną, jeśli spojrzymy na ten fragment w szerszym kontekście (zarówno Rz 12, jak i Prz 25,21-22, skąd został on zaczerpnięty) i odczytamy tę metaforę w kontekście czasu i miejsca, w jakim została zastosowana.

Cały rozdział 12 Listu do Rzymian świadczy o tym, iż nie należy odczytywać tej metafory w sensie negatywnym. Rozdział ten otwiera ostatnią część listu, w której Paweł - w oparciu o teologię usprawiedliwienia przez wiarę i chrześcijańskiego życia umocnionego Duchem - wymienia pewne praktyczne następstwa tej teorii objawiające się w codziennym życiu chrześcijanina. Mówi więc najpierw o przemianie, która umożliwia chrześcijanom rozpoznawanie i realizowanie woli Bożej (Rz 12,1-2). Następnie pisze o tym, że jako chrześcijanie nie musimy wykonywać tego zadania w samotności, jesteśmy bowiem jednym ciałem, którego członki - dzięki Bożej łasce - mogą się wzajemnie wspierać w braterskiej miłości i życzliwości (Rz 12,3-13). Dalej Paweł skupia się na życiu chrześcijanina poza Kościołem - w świecie, który, zwłaszcza w tamtych czasach, często bardzo wrogo odnosił się do wyznawców Chrystusa (Rz 12,14-21).

W takim świecie chrześcijanie mieli wiele okazji ku temu, aby podtrzymywać urazy wobec swoich przeciwników, mówić o nich źle, a nawet używać środków przemocy w obronie przed atakami i prześladowaniami. Opierając się na przykładzie Jezusa - cierpiącego sługi, Paweł wiedział jednak, że gniew, przemoc i zemsta nie jest tym, do czego powinni dążyć chrześcijanie. Boża miłość, która objawiła się w śmierci krzyżowej Jezusa i rozlała się w sercach chrześcijan (Rz 5,5), była bowiem silniejsza niż nienawiść. On sam także doświadczył ogromu tej miłości w czasie, kiedy był jeszcze prześladowcą chrześcijan (zobacz Flp 3,4-12).

Chrześcijanie nie powinni zatem przeklinać swoich prześladowców, ale ich błogosławić (Rz 12,14). Nie należy odpłacać złem za zło (Rz 12,17). W sytuacjach konfliktowych chrześcijanie powinni przede wszystkim szukać możliwości zawarcia pokoju (Rz 12,18). Nawet, gdy z czysto ludzkiego punktu widzenia wydaje się, że dana sytuacja wymaga kary lub zemsty, nie powinniśmy reagować złem, lecz miłością i dobrocią - do tego stopnia, że powinniśmy nawet karmić czy poić głodnych lub spragnionych nieprzyjaciół (Rz 12,19-20). Dlaczego? Ponieważ nie my, lecz Bóg jest tym, który osądzi złoczyńców na Sądzie Ostatecznym (Rz 12,19). Reagując na zło nieoczekiwaną i radykalną życzliwością, gromadzimy nad głową nieprzyjaciół „węgle żarzące" (Rz 12,20). Propagowany przez Pawła chrześcijański sposób reagowania na zło zamyka się w kończącym cały rozdział nakazie: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!" (Rz 12,21).

Werset Rz 12,21 pozostaje w zgodności z przesłaniem całego rozdziału, przez co okazuje się, że gromadzenie „węgli żarzących" nad głową nieprzyjaciela oznacza coś pozytywnego - coś, dzięki czemu zło zwyciężane jest dobrem. Potwierdza się to również w kontekście Prz 25,21-22, który to fragment kończy się słowami: „a Pan ci za to zapłaci". W Starym Testamencie zapłata Boga zawsze wiąże się bowiem z ludzkim aktem dobroci.

Analiza kontekstów ukazuje nam zatem, że obraz żarzących węgli musi mieć wydźwięk pozytywny. Wciąż nie wiemy jednak, co dokładnie oznacza ta metafora - z czym konkretnie wiąże się gromadzenie rozżarzonych węgli nad głową nieprzyjaciela. Spróbujmy więc przyjrzeć się tej kwestii nieco bliżej.

Rz 12,2 sugeruje, że „węgle żarzące" wiążą się w jakiś sposób z przezwyciężaniem zła. W jaki sposób przezwyciężać można zło, którego doświadczamy ze strony nieprzyjaciół? Odpowiedź na to pytanie pojawia się zarówno w źródłach biblijnych (wewnętrznych), jak i pozabiblij-

nych (zewnętrznych). W opisie powołania proroka Izajasza (Iz 6) czytamy, że rozpoznawszy jego winę i grzech, Bóg postanowił go oczyścić. W tym celu anioł Boży wziął z ołtarza rozżarzony węgiel i dotknął nim ust proroka, mówiąc: „twoja wina jest zmazana, zgładzony twój grzech" (Iz 6,7). Związek pomiędzy rozżarzonymi węglami a skruchą i oczyszczeniem ukazany jest również (choć już nie tak bezpośrednio) w Księdze Malachiasza, dla którego Bóg jest „jak ogień złotnika" (Ml 3,2). Tak jak złotnik, który wypala w ogniu złoto i srebro, by je oczyścić - Bóg „oczyści synów Lewiego (...), a wtedy będą składać Panu ofiary sprawiedliwe" (Ml 3,3). Na podobnej zasadzie, grzech i nieposłuszeństwo Izraela zostaną usunięte w oczyszczającym ogniu sądu Bożego.

Poza Biblią, związek pomiędzy rozżarzonymi węglami/ogniem a usunięciem zła/grzechu uwidaczniał się także w panującym w starożytnym Egipcie zwyczaju, zgodnie z którym osoba, która dopuściła się złego czynu, okazywała skruchę poprzez położenie na swojej głowie naczynia z żarzącymi się węglami. Niektórzy interpretatorzy sądzą, że przysłowie, którym zainspirował się Paweł (Prz 25,21-22), odwołuje się właśnie do tej starożytnej tradycji.

W świetle powyższych rozważań wydaje się, że celem gromadzenia nad głową nieprzyjaciół rozżarzonych węgli - osiąganym poprzez odpowiadanie im dobrem na zło - jest zachęcanie ich do skruchy i nawrócenia. Gromadzenie węgli nad ich głową służy zatem ich dobru. Kiedy okazujemy swym wrogom życzliwość, kiedy na zło odpowiadamy im dobrem, przezwyciężamy to zło i może się wówczas okazać, że antagonista zmieni się w nowego człowieka - że wyjdzie z ciemności i zwróci się ku światłu.

13,1-7 Podporządkować się władzy?

W jaki sposób chrześcijanie powinni sobie radzić z rozdarciem spowodowanym życiem w społeczeństwie, w którym z jednej strony - muszą zachować swoją indywidualną tożsamość i wierność wobec władzy Chrystusa, z drugiej zaś - muszą przystosować się do powszechnie obowiązujących wymogów?

W Rz 13 Paweł skupia się na rozdarciu pomiędzy jednostką a społeczeństwem, odwołując się do koncepcji posłuszeństwa i nieposłuszeństwa wobec władz politycznych. Apostoł porusza w tym fragmencie problem podporządkowania się określonemu porządkowi społecznemu opartemu na prawie ustalanym i wcielanym w życie przez władze danego kraju.

Zalecenia dotyczące odpowiedzialności chrześcijanina wobec prawa opierają się zwykle na jednostronnej interpretacji niektórych fragmentów biblijnych. I tak, często przywołuje się właśnie Rz 13 i 1 P 2,13-14 jako dowód na to, iż obowiązkiem każdego chrześcijanina jest całkowite podporządkowanie się prawu danego państwa. Nie bierze się przy tym pod uwagę Ap 13 i 18 - w pierwszym z tych fragmentów państwo ukazane jest jako bestia sprzeciwiająca się zamysłom Bożym, drugi mówi natomiast o upadku każdego narodu, który staje się współczesnym Babilonem - miastem zepsucia, materializmu i niesprawiedliwości.

Niektórzy chrześcijanie szybko i łatwo potępiają tych, którzy ignorują lub naruszają obowiązujące w społeczeństwie przepisy i normy. Niemniej jednak, ci sami chrześcijanie wydają się nie zauważać Dz 17,6-7, w którym to fragmencie apostołowie ukazani są jako „ludzie, którzy podburzają cały świat" i „występują przeciwko rozkazom Cezara, głosząc, że jest inny król, Jezus".

Również z Ewangelii wynika wyraźnie, że Jezus nie uznawał wszystkich przedstawicieli władz za autentycznych wykonawców Bożej woli. Wszędzie, gdzie nauczał, Jezus sprzeciwiał się obowiązującym systemom, kwestionował ustalone normy i rzucał wyzwanie roszczeniom rządzących do decydowania o tym, co jest słuszne i prawdziwe. O tym, że naśladowanie Jezusa wiązało się niejednokrotnie z oporem wobec władz

świadczą także życiorysy niezliczonych chrześcijańskich męczenników, którzy oddali życie za to, że mieli odwagę sprzeciwić się dekretom ustanawianym przez władze.

Dlatego też, jeśli przyjrzymy się nieco dokładniej tekstom Pisma Świętego, odkryjemy, że nie powinniśmy bezkrytycznie i automatycznie spełniać wszystkich wymogów społeczeństwa i rządzących. Istnieją bowiem okoliczności, w których należy wystąpić przeciwko ustalonemu porządkowi społecznemu, podkreślając i broniąc wartość jednostki ludzkiej jako istoty odpowiadającej za swoje czyny przede wszystkim przed Bogiem.

Jeśli czujemy, iż nie możemy spełniać żądań społeczeństwa i władców w bezkrytyczny sposób, to musimy również uważać, aby nie popaść w drugą skrajność, uznając, że rząd to na wskroś zła instytucja zasługująca wyłącznie na nasz opór, nieposłuszeństwo, nieufność lub ignorancję. Kościół uczy nas w końcu, aby szanować władze i modlić się za nie. Biblia mówi wyraźnie, że władcy mają niejednokrotnie ważną rolę do odegrania w realizacji Bożych planów dotyczących całej ludzkiej społeczności. Zgodnie z Nowym Testamentem, wszelka władza podlega ostatecznie nadzorowi i osądowi Chrystusa.

W świetle tej dwojakiej perspektywy - w jaki sposób powinniśmy odczytywać Rz 13, który to fragment wydaje się uwzględniać tylko jeden z jej aspektów? Przede wszystkim, musimy przeczytać Rz 13 bardziej wnikliwie, niż się to zwykle robi. Po drugie - należy rozważyć zawarte w tym rozdziale zalecenia w kontekście działalności misjonarskiej Pawła realizowanej w świecie, w którym rzymskie prawo wprowadzało stosunkowy pokój i porządek sprzyjający szybkiemu rozprzestrzenianiu się Ewangelii.

Prześledźmy teraz rozważania Pawła krok po kroku:

Teza: „Wszyscy muszą podporządkować się władzom" (Rz 13,1).
Hipotetyczne pytanie: Dlaczego?
Odpowiedź: Ponieważ wszelka władza pochodzi ostatecznie od Boga, łącznie z władzą danego państwa (Rz 13,1).
Wniosek: Sprzeciwianie się władzom oznacza sprzeciwianie się zamysłowi Bożemu (Rz 13,2).
Hipotetyczne pytanie: Jaki jest jednak zamysł Boży?
Odpowiedź: Bóg chciał, aby poprzez Jego „sługi" (władze) wymierzana była kara za złe czyny (Rz 13,4); w obawie przed tą karą ludzie powstrzymują się przed popełnieniem przestępstwa (Rz 13,3), promowane są natomiast uczynki dobre (Rz 13,3).

Podsumowując - poglądy Pawła są następujące: Bóg pragnie, aby życie człowieka w społeczeństwie cechowało się harmonią, pokojem i porządkiem (zobacz Rz 12,10.18). Ponieważ bez odgórnie ustanowionego prawa w społeczeństwie szerzy się chaos i anarchia, obecność zasad i przepisów mieści się w Bożym planie przewidzianym dla całej ludzkości. Dlatego też, o ile państwa i ich głowy sprawują władzę zgodnie z zamysłem Boga, działają jako Jego słudzy dla wspólnego dobra całego społeczeństwa.

Jeśli jednak rządzący sprzeciwiają się Bożemu zamysłowi, ich władza nie może być uznana jako pochodząca od Boga. Z Ap 13 i 18 oraz z innych fragmentów Nowego Testamentu wynika wyraźnie, że państwo, które prześladuje chrześcijan, zamiast sprawiedliwości wymierza niesprawiedliwość, promuje moralną zgniliznę, czy gnębi słabych i uciśnionych, to państwo opętane przez demony i siły całkowicie sprzeczne z Bożym celem i zamysłem.

Wersety, które następują po rozważaniach Pawła na temat relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem żyjącym według określonych reguł (Rz 13,8-10), są bardzo istotne dla właściwego zrozumienia tej relacji. Większość interpretatorów twierdzi, że Paweł kończy w tym miejscu rozważania na temat posłuszeństwa wobec państwa i rozpoczyna ogólny wywód dotyczący mo-

ralności i etyki. Ja uważam jednak, że taka interpretacja mija się z przesłaniem, które apostoł chciał nam przekazać właśnie w tym miejscu.

Zalecenia dotyczące wzajemnej miłości (Rz 13,8-10) nie muszą bowiem świadczyć o tym, że autor odbiega od poprzedniego tematu. Przeciwnie - może to być punkt kulminacyjny jego wcześniejszych rozważań. Rz 13,8 stanowi przecież bardzo logiczną kontynuację myśli zawartej w Rz 13,7. Zawarte tam przekonanie o potrzebie posłuszeństwa wobec władz i ustalonego porządku społecznego wyrażone jest w kategoriach konieczności oddawania każdemu tego, co się mu należy - podatków, szacunku, czci. Tak samo powinniśmy traktować miłość - ona jest bowiem tym, co winniśmy oddawać wszystkim naszym bliźnim (Rz 13,8-9).

Zgodnie z żydowskim dziedzictwem Pawła, władze danego kraju powinny przede wszystkim strzec przykazań umożliwiających obywatelom harmonijne życie w społeczeństwie. Naruszanie przykazań takich jak „nie zabijaj", „nie kradnij" czy „nie cudzołóż" prowadzi bowiem do zniszczenia i rozbicia społeczeństwa. Skoro zaś Prawo streszcza się w przykazaniu: „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego!" (Rz 13,9), to miłowanie innych członków społeczeństwa - czyli nie wyrządzanie im żadnego zła - „jest doskonałym wypełnieniem Prawa" (Rz 13,10). Zgodnie z Bożym zamysłem, głównym priorytetem ziemskich władców powinno być bronienie i wdrażanie tego właśnie prawa.

Co się stanie, jeśli - chcąc okazać innym ludziom naszą miłość - naruszymy normy obowiązujące w społeczeństwie, w którym żyjemy? Co będzie, jeśli rządzący obrócą się przeciwko zamysłowi określonemu w Rz 13,3 i staną się „postrachem dla uczynku dobrego"? Co robić w sytuacji, gdy społeczeństwo wymusza na nas styl życia sprzeczny z przesłaniem Ewangelii?

Na powyższe pytania nie ma gotowej odpowiedzi. Wszelkie próby udzielenia jej - łącznie z odpowiedzią chrześcijańską - nie uwzględniają bowiem całej złożoności świata, w którym przyszło nam żyć. Niemniej jednak, musimy być wrażliwi na poruszone wyżej problemy, próbując reagować na nie zgodnie z własną interpretacją tego, do czego wzywa nas Chrystus. Nie ma wątpliwości, że wezwanie to obejmuje przede wszystkim miłość, jaką powinniśmy obdarzać innych ludzi. Jeśli nie uda nam się wypełnić tego przykazania, to nie pomoże nam ani gorliwość w przestrzeganiu obowiązujących przepisów, ani też najbardziej skwapliwa pobożność.

14,15 Jeść czy nie jeść?

Rz 14,15 oraz podobne fragmenty - 1 Kor 8 i 10 nawiązują do typowo chrześcijańskiej zasady, zgodnie z którą to, co mówimy i robimy, nie powinno utrudniać wiary i życia naszym braciom i siostrom w wierze.

Problem, jakiemu w związku z tą zasadą stawia czoło wielu chrześcijan, dotyczy nie tyle jej zrozumienia, ile zastosowania w codziennym życiu. Jakie wskazówki daje nam w tym względzie św. Paweł? Skąd możemy wiedzieć, czy to, co jemy (lub pijemy lub nosimy lub robimy) zaledwie razi innych chrześcijan jako coś ich zdaniem niestosownego, czy też powoduje ich potknięcie na drodze do wiary, a nawet zwątpienie i zejście z tej drogi?

Te właśnie kwestie porusza Paweł w Rz 14. Spróbujmy bardzo dokładnie prześledzić jego rozważania, uzupełniając je nawiązaniami do 1 Kor, gdzie poruszane są analogiczne problemy.

We wcześniejszych rozdziałach tego listu (Rz 12 - 13) Paweł przedstawił najważniejsze zasady, jakimi powinien kierować się chrześcijanin zarówno w Kościele, jak i w szerszym kontekście relacji międzyludzkich. I tak - we wspólnocie chrześcijan powinniśmy się przede wszystkim troszczyć o dobro innych ludzi (Rz 12,3.10). W społeczeństwie wykraczającym poza wspólnotę Kościoła powinniśmy natomiast odpowiadać dobrem na wrogość (Rz 12,14) i przezwyciężać tym samym wszelkie zło (Rz 12,21). U pod-

staw obydwu z tych zaleceń leży zasada najważniejsza: „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa" (Rz 13,10).

W świetle tej kluczowej zasady Paweł porusza w Rz 14 problem, który powodował wiele nieporozumień i konfliktów wśród członków pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Chrześcijanie pochodzenia pogańskiego zastanawiali się, czy mogą jeść mięso sprzedawane wprawdzie na ogólnodostępnych targowiskach, ale pochodzące ze zwierząt złożonych na ofiarę w pogańskich świątyniach. Był to dla nich bardzo istotny problem, biorąc pod uwagę, że wraz z przyjęciem chrześcijaństwa nie zerwali przecież swoich znajomości z pogańskimi sąsiadami czy przyjaciółmi. Judeochrześcijanie, którzy byli we wspólnym Kościele z nawróconymi poganami, musieli z kolei radzić sobie z ignorancją pogan w zakresie przestrzegania zasad koszerności pożywienia. To, że dla judeochrześcijan był to niełatwy problem, odzwierciedlone jest np. w opisie wizji Piotra (Dz 10) i obrad Soboru Jerozolimskiego (Dz 15).

List do Rzymian powstał najprawdopodobniej w Koryncie. Możemy przez to wywnioskować, że porady, jakie kierował Paweł do chrześcijan w Rzymie pokrywały się zasadniczo z tymi, jakie dotyczyły członków kościoła w Koryncie. Pisząc do Koryntian (1 Kor 8 – 10), apostoł wspomina o „słabych" – tych, którzy dopiero raczkują w wierze. Ich sumienia są delikatne i ze względu na swoje pogańskie pochodzenie wciąż skłonni są utożsamiać bożka z mięsem złożonym bożkowi w ofierze. „Mocni" są tymczasem ci, którzy wiedzą – mają mocne przekonanie o tym, iż nie ma tak naprawdę żadnych bożków. Dla nich mięso składane w ofierze bożkom jest neutralne – nie powoduje żadnej nieczystości. Teologia „mocnych" jest najwyraźniej słuszna; „słabi" natomiast rozumują błędnie. Mimo to – jak twierdzi Paweł – ci, którzy mają poprawną wiedzę powinni uważać, aby nie spowodowała ona zgorszenia ich współbraci (1 Kor 8,7-9). Swobodne postępowanie „mocnych" w kwestii spożywania mięsa poświęconego bożkom mogłoby bowiem nawet skłonić „słabych" do powrotu na ścieżkę bałwochwalstwa (1 Kor 8,10-13; 10,23-32).

Zauważmy, że Paweł nie mówi tu zaledwie o obrażaniu kogoś czynami, których ta osoba nie pochwala lub które uznaje za niestosowne lub niedopuszczalne dla chrześcijanina. Apostoł troszczy się raczej o życie duchowe „słabych" chrześcijan – pisze o działaniach, które mogą spowodować ich upadek na ścieżce wiary, utrudniający ich duchowy rozwój (1 Kor 8,9.11-13; 10,32).

Zalecenia, których Paweł w tej sytuacji udziela, identyczne są z tymi, o jakich czytamy w Rz 12 – 13: nie robić niczego, co wyrządza szkodę innym chrześcijanom (1 Kor 8,13; 10,32). Zamiast tego należy budować ich w miłości (1 Kor 8,1) i zawsze szukać ich dobra (1 Kor 10,24.33).

W świetle obserwacji, jakie poczynił Paweł wśród chrześcijan z Koryntu, przyjrzyjmy się analogicznym rozważaniom zawartym w Rz 14. Tym razem „słabymi" wydają się być judeochrześcijanie, którzy najwyraźniej nie wyzwolili się jeszcze z rytualnych i ceremonialnych praw dotyczących koszerności pożywienia (Rz 14,1-6) czy obchodzenia specjalnych dni (jest to prawdopodobnie nawiązanie do szabatu – Rz 14,5). Większość chrześcijan pozostających w konflikcie ze „słabymi", to najprawdopodobniej nawróceni poganie, dla których nie ma czegoś takiego jak „nieczyste" jedzenie czy specjalne dni w kalendarzu.

Konflikt pomiędzy tymi dwiema grupami chrześcijan spowodowany został najwyraźniej postawą wyniosłości lub poczucia duchowej wyższości pogan i negatywnymi uczuciami kierowanymi do nich ze strony judeochrześcijan. Paweł krytykuje każdą ze stron konfliktu z następujących trzech powodów: (1) Bóg zaakceptował już obydwie te grupy (Rz 14,3); (2) w takich sprawach odpowiadamy wyłącznie przed Bogiem – nie możemy patrzeć na nie z własnej, ograniczo-

nej perspektywy (Rz 14,4.10-12) i (3) ponieważ nasze uczestnictwo w królestwie Bożym nie zależy od tego, co jemy czy pijemy, powstrzymywanie się od określonych pokarmów, czy też spożywanie ich, nie powinno tak naprawdę podlegać żadnemu osądowi (Rz 14,13.17).

Udowodniwszy, że zarówno mocni, jak i słabi zawiedli w swej postawie wobec przeciwnej grupy (Rz 14,10), Paweł ujawnia jednak szczególną troskę o słabych (Rz 14,15-16). Wyraźnie nawiązuje tym samym do ogromnej troski Boga o słabych, która widoczna jest zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Mocna wiara jest bowiem mniej chwiejna niż słaba wiara. W wyścigu wiary ku wyznaczonej mecie (zobacz Flp 3,13-14) słabi narażeni są na upadki i potknięcia bardziej niż mocni. Dlatego też, spożywanie pokarmów uznawanych przez słabych za nieczyste, stanowi potencjalne niebezpieczeństwo dla tych, których wiara jest jeszcze młoda i delikatna (Rz 14,13-14). Jeśli zatem - jak pisze Paweł - „stanowiskiem w sprawie pokarmów zasmucasz swego brata", to nie postępujesz zgodnie z zasadą wzajemnej miłości (Rz 14,15). Paweł nakazuje dalej: „Tym swoim [stanowiskiem w sprawie] pokarmów nie narażaj na zgubę tego, za którego umarł Chrystus". Sformułowanie przetłumaczone jako „zguba" stanowi odpowiednik dość mocnego greckiego słowa *lypē*, które może oznaczać zarówno „ból/cierpienie" jak i „zranienie/szkodę". Zranienie czy uszkodzenie cudzej wiary może natomiast doprowadzić do całkowitego jej zniszczenia.

Podobnie jak w 1 Kor, tutaj także Paweł wykazuje wielką troskę o wzrost chrześcijan ku dojrzałej wierze i o ich wieczne zbawienie. Przykazanie miłości (Rz 14,15) nakazuje chrześcijanom takie postępowanie, które służy wzajemnemu budowaniu się, nie zaś niszczeniu (Rz 14,19-20) - wspieraniu się, a nie powodowaniu cudzego zgorszenia czy osłabienia (Rz 14,20-21).

Na tym właśnie musi polegać prawdziwie chrześcijańskie postępowanie. U jego podstaw leżeć powinna zasada: „Niech każdy z nas stara się o to, co dla bliźniego dogodne - dla jego dobra, dla zbudowania", którą Paweł umieszcza pod koniec swoich rozważań (Rz 15,2) i odnosi do życia samego Jezusa: „Przecież i Chrystus nie szukał tego, co było dogodne dla Niego" (Rz 15,3). W ujęciu ostatecznym postępowanie chrześcijanina ma się przecież opierać na ofiarnej, pełnej poświęcenia miłości samego Chrystusa (Rz 15,8).

Paweł nie mówi, jakie specyficzne postępowanie w każdej możliwej problematycznej sytuacji powoduje duchowe spustoszenie drugiego chrześcijanina, prowadzące do jego upadku i grzechu. Apostoł wierzy jednak bardzo głęboko, że kiedy żyjemy w bliskości z Chrystusem, trzymamy się Jego miłości i próbujemy Go naśladować, nabywamy pewien rodzaj wrażliwości, która powstrzymuje nas przed czynieniem takiego zła.

Pierwszy List do Koryntian

1,18 Zbawienie: kwestia przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości?

Zobacz komentarz do 1 P 1,9.

3,17 Zniszczyć świątynię Boga?

Werset 1 Kor 3,17 trudno zinterpretować zarówno ze względu na znaczenie obecnych w nim określeń, jak i na zawarte w nim chrześcijańskie przesłanie. Kto lub co jest świątynią Boga? Jakim czynem lub słowem można tę świątynię zniszczyć? Czy - skoro za zniszczenie świątyni grozi Boży sąd („tego zniszczy Bóg") - to słowa lub czyny wiodące do takiego zniszczenia są grzechem niewybaczalnym, o jakim czytamy w Mt 12,31-32?

W najbardziej powszechnej interpretacji Paweł mówi w tym fragmencie o ludzkim ciele jako świątyni lub mieszkaniu Ducha Bożego. Jeśli niszczymy tę „świątynię" poprzez nasz styl życia (np. nieczystość seksualną) lub to, co do niej wprowadzamy (na przykład alkohol, narkotyki, nikotynę, zbyt dużą ilość jedzenia) - podlegamy ostatecznemu, karzącemu osądowi Bożemu. Nasze ciała są bowiem zarówno Bożym stworzeniem, jak i przedmiotem zbawczego dzieła Bożego, dlatego też są święte i nie powinny być niszczone w taki sposób.

Są to bez wątpienia ważne wnioski, przy czym w dalszej części listu (1 Kor 6) Paweł podkreśla zwłaszcza znaczenie właściwego posługiwania się ciałem w zakresie seksualności. Niemniej jednak, nie jest to główne przesłanie 1 Kor 3,17. W wersecie tym nie chodzi o nasze ciała fizyczne. Zarówno zastosowane w nim struktury gramatyczne, jak i ogólny jego kontekst świadczą o tym, że jeśli chcemy naprawdę zrozumieć słowa kierowane do Koryntian, a także do nas, musimy odłożyć na bok najbardziej powszechną interpretację tego tekstu.

Wersety 1 Kor 3,16-17 tworzą jeden ciąg myślowy i tak właśnie należy do nich podejść. Wiele współczesnych przekładów Pisma Świętego uwzględnia ten fakt, umieszczając je w osobnym akapicie. Obydwa te wersety mówią o tym samym - o świątyni Boga.

Odpowiedź na pytanie o to, kto lub co jest Bożą świątynią, wiąże się z prawidłowym odczytaniem zaimka osobowego, jaki został tu przez Pawła zastosowany. W języku greckim zaimek „ty" różni się od „wy". Ponadto, czasowniki odmieniają się przez osoby i liczby, przez co wiadomo, czy podmiot jest w pierwszej („ja/my"), drugiej („ty/wy") czy trzeciej osobie („on/ona/ono/*oni*") liczby pojedynczej lub mnogiej. Gramatyka 1 Kor 3,16-17 wskazuje więc wyraźnie, że mamy do czynienia z drugą osobą liczby mnogiej - „wy".

1 Kor 3,16 brzmi zatem następująco: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?" Zaimek „wy" pojawia się także w drugiej części 1 Kor 3,17: „Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście". Niemniej jednak, przekład ten wciąż nie do końca oddaje sens greckiego oryginału. Spróbujemy zatem ukazać ten sens przy pomocy dodatkowych wyjaśnień: „Czyż nie wiecie (wy jako ogół chrześcijan), żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was (wśród członków waszej wspólnoty)? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy (jako ogół chrześcijan) nią jesteście".

Zauważenie niuansów greckich struktur gramatycznych obecnych w tym wersecie pomaga nam zrozumieć, że Pawłowi nie chodzi tu o ciała poszczególnych chrześcijan będące Bożymi świątyniami, ale o Kościół - koryncką wspólnotę chrześcijańską, w której mieszka i działa Duch Boży. Apostoł wyraża to samo podejście w 2 Kor 6,16, gdzie pisze: „my jesteśmy świątynią Boga żywego". Gdyby chciał skierować te słowa do chrześcijan jako odrębnych członków Kościoła, z pewnością napisałby: „Czyż nie wiecie, żeście świątyniami Boga" i „Świątynie Boga są święte, a wy nimi jesteście" (a w 2 Kor 6,16: „my jesteśmy świątyniami Boga żywego").

1 Kor 3,16-17 ukazuje, jak Paweł rozumiał wspólnotę Kościoła i stanowi klucz do właściwego zrozumienia całego listu. Otóż - Kościół, czyli lud Boży, pośród którego zamieszkuje Duch Święty, jest Bożą odpowiedzią na rozbicie i rozproszenie wspólnoty ludzkiej. Chrześcijanie z Koryntu mieli być przykładem jedności i braterskiej miłości w świecie pełnym konfliktów i podziałów. Tymczasem - ich kłótliwość, niemoralność i bujająca w obłokach duchowość, przez którą zaniedbywali bardziej konkretne wymiary ludzkiego życia sprawiły, że fundamenty Kościoła Bożego w Koryncie - tamtejszej świątyni Boga - zaczęły się chwiać. Próbując zaś zniszczyć świątynię Boga, Koryntianie narazili się na Boży osąd.

To, że świątynię należy tu rozumieć jako ogół chrześcijan, potwierdzone jest także całym kontekstem 1 Kor 3,16-17. W pierwszych czterech rozdziałach listu Paweł zajmuje się podziałami, które zagrażają trwałości całego Kościoła (1 Kor 1,10-17; 3,3-4). Te przejawy schizmy wiązały się najprawdopodobniej z brakiem posłuszeństwa wobec pewnych nauk, które członkowie kościoła w Koryncie odebrali od swojego założyciela (Pawła) lub przywódców działających wśród nich po wyjeździe apostoła (Apollos, Piotr; zobacz 1 Kor 1,12).

W najbliższym kontekście analizowanych przez nas wersetów (1 Kor 3,10-15) Paweł stwierdza, że ci, którzy powołani zostali jako przywódcy Kościoła, a być może także wszyscy chrześcijanie, odpowiadają przed Bogiem za to, w jaki sposób uczestniczą - poprzez swoje życie i dzieło - w budowaniu tej Bożej świątyni. Można budować ją z materiałów trwałych (złoto, srebro) lub marnych (trawa, słoma). W dniu Sądu Ostatecznego („dzień [Pański]") - który tutaj, a także w innych miejscach Pisma Świętego, ukazany jest jako próba ognia - okaże się, z jakich materiałów każdy chrześcijanin wznosił Bożą świątynię. Jak sugerują niektórzy interpretatorzy - możliwe, że Paweł czyni tu aluzję do następców Piotra i Apollosa. Ci pierwsi mogli bowiem próbować przeforsować do Kościoła pewne żydowskie praktyki legalistyczne, podczas gdy drudzy mogli chcieć budować Bożą świątynię na ziemskiej wiedzy i podejrzanej, ezoterycznej ducho-

wości. Zgodnie z tym, co przekazuje nam Paweł we wszystkich swoich tekstach (zwłaszcza Ga i 1 Kor), taki budulec okazuje się ostatecznie bezużyteczny i choć chrześcijanie, którzy go używają, nie są wykluczani z planu zbawienia, to – przechodząc do wieczności przez ogień sądu Bożego – doświadczą niewątpliwie poczucia ogromnej porażki i straty.

Niemniej jednak, niebezpieczeństwem większym od tego, jakim jest stosowanie bezwartościowego budulca we wznoszeniu Bożej świątyni, jest postępowanie prowadzące do zniszczenia jej. O tym właśnie niebezpieczeństwie pisze Paweł w 1 Kor 3,17.

Wspólnocie chrześcijan tworzącej Kościół Koryncki groziło niebezpieczeństwo autodestrukcji. Patrząc na długą listę problemów, o jakich wspomina Paweł w kierowanym do nich liście, niebezpieczeństwo to było bardzo realne. I tak – korynckim chrześcijanom zagrażały następujące problemy: pycha związana z tolerowaniem w ich wspólnocie rażącej rozpusty (1 Kor 5), odwoływanie się do pogańskich sądów w celu rozstrzygania wewnętrznych sporów oraz udział niektórych członków Kościoła w pogańskich rytuałach prostytucji kultowej (1 Kor 6), posługiwanie się chrześcijańską wolnością i wiedzą w taki sposób, że „słabi w wierze" prowokowani są do grzechu i upadają (1 Kor 8; 1 Kor 10) oraz odrzucanie nauk Pawła dotyczących zmartwychwstania ciała na rzecz własnej teorii zmartwychwstania czysto duchowego (1 Kor 15), przez które to poglądy Koryntianie całkowicie zaniedbali konkretne, praktyczne sfery życia zarówno w Kościele, jak i w szerzej rozumianym społeczeństwie.

Niszczenie Kościoła – Bożej Świątyni to niszczenie Bożego zamysłu dotyczącego jedności społeczeństwa; to – w przypadku „świątyni" w Koryncie – uniemożliwianie Bogu zbawczego dzieła realizowanego w korynckich wspólnotach chrześcijańskich. Ci, którzy odrzucają w taki sposób zbawczą obecność Boga – poprzez konfliktowe, kłótliwe i złośliwe zachowania, poprzez głoszenie fałszywej doktryny odrzucającej przesłanie krzyża jako gorszące i głupie, poprzez przekształcanie wolności, jaką daje Ewangelia w niepohamowany libertynizm, poprzez zastępowanie koncepcji zbawienia przez wiarę ideą usprawiedliwienia opartego na legalistycznym podejściu do uczynków – podlegają karzącemu osądowi Boga. Ich zniszczenie nie świadczy jednak o mściwości Boga, ale jest raczej nieuniknioną konsekwencją spadającą na każdego, kto ośmieli się odrzucić Boży sposób zbawienia.

W tym sensie ten, kto „zniszczy świątynię Boga" kwalifikuje się do grona tych, którzy – zgodnie z wypowiedzią Jezusa przytoczoną w Mt 12,31-32 – dopuszczają się grzechu niewybaczalnego. U Mateusza ów grzech polega na odrzuceniu zbawczej obecności Ducha Bożego objawiającego się w życiu i posłudze Jezusa. Odrzucenie dzieła Bożego w Jezusie równoznaczne jest z odrzuceniem Bożego przebaczenia. U Pawła niewybaczalnym grzechem jest niszczenie zbawczego dzieła Bożego dokonującego się w Kościele, gdzie mieszka Duch Boży (1 Kor 3,16). Zniszczenie dzieła Bożego (zobacz Rz 14,20) jest bowiem jednoznaczne z odrzuceniem Boga.

5,5 Wydajcie takiego szatanowi?

Paweł udziela tej instrukcji chrześcijanom z Koryntu, wzywając ich do wyrzucenia poza nawias społeczeństwa osoby, która dopuściła się poważnego wykroczenia przeciwko moralności. Aby uniknąć błędnej interpretacji tego nakazu, spróbujmy przeanalizować go z najwyższą starannością.

Kiedy czytamy 1 Kor 5,5, nasuwają nam się zwykle następujące pytania: Co oznacza „wydanie kogoś szatanowi"? Dlaczego Paweł miałby nakazywać wydanie jakiejkolwiek osoby w ręce szatana? Choć człowiek ten popełnił niewątpliwie ciężki grzech, to czy naprawdę nie ma dla niego przebaczenia i możliwości zrehabilitowa-

nia się we wspólnocie chrześcijan? Co kryje się pod pojęciem „zatracenie ciała" i w jaki sposób może ono służyć „ratunkowi jego ducha"?

Z rozważań zawartych w 1 Kor 3,17 wynika, że Paweł traktował Kościół - którego częścią był Kościół Koryncki (i każda inna wspólnota chrześcijan) jako narzędzie Boga przeciwdziałające rozbiciu i rozproszeniu społeczeństwa. Członkowie kościoła w Koryncie dopuszczali się tymczasem wielu czynów zmierzających do osłabienia skuteczności tego narzędzia. W 1 Kor 5, skąd pochodzi analizowany przez nas cytat, Paweł nawiązuje do tych właśnie czynów.

Konkretnym problemem jest tu rozwiązłość seksualna jednego z członków Kościoła odsłaniająca z kolei problem bardziej ogólny - postawę Koryntian wobec ludzkiej cielesności, która umożliwia im nie tylko tolerowanie rozpustnego trybu życia innych, ale nawet aroganckie chlubienie się nim.

W 1 Kor 5,1 Paweł jasno i wyraźnie wskazuje Koryntianom na istnienie tego problemu. Greckim słowem przetłumaczonym jako „rozpusta" jest tu *porneia* (od którego pochodzi określenie „pornografia"). W dosłownym sensie oznacza ono „prostytucję", jednak Paweł stosuje je - podobnie jak inni autorzy Nowego Testamentu - w szerszym znaczeniu, jako różnego rodzaju nieczystość seksualną. Przykładem takiej nieczystości jest wspomniana w kolejnym wersecie sytuacja, w której „ktoś żyje z żoną swego ojca". Czasownik niedokonany: „żyje" sugeruje tutaj, że nie jest to zaledwie jednorazowy wybryk, ale stale utrzymujący się przejaw rozwiązłości. Paweł nie określa tego przypadku mianem kazirodztwa, domyślamy się więc, że chodzi o współżycie z przybraną matką. Apostoł nie mówi również o cudzołóstwie, co prawdopodobnie oznacza, iż jej mąż albo nie żyje, albo się z nią rozwiódł.

Z perspektywy żydowskiego Prawa taki związek stanowi poważne naruszenie Bożego przykazania. Wyraźnie zabrania tego bowiem Kpł 18,8, a - zgodnie z tradycją rabiniczną - osoba łamiąca ten przepis podlega karze ukamienowania. Sytuacja ta jest jeszcze bardziej poważna przez to, iż - jak pisze Paweł - takie rzeczy nie zdarzają się „nawet wśród pogan". Apostoł prawdopodobnie nie sugeruje tym samym, iż poganie nigdy nie dopuszczają się podobnych czynów, ale daje do zrozumienia, że nawet prawo rzymskie (zapisane w Instytucjach Gajusza) zabrania takich praktyk (Pawłowi chodzi więc o to, że takie postępowanie nie jest akceptowane nawet w świecie pogańskim). A zatem, taka rozpusta nie tylko stanowiła poważne niebezpieczeństwo dla kręgosłupa moralnego całej wspólnoty kościelnej, ale też naruszała wiarygodność chrześcijan w świecie pogańskim.

Powaga sytuacji, która skłoniła Pawła do udzielenia całej wspólnocie tak ostrej krytyki, pogłębia się jeszcze bardziej w świetle rozważań apostoła dotyczących postawy życiowej Koryntian, która umożliwiła im nie tylko akceptowanie tej niemoralnej relacji, ale nawet szczycenie się nią. Możliwe więc, że Paweł uznał ich winnymi promowania niemoralnych zachowań seksualnych (o których pisze zarówno w 1 Kor 5, jak i w 1 Kor 6).

W 1 Kor 5 Paweł stwierdza zatem, że w sytuacji, w której mężczyzna współżyje z żoną swojego ojca - czego zabrania zarówno prawo żydowskie, jak i pogańskie - chrześcijanie z Koryntu nie tylko wykazują się wielką tolerancją, ale nawet unoszą się z tego powodu pychą (zobacz 1 Kor 5,2). Krytyka takiej postawy rozpoczyna się już w 1 Kor 4 - rozdziale pełnym sarkastycznych uwag Pawła odnoszących się do wyniosłości korynckich chrześcijan: „Tak więc już jesteście nasyceni, już opływacie w bogactwa. Zaczęliście królować bez nas!" (1 Kor 4,8); „wy mądrzy w Chrystusie, (...) wy mocni" (1 Kor 4,10). Apostoł podsumowuje ich postawę słowami: „Przechwalali się niektórzy" (1 Kor 4,18). Po tym, jak każe chrześcijanom z Koryntu wyrzucić ze wspólnoty rozpustnego członka Kościoła, ponownie odnosi się do ich ogólnej postawy: „Wcale nie macie się czym chlubić!" (1 Kor 5,6).

Co było dla Koryntian źródłem takiej arogancji? Otóż – wiele negatywnych zjawisk, jakie zaobserwował Paweł wśród korynckich chrześcijan, wypływało z mentalności sprzyjającej degeneracji ciała i podkreślającej duchowe wyzwolenie. Takie podejście zrodziło się na bazie synkretyzmu hellenistycznego czerpiącego zarówno z filozofii, jak i różnorakich kultów misteryjnych napływających do Cesarstwa Rzymskiego ze Wschodu.

Platon nauczał na przykład, że ciało jest grobem duszy, że śmierć przynosi wyzwolenie z cielesnego więzienia, i że już w tym życiu człowiek jest w stanie wznieść się ponad fizyczność poprzez zdobycie wyższej wiedzy dotyczącej rzeczywistości ostatecznej. Przeróżne religie hellenistyczne głosiły z kolei nieśmiertelność osiągalną poprzez zjednoczenie się z określonym bożkiem czy bożkami, które wyrażane było nieraz w aktach prostytucji sakralnej. W tej religijno-filozoficznej atmosferze, głoszone przez Pawła wyzwolenie „w Chrystusie" i „życie według Ducha" zbyt często – a zwłaszcza w Koryncie – odczytywane było jako zachęta do entuzjastycznego libertynizmu odrzucającego wszelkie ograniczenia moralne, zwłaszcza te odnoszące się do fizycznej sfery życia. Skoro zaś sfera ta z samej swej definicji uznawana była za mało istotną, nader często dochodzono do wniosku, że to, co robimy z ciałem nie ma tak naprawdę większego znaczenia. Podobnym podejściem cechowali się Koryntianie, których pycha i śmiałość w tolerowaniu seksualnej rozpusty świadczyła o tym, że mogli nawet traktować swoją postawę jako wyraz duchowej doskonałości. Najwyraźniej upajali się oni swoją wiarą bez jakichkolwiek skrupułów moralnych.

Tymczasem, prawidłową reakcją zarówno na niemoralność seksualną, jak na ich wyimaginowaną duchową wyższość, powinien być wstyd, nie pycha. Gdyby zaś okazali prawdziwą skruchę, z pewnością usunęliby rozpustnika spośród swojej społeczności.

To, że Paweł rzeczywiście nawołuje ich do usunięcia niemoralnie postępującej osoby ze wspólnoty, wynika nie tylko z 1 Kor 5,2, ale też z analogii paschalnej zawartej w 1 Kor 5,6-8 („Wyrzućcie więc stary kwas") i z przytoczonego w liście cytatu z Pwt 17,7 („Usuńcie złego spośród was samych" – 1 Kor 5,13). Sposób usunięcia rozpustnika określony jest w dwuznacznie brzmiącym zdaniu: „wydajcie takiego szatanowi". Cel tej czynności jest dwojaki: (1) zatracenie jego „ciała" – grzesznej natury i (2) ratunek jego ducha (1 Kor 5,5).

Sformułowanie: „wydajcie takiego szatanowi" musi być zatem odczytywane w sensie metaforycznym – osoba wydana diabłu w sensie dosłownym byłaby bowiem całkowicie stracona. W swej wypowiedzi Paweł nie przewiduje jednak dla grzesznika tak strasznego finału.

Niektórzy dopatrują się w tym nakazie żydowskiej tradycji ekskomunikowania niektórych członków społeczeństwa – zwłaszcza tych, którzy dopuścili się wykroczeń przeciwko przepisom pożycia małżeńskiego. Wierzono, że wygnanie osoby spowoduje oddzielenie jej od reszty ludu Bożego, a tym samym wyłączenie spod szczególnej Bożej troski, przez co osobę taką spotka przedwczesna śmierć. (Żydzi uważali jednak, że kara ta zostanie wymierzona ręką Boga, nie szatana.) Taka przedwczesna śmierć mogłaby w tym kontekście oznaczać „zatracenie ciała". To, w jaki sposób miałaby ona doprowadzić do ostatecznego zbawienia, nie jest jednak do końca jasne.

Spróbujmy poszukać dodatkowych wskazówek w znanej Pawłowi żydowskiej tradycji apokaliptycznej. Szatan określany był w tej tradycji jako „władca tego świata" (zobacz J 12,31), „książę ciemności", panujący niepodzielnie w królestwie zła i śmierci. Zgodnie z Ewangelią, przyjście Jezusa wyznacza początek ery, w której królestwo szatana zostanie zdobyte przez Boga (zobacz Łk 11,14-22). Paweł uważał, że decydującymi w tym procesie wydarzeniami były śmierć i zmartwychwstanie Jezusa – to wówczas szatan został ostatecznie strącony ze swego tronu (Kol 2,15), rozpoczął się „kres czasów" (1 Kor 10,11)

i zajaśniało „nowe stworzenie" (2 Kor 5,17). Bóg uwolnił wówczas ludzi „spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna" (Kol 1,13).

W tym właśnie kontekście spróbujmy odnieść się do słów: „wydajcie takiego szatanowi". Era nowego stworzenia rozpoczęła się wprawdzie, ale jeszcze się nie dopełniła; królestwo szatana zostało zaatakowane, ale nie zostało jeszcze całkowicie zdobyte; jutrzenka nowej epoki już zaświtała, ale nie rozbłysła jeszcze nad nami w pełni swego blasku. Kościół jest zatem miejscem, w którym przez Chrystusa cały czas dokonuje się Boże dzieło - jest to wspólnota, w której mieszka Duch Święty. Wykluczenie człowieka z takiej wspólnoty oznacza zatem wyłączenie go z królestwa Syna Bożego i wtrącenie do księstwa ciemności (odwrotność tego, o czym mowa w Kol 1,13). Nakaz: „wydajcie takiego szatanowi" oznacza zatem: „wyłączcie go ze swojej wspólnoty i wydajcie światu - królestwu, w którym panuje zło".

Jeśli taka jest właściwa interpretacja tego polecenia, to jak powinniśmy odczytywać określone przez Pawła cele tej zamiany?

Dosłowne odczytanie sformułowania: „na zatracenie ciała" prowadzi nas do kilku możliwości interpretacji: (1) wydanie fizyczności człowieka na pastwę zniszczenia, (2) zgodnie z żydowską tradycją - przedwczesną śmierć, (3) cierpienie fizyczne. Powstają w związku z tym dwie zasadnicze trudności: (1) W jaki sposób powyższe mogłoby prowadzić do zamierzonego celu wykluczenia ze wspólnoty, czyli - ostatecznie - zbawienia ? (2) Biorąc pod uwagę nauki Pawła dotyczące zmartwychwstania ciała i jego sprzeciw wobec korynckiego libertynizmu (pogardzającego tym, co fizyczne) - czy mówiąc o zatraceniu ciała dla zbawienia ducha apostoł nie zaprzeczał przypadkiem sam sobie?

Wszystkie te wątpliwości znikną jeśli uświadomimy sobie, w jaki sposób Paweł rozumie to, co *cielesne* i to, co *duchowe*, kiedy mówi o ludzkim życiu. Nie ma wątpliwości, że apostoł odrzucał popularną w greckiej myśli filozoficznej dwudzielność człowieka jako złożonego z ciała i duszy. A zatem, mówiąc o życiu „według ciała" i życiu „według ducha", Paweł zestawiał po prostu ze sobą dwa różne style życia, dwie życiowe postawy. I tak - życie „według ciała" to życie (we wszystkich jego aspektach, także tym cielesnym) w opozycji wobec Boga; życie „według ducha" to natomiast życie (także w aspekcie fizycznym) skierowane ku Bogu - życie w relacji z Chrystusem. (Zobacz komentarz do Rz 7,14-19).

Sformułowanie: „na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha" doskonale odzwierciedla zatem „religijne" znaczenie słowa „ciało", którym tak często posługiwał się Paweł. Celem wykluczenia rozpustnika ze wspólnoty byłoby - zgodnie z tym tokiem myślenia - zniszczenie jego życiowej postawy. Żyjąc wśród chrześcijan grzesznik ten zdążył z pewnością zakosztować nieco Bożej łaski, miłości współbraci i przemieniającej życie chrześcijan mocy Ducha Świętego. Tracąc to, dojdzie być może do rozsądku i ponownie zwróci się ku Bogu (tak jak syn marnotrawny). Być może zrozumie, że jego grzech prowadzi do śmierci, a więc tylko śmierć jego grzechu doprowadzi go ostatecznie do życia.

Tylko w takim rozumieniu zatracenie ciała staje się pierwszym krokiem ku ratunkowi ducha. Słowo „duch" odnosi się w tym sformułowaniu do istoty ludzkiej odradzającej się pod wpływem Ducha Bożego - do człowieka pragnącego żyć „według Ducha" (zobacz Rz 8,5-11). Człowiek taki, po wyjściu z królestwa ciemności, które dokonuje się poprzez „zatracenie ciała", zostanie zbawiony „w dzień Pana Jezusa".

6,9-10 Kto odziedziczy królestwo Boże?

Po przeczytaniu 1 Kor 6,9-10 niektórzy z nas oddychają z ulgą, gdyż widzą, że nie ma ich na liście wymienionych w tym wersecie osób, które nie odziedziczą królestwa Bożego. Inni z kolei

stwierdzają po przeczytaniu tej listy, że choć nie popełnili najgorszych ze wspomnianych tu przestępstw czy wykroczeń, to czasem rzeczywiście bywają nieuczciwi, zdarza im się pragnąć więcej niż potrzebują, mówią czasem coś, co rani inne osoby i bywa, że przesadzają z alkoholem. Czy osoby te także wyłączone będą z królestwa Bożego? Jeszcze inni, którzy np. pozostają w pozamałżeńskich relacjach seksualnych czy żyją w związkach homoseksualnych, czują się przez te słowa osądzeni i potępieni.

Pytanie: „Kto odziedziczy królestwo Boże?" okazuje się jeszcze bardziej kłopotliwe w momencie, w którym uświadomimy sobie, że lista wymienionych w 1 Kor 6,9-10 grzechów jest bardzo skrócona i uogólniona. Paweł wymienia jeszcze inne wady, które uniemożliwiają człowiekowi uczestnictwo w królestwie Bożym. W Ga 5,19-21, oprócz niemoralności seksualnej, bałwochwalstwa i pijaństwa (które wspomniane są także w 1 Kor), apostoł pisze także o grzechach takich jak: nieczystość, wyuzdanie, czary, nienawiść, zawiść, zazdrość, wzburzenie, wygórowane ambicje, niezgoda, rozłamy, spory i hulanki. Paweł zamyka tę listę słowami: „ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą".

Oprócz grzechów wspomnianych w powyższych fragmentach, w Ef 5,3-5 i Kol 3,5-9 Paweł wymienia również haniebne zachowanie, niedorzeczne rozmowy, nieprzyzwoite żarty, złą żądzę, gniew, zapalczywość i kłamstwo. Wymieniwszy te grzechy, w Ef 5 apostoł ponownie stwierdza, że uniemożliwiają one udział człowieka w królestwie Bożym (Ef 5,5). W Kol 3 natomiast Paweł określa je jako „przyziemne" (Kol 3,5), leżące w naturze „starego człowieka" (Kol 3,9), związane ze stanem sprzed nawrócenia (Kol 3,7), przez co należy czym prędzej się ich pozbyć (Kol 3,8), gdyż nie są to cechy człowieka „nowego" (Kol 3,10), który ukaże się w chwale razem z Chrystusem (Kol 3,4).

Po zapoznaniu się ze wszystkimi tymi grzechami okazuje się, że nawet ci, którzy odetchnęli z ulgą po przeczytaniu 1 Kor 6,9-10, nie mogą czuć się niewinni – nawet oni zagrożeni są wykluczeniem z królestwa Bożego. Chciałoby się zatem zadać pytanie, które usłyszał Jezus od swoich uczniów: „Któż więc może być zbawiony?" (Łk 18,26). Jak się zaraz przekonamy, odpowiedź Pawła będzie taka sama jak ta, której Jezus udzielił apostołom: „Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga" (Łk 18,27).

W 1 Kor 5 Paweł odwołał się do wyjątkowo skandalicznego przypadku niemoralności seksualnej. Wezwał najpierw chrześcijan z Koryntu do podjęcia działań, których celem miało być ratowanie duszy rozpustnika, po czym ukazał charakter wspólnoty chrześcijańskiej, posługując się obrazami z żydowskiej Paschy (1 Kor 5,6-8). I tak – Kościół jest przez niego opisany jako przaśny chleb spożywany podczas Paschy. Kwas, który w Starym Testamencie symbolizuje zło, musi zostać usunięty, aby chleb nie zakwasił się i nie stracił swojej przaśności. Nawet odrobina kwasu w Kościele (którą może być na przykład niemoralność seksualna czy też wyniosłość) jest w stanie zepsuć całe ciasto (czyli Kościół – 1 Kor 5,6). Kościół musi pozbyć się kwasu, aby mógł być nowym, przaśnym ciastem, którym zresztą już wcześniej był (1 Kor 5,7).

Mamy tu zatem przykład charakterystycznego dla Pawła podejścia, zgodnie z którym zarówno Kościół, jak i poszczególni jego członkowie rozdarci są pomiędzy tym, co „już" a tym, co „jeszcze nie". I tak – Kościół jest wprawdzie istniejącym już teraz znakiem boskiego panowania – Bożego królestwa w świecie, ale wciąż jest on w drodze – nie jest tożsamy z królestwem Bożym, jakie zapanuje u kresu czasów. Chrześcijanie zostali już wyzwoleni z więzów grzechu, ale wciąż muszą kierować tą wolnością tak, aby odpierać nieustające zakusy szatana (zobacz Rz 6).

W 1 Kor 6,8 Paweł wspomina o innym przykładzie „kwasu", który musi zostać usunięty – chrześcijanie podający innych członków Kościoła do sądów to właśnie aspekt świadczący o tym, że Kościół jeszcze nie jest doskonały. Jak mogło-

by tak być, skoro chrześcijanie wciąż sami dopuszczają się niesprawiedliwości i szkody?

Wszystkie te objawy niesprawiedliwości chrześcijan z Koryntu skłoniły Pawła do wyszczególnienia wszelkich możliwych form grzechu uniemożliwiających człowiekowi udział w królestwie niebieskim: „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiądą królestwa Bożego?" (1 Kor 6,9). Dlaczego? Ponieważ z samej definicji królestwo Boże cechuje się sprawiedliwością absolutną - wszelkie złe moce zostaną w nim unicestwione (1 Kor 15,24-28). W takim królestwie nie ma miejsca dla niesprawiedliwych.

Jak przekonaliśmy się już na przykładzie 1 Kor 5,5, Paweł nie martwił się tylko o to, że chrześcijanie z Koryntu dopuszczają się czynów, które nie powinny zdarzać się w Kościele zamieszkiwanym przez Ducha Świętego. Apostoł krytykował również postawę tamtejszych chrześcijan, którzy lekceważyli zasady moralnego współżycia społecznego, przez co tolerowali, a nawet promowali zachowania niemoralne i nieetyczne. O takiej właśnie postawie życiowej myśli Paweł, pisząc: „Nie łudźcie się!" (1 Kor 6,9). Koryntianie łudzili się, sądząc, że moralne wymagania postawione im przez Boga nie zasługują na poważne traktowanie. Tymczasem - odrzucając te wymagania, odrzucali jednocześnie udział w królestwie Bożym (1 Kor 6,9-10).

Wyłożywszy na stół wszystkie karty tak, aby Koryntianie nie mieli najmniejszych wątpliwości odnośnie do wzniosłego celu życia i wiary chrześcijanina (którym jest królestwo sprawiedliwości doskonałej), Paweł przypomina im o przemieniającej mocy Boga, która wyprowadziła ich z dawnej nieprawości. „A takimi byli niektórzy z was" (1 Kor 6,11). Apostoł założył ich kościół zaledwie kilka lat wcześniej (1 Kor 4,15) i być może miał przed oczami twarze niektórych z jego członków, kiedy wymieniał charakterystyczne dla nich wady. „Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego" (1 Kor 6,11).

Paweł przypomina im zatem, co może się zdarzyć, kiedy połamane i poranione grzechem ludzkie wraki zawierzą swoje życie Bogu i otworzą się na Jego łaskę. Dzieją się wówczas prawdziwe cuda - grzesznicy porzucają swoje dawne ścieżki i nawracają się ku Bogu. Nawiązanie do „obmycia" przypomina także adresatom listu ich chrzest i jego symbolikę - oczyszczenie wewnętrzne za sprawą przebaczającej miłości Boga w Chrystusie. Paweł pisze też, że zostali oni „uświęceni", przy czym nie chodzi w tym kontekście o świętość rozumianą jako dążenie do moralnej i etycznej doskonałości, ale o fakt, iż poprzez chrzest Koryntianie stali się częścią ludu Bożego, którego członków apostoł nazywał czasem „świętymi". I wreszcie - Paweł przypomina swoim czytelnikom, że zostali usprawiedliwieni i zdatni do nawiązania odnowionej relacji z Bogiem dzięki Bożej miłości objawionej w osobie Chrystusa.

Ze względu więc na to, co Bóg uczynił im w przeszłości oraz na wiarę, jaka się w nich wtedy zrodziła, Paweł może porównać ich do przaśnego chleba - niekwaszonego, wolnego od wszelkiego zła. Niemniej jednak, ze względu na ich obecną rzeczywistość, skażoną niesprawiedliwymi czynami i myślami, apostoł może ich również nawoływać do tego, aby stali się tym, czym są - aby pozbyli się ze swojej społeczności i ze swojego życia „kwasu złości i przewrotności" (1 Kor 5,8), strzegli się rozpusty (1 Kor 6,18) i chwalili Boga w swoim ciele (1 Kor 6,20). Czy jest to dla nich wykonalne? Tak, gdyż ich ciała są mieszkaniem Ducha Świętego (1 Kor 6,19), który cały czas może ich przemieniać, upodabniając do ich Stwórcy (zobacz również Kol 3,10).

Kto zatem może odziedziczyć królestwo Boże? Otóż - wszyscy, których życie zostało zranione jednym lub wieloma grzechami wymienionymi przez Pawła we wspomnianych wyżej listach, wszyscy, których zranione życie zostało uzdrowione i uleczone za sprawą Bożej łaski i wszyscy, którzy odpierają dalsze ataki grzechu,

idąc w mocy Ducha Świętego w kierunku przychodzącego królestwa Bożego.

Najlepszym podsumowaniem tego komentarza będą słowa Pawła skierowane do chrześcijan z Efezu, które padają tuż po wersetach wyszczególniających grzechy utrudniające człowiekowi wejście do królestwa niebieskiego: „Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości! I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności (...)!" (Ef 5,8.11)

Zobacz również komentarz do Rz 1,27.

7,1 Czy dobrze jest się żenić?

Słowa: „dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą" padają w pierwszych słowach rozdziału 7 poruszającego kwestie życia w pojedynkę, celibatu i małżeństwa oraz właściwego sposobu wyrażania własnej seksualności. Stwierdzenie to uważane jest za bardzo kontrowersyjne, zwłaszcza dla tych, którzy naprawdę chcą opierać swoje życie i wiarę na tym, czego naucza Pismo Święte.

Skoro św. Paweł twierdzi, że życie w pojedynkę i celibat to wyższe formy wyrażania chrześcijańskiej duchowości, to czy chrześcijanie żyjący w małżeństwie lub planujący małżeństwo są gorsi? W jaki sposób powinni reagować na słowa Pawła młodzi ludzie stojący przed najważniejszymi decyzjami dotyczącymi ich życiowego powołania? Czy – jeśli okaże się, że powołani są do małżeństwa – oznacza to, że Bóg nie przewidział dla nich tego, co najlepsze, ale to, co mniej dobre – zaspokojenie potrzeb psychofizycznych i namiętności ciała?

Zarówno w kontekście wspomnianego wyżej zdania, jak i 1 Kor 7,7 („Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak ja"), 1 Kor 7,8 („Tym zaś, którzy nie wstąpili w związki małżeńskie, oraz tym, którzy już owdowieli, mówię: dobrze będzie, jeśli pozostaną jak i ja") i 1 Kor 7,26 („dobrze jest tak zostać, dobrze to dla człowieka tak żyć"), wydaje się, że odpowiedź na to pytanie brzmi „tak".

Nawet jeśli nie zgodzimy się z Pawłem w tym, że Bóg rzeczywiście najchętniej widziałby mężczyzn jako żyjących w celibacie, to i tak możliwość wyrażania fizycznej, seksualnej intymności wydaje się być przez niego ukazywana dość negatywnie w świetle wersetów takich jak 1 Kor 7,2 („Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę"); 1 Kor 7,5 („potem znów wróćcie do siebie, aby – wskutek niewstrzemięźliwości waszej – nie kusił was szatan") i 1 Kor 7,9 („Lecz jeśli nie potrafiliby zapanować nad sobą, niech wstępują w związki małżeńskie").

Aby naprawdę solidnie przeanalizować 1 Kor 7,1 i inne związane z tym stwierdzeniem sugestie pojawiające się w całym rozdziale 7, musimy wziąć pod uwagę pewne kwestie ważne dla interpretacji wszystkich listów św. Pawła. Przede wszystkim, listy te (co widoczne jest zwłaszcza w 1 Kor) pisane były w odniesieniu do konkretnych sytuacji, jakie miały miejsce w życiu danej chrześcijańskiej wspólnoty. Dlatego też, w 1 Kor 1 – 4 Paweł odpowiada na pytania i problemy opisane mu ustnie, najprawdopodobniej przez delegację korynckiej wspólnoty. W rozdziale 7 odpowiada natomiast na kwestie poruszone w wysłanym do niego liście: „Co do spraw, o których pisaliście (...)" (1 Kor 7,1; zobacz również 1 Kor 8,1; 12,1; 16,1). Choć Paweł nie wspomina konkretnie, o czym Koryntianie do niego pisali, łatwo można domyśleć się, w jakich sprawach chcieli zasięgnąć jego porady czy opinii.

Drugą kwestią istotną przy interpretacji listów Pawła jest uwzględnienie konkretnego kontekstu historycznego, kulturowego i społecznego, w jakim sformułowane zostały jego porady. I tak – kiedy czytamy 1 Kor 7,1-24, musimy mieć na uwadze powszechną niemoralność seksualną panującą wówczas w Koryncie, której wpływu nie uniknął nawet Kościół (Paweł pisze o tym w 1 Kor 5 – 6). Musimy pamiętać również o wyznawanym przez korynckich chrześcijan poglądzie o rozdzielności tego, co duchowe i tego, co fizyczne, który doprowadził do wypaczenia

chrześcijańskich zasad dotyczących moralności seksualnej i do libertyńskiego podejścia do sfery seksualnej („wszystko jest dozwolone"). W 1 Kor 7 Paweł wydaje się więc prostować ich błędne podejście do fizycznej strony człowieka.

Po trzecie, aby poprawnie odczytać analizowane tu stwierdzenie (podobnie jak inne stwierdzenia Pawła omawiane w naszej książce), musimy wziąć pod uwagę, że natchnione, autorytatywne słowa apostoła można odczytywać jako *uniwersalne* - odnoszące się do chrześcijańskiej wiary i życia w ogóle, aktualne w każdej epoce i sytuacji, lub jako *partykularne* - dotyczące konkretnej sprawy w określonym kontekście, nie koniecznie całego ogółu spraw.

Powyższe fakty pomogą nam lepiej zrozumieć zarówno trudne stwierdzenie zawarte w 1 Kor 7,1, jak i inne trudne stwierdzenia Pawła pojawiające się w 1 Kor 7,10.12.20 i 29.

Greckie zdanie przetłumaczone jako: „dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą" w bardziej dosłownym tłumaczeniu brzmi: „dobrze jest mężczyźnie nie dotykać kobiety". Niektóre przekłady Biblii podają jeszcze inną wersję: „dobrze jest mężczyźnie nie wchodzić w relację seksualną z kobietą", przy czym wersja ta uznaje, że „dotykać" to biblijny eufemizm oznaczający bliskość seksualną (zobacz Rdz 20,6; Prz 6,29). Ponieważ dla Pawła bliskość seksualna nierozerwalnie łączyła się ze stanem małżeńskim, określenie „dotykać kobiety" niewątpliwie odnosiło się do zawarcia małżeństwa. Taki tok rozumowania potwierdzają również kolejne wersety.

W oparciu o zdanie wprowadzające - „Co do spraw, o których pisaliście" i kilka innych fragmentów listu, w których Paweł najwyraźniej cytuje argumenty wytoczone mu Koryntian na poparcie ich poglądów (zobacz 1 Kor 6,12-13 i 1 Kor 10,23), w kilku współczesnych przekładach 1 Kor 7,1 brzmi następująco: „Człowiek postępuje dobrze, jeżeli się nie żeni". Stwierdzenie to byłoby dużo łatwiejsze do zinterpretowania, gdybyśmy przyjęli, że jest to tak naprawdę hasło Koryntian, Paweł natomiast początkowo cytuje je z lekko ukrywaną aprobatą, później natomiast sam utożsamia się z tą postawą (1 Kor 7,7.8.26).

Niezależnie od tego, czy jest to cytat z listu, jaki napisali do Pawła Koryntianie, czy też myśl sformułowana przez Pawła w odpowiedzi na ich stanowisko, z hasła tego wynika wyraźnie, iż jeśli chodzi o małżeństwo i wyrażanie w jego ramach własnej seksualności - wskazana jest asceza. Postawa Koryntian, którzy w swej arogancji i pysze traktowali duchowość człowieka jako coś zupełnie oderwanego od fizyczności, doprowadziła ich w końcu do przekonania, że jeśli chodzi o cielesność osoby, to „wszystko mi wolno" (1 Kor 6,12). Podobna postawa mogła się również wyrażać w przesadnej ascezie - w odrzuceniu wszelkich fizycznych czy zmysłowych aspektów życia. Z takimi właśnie skrajnościami Paweł wydaje się walczyć w większości fragmentów rozdziału 7. Przez te skrajności bowiem niektórzy Koryntianie nie tylko odrzucali małżeństwo jako bezwartościowe w świetle ich teorii o „prawdziwej duchowości", ale też negatywnie odnosili się do wyrażania w małżeństwie swojej seksualności. Inni z kolei nie widzieli nic złego w rozwodach, dzięki którym mogli rozwijać swoją duchowość z dala od seksualnej bliskości związanej z życiem w małżeństwie.

W tym właśnie szerszym kontekście należy rozumieć osobisty wybór Pawła jako osoby żyjącej w celibacie, która pochwala jednocześnie związki małżeńskie i wyrażaną w ich ramach seksualność.

Stwierdzenie: „dobrze jest człowiekowi *nie* łączyć się z kobietą" nie musi koniecznie prowadzić do wniosku: „nie jest dobrze, jeśli człowiek łączy się z kobietą". Paweł podkreśla wartość życia w pojedynkę i celibatu, ale nie dewaluuje przy tym małżeństwa ani seksu małżeńskiego. Jest to widoczne w dalszych wersetach listu, w których uściśla swoje stwierdzenie i podaje powody, dla którego warto wejść w związek małżeński.

W 1 Kor 7,2-7 apostoł podaje, że jednym z takich powodów jest „niebezpieczeństwo roz-

pusty". Przekonanie to zakorzenione jest w poglądach Pawła dotyczących stworzonego przez Boga porządku, o którym mowa w Rdz 1 - 2. I tak - Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę (Rdz 1,26-27); stworzył ich po to, aby byli ze sobą i dla siebie nawzajem, aby się wzajemnie uzupełniali. Bóg uznał, że „nie jest dobrze", aby człowiek był sam. Dlatego stworzył mu „odpowiednią dla niego pomoc" (Rdz 2,18). Od tamtej pory mężczyzna łączy się z kobietą w akcie małżeńskim i staje się z nią „jednym ciałem" (Rdz 2,24).

Paweł całkowicie zgadza się z tą nadaną człowiekowi przez Boga przestrzenią służącą do wyrażania własnej intymności i seksualności. W świetle niemoralności seksualnej (seks pozamałżeński) powszechnej w Koryncie, a nawet widocznej w tamtejszym kościele (1 Kor 5 - 6), Paweł stwierdza, że jednym z celów małżeństwa jest stworzenie warunków do właściwego korzystania ze stworzonego przez Boga instynktu pchającego człowieka do cielesnego zespolenia się z osobą płci przeciwnej. Dlatego nie należy unikać seksu w małżeństwie. Unikanie go może odbywać się wyłącznie za obopólną zgodą i to zaledwie tymczasowo (1 Kor 7,5); nie można natomiast odmawiać żonie czy mężowi seksu, argumentując, że jest to coś szkodliwego czy niewłaściwego. Seksualność, która dana jest człowiekowi od Boga, to ogromna siła. Jeżeli nie będzie ona wyrażana we właściwy sposób, istnieje niebezpieczeństwo, że przerodzi się w niemoralność seksualną (1 Kor 7,5).

Paweł pisze o tymczasowym unikaniu seksu „z wyrozumiałości, a nie z nakazu" (1 Kor 7,6) - nie jest to zatem żaden obowiązek. Zaspakajanie potrzeb seksualnych jest w małżeństwie normą. Pisząc o tymczasowym unikaniu stosunków seksualnych po to, by małżonkowie mogli oddawać się modlitwie, Paweł nawiązuje prawdopodobnie do nadmiernej ascezy propagowanej przez niektórych chrześcijan z Koryntu, którzy dążyli być może do całkowitej abstynencji seksualnej w małżeństwie.

Paweł kończy te rozważania, stwierdzając, że celibat - który akurat dla niego okazał się wielkim dobrem, przez co poleca ten stan także innym - jest darem od Boga (1 Kor 7,7). Dzięki temu darowi apostoł mógł całkowicie poświęcić się służbie Chrystusowi (1 Kor 7,8-9.32-35). Nie wszyscy otrzymują jednak ten właśnie dar - otrzymują natomiast inne, równie piękne dary, z których powinni w pełni korzystać.

W ostatniej części rozdziału 7 (1 Kor 7,25-35) widzimy wyraźnie, że zachęta do celibatu i życzenie Pawła, aby inni byli jak on, mocno związana była z oczekiwaniem pierwszych chrześcijan, zgodnie z którym królestwo Boże - zapoczątkowane życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa - wkrótce się dopełni, być może jeszcze za ich życia (1 Kor 7,26 - „przy obecnych utrapieniach"; 1 Kor 7,29 - „czas jest krótki"; 1 Kor 7,31 - „przemija bowiem postać tego świata"). Przekonany o tym, że zostało już niewiele czasu, Paweł zachęcał tych chrześcijan, którzy mogą (niemających żony), żeby, zamiast się żenić, poświęcili się raczej dziełu Bożemu, głosząc Ewangelię (1 Kor 7,32.35). W świetle tego pośpiechu entuzjazm Pawła związany z wartością celibatu wydaje się bardziej zrozumiały, podobnie jak przekonanie apostoła o tym, że osoby pozostające w małżeństwie nie powinny unikać seksu jako wyrazu stworzonych przecież przez Boga potrzeb seksualnych.

Zobacz również komentarz do Mt 19,12.

7,10.12 Nie ja, lecz Pan?

Rozróżnienie, jakiego dokonuje Paweł pomiędzy nakazem pochodzącym od Pana, a jego własnym zaleceniem kierowanym do członków Kościoła, zrodziło w umysłach wielu czytelników liczne pytania. Skoro Paweł cały czas opiera się na tym, co powiedział Pan, to dlaczego apostoł tak wyraźnie oddziela nakaz Pana od tego, co sam ma do powiedzenia? Jeśli Paweł daje tym samym do zrozumienia, że słowa Pana są ważniejsze niż

nakazy sformułowane przez niego, to jak należy odnieść listy apostoła do wypowiedzi zawartych w Ewangeliach? Czy należy przeanalizować pisma Pawła pod kątem nauk Jezusa przytoczonych w Ewangeliach i z większą czcią traktować te fragmenty listów, które pokrywają się z wypowiedziami Jezusa niż fragmenty będące wytworem umysłu apostoła?

Oprócz pytań dotyczących wartości tekstów Pawła, pojawiają się również pytania związane z jego apostolskim autorytetem. W kilku napisanych przez niego tekstach (w tym Listy do Koryntian) poruszona jest kwestia jego autorytetu jako apostoła. To, że Paweł kieruje czasem bardzo ostre słowa do schizmatyków w Koryncie, a także do ludzi przeakcentowujących aspekty duchowe życia (1 Kor) i do swoich przeciwników (2 Kor), wydaje się mieć swoje źródło w przekonaniu apostoła o własnym niepodważalnym autorytecie apostolskim. Skoro tak, to co Paweł chce nam dać do zrozumienia, pisząc: „mówię ja, nie Pan"?

Podejście Pawła do jego własnego apostolskiego autorytetu rozpatrywać należy w kontekście jego żydowskiego dziedzictwa, doświadczenia zmartwychwstałego Pana i poczucia danego przez Boga powołania.

W judaizmie autorytet rabina wypływał z danej ludziom od Boga Tory. Uczeni w Piśmie mogli odbierać, interpretować i przekazywać autorytatywną tradycję, gdyż siedzieli „na katedrze Mojżesza" (Mt 23,2). Ich autorytet jako nauczycieli Prawa był wprawdzie czymś nabytym, ale nie był przez to wcale mniejszy - pozostawał bowiem w ciągłości z autorytetem pierwotnym.

Paweł pobierał niegdyś nauki u rabinów i był „szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji (...) przodków" (Ga 1,14) - którzy z kolei czerpali autorytet od Mojżesza, a więc od Boga, który dał Prawo Mojżeszowi. Dlatego też, Paweł może przekląć każdego, kto głosi Galatom inną Ewangelię niż on (Ga 1,8-9). Dlaczego? Dlatego, że głoszona przez Pawła Ewangelia nie pochodzi od człowieka - jest ona objawiona przez Boga (Ga 1,11-12). A zatem - nie tylko Ewangelia Pawła, ale także nauki na niej oparte, mają swoje źródło w autorytecie Chrystusa. Nakazy i porady Pawła skierowane do kościołów i poszczególnych ich członków powinny być w związku z tym traktowane nie tylko jako słowa ludzkie, ale jako słowo Boga (1 Tes 2,13).

Ponadto, Paweł stanowi ogniwo łańcucha, poprzez który odbierana i przekazywana jest autorytatywna tradycja (zobacz 1 Kor 11,2.23; 15,1-3). Apostoł wie, że został „zdobyty" przez Chrystusa (Flp 3,12), że otrzymał od Niego łaskę poznania prawdy (1 Kor 15,9-11) oraz że został powołany nie przez nakazy ludzkie, ale bezpośrednio przez interwencję Boga (Ga 1,1). Choć słowo *apostolos* prawdopodobnie nie odnosiło się jeszcze wówczas do określonego „urzędu" (zajmowanego przez Dwunastu i Pawła), to jego pierwotne znaczenie: „posłany" bez wątpienia nadawało Pawłowi autorytet Posyłającego (zobacz Rz 1,1; 1 Kor 1,1).

Paweł ma zatem autorytet Posyłającego, a głoszone przez niego nauki stanowią odzwierciedlenie mocy Ducha Świętego (1 Kor 2,4). Paweł jest posłany przez Boga (*apostolos*), a jego decyzje o wykluczaniu grzeszników ze społeczności podejmowane są w łączności „z mocą Pana naszego Jezusa" (1 Kor 5,4).

W świetle powyższych rozważań dotyczących stosunku Pawła do własnej władzy apostolskiej, mało prawdopodobne, aby słowa zawarte w 1 Kor 7,10 i 12 świadczyły o jego osłabionym poczuciu apostolskiej wartości.

W 1 Kor 7 Paweł często przyjmuje rolę nauczyciela, udzielając swoim czytelnikom porad i wskazówek. I tak - najpierw wyraża życzenie, aby inni byli jak on (1 Kor 7,7). Dalej wymienia pewne opcje i wzywa do podejmowania odpowiedzialnych decyzji (1 Kor 7,8-9.28.36-38). Następnie udziela czytelnikom porad, wyrażając przy tym troskę o ich szczęście (1 Kor 7,32-35). Z tonu jego wypowiedzi wynika wyraźnie, że Paweł nie żąda posłuszeństwa, ale oczekuje jednocześnie, iż czytelnicy przynajmniej zastanowią

się nad tym, co ma im do powiedzenia. Za jego opinią stoi bowiem „Duch Boży" (1 Kor 7,40). Dlatego też, Paweł chce, aby jego czytelnicy darzyli go zaufaniem jako wiarygodnego nauczyciela kierującego się Bożym miłosierdziem (1 Kor 7,25).

Niemniej jednak, wskazówka, która pojawia się tuż po słowach: „mówię ja, nie Pan" wyraża zastosowanie – w nowej sytuacji – nakazu, który pojawia się po słowach: „nakazuję nie ja, lecz Pan". Rozróżnienie, jakiego dokonuje Paweł, polega po prostu na tym: w kwestii rozwodów i powtórnych małżeństw Paweł przekazuje czytelnikom nakaz otrzymany bezpośrednio od Pana. Nie ulega wątpliwości, że wskazówki zawarte w 1 Kor 7,10-11 mają swoje źródło w nauce Jezusa przytoczonej w Mk 10,2-12. Jeśli natomiast chodzi o sytuację, w której osoba wierząca chce poślubić osobę niewierzącą, Paweł nie ma gotowej odpowiedzi otrzymanej bezpośrednio od Jezusa. Jezus nie poruszył bowiem tej kwestii w czasie, gdy pełnił swoją ziemską posługę. Dlatego też, po odwołaniu się do ogólnej nauki Jezusa dotyczącej świętości i nierozerwalności małżeństwa, Paweł stwierdza po prostu, że w kwestii pobierania się osób wierzących i niewierzących nie ma bezpośredniej wskazówki od Boga, po czym udziela na ten temat własnej odpowiedzi – zgodnej z ogólną nauką Jezusa i z Bożym zamysłem dotyczącym stanu małżeńskiego. I znów potwierdza się nasz wcześniejszy wniosek, zgodnie z którym Paweł nie zamierzał dawać w tym fragmencie do zrozumienia, iż jego apostolski autorytet w jakikolwiek sposób mógłby tu doznać uszczerbku.

7,17.20 Pozostać niewolnikiem?

Wersety 1 Kor 7,17 i 20 problematyczne są głównie z powodu wersetów z nimi sąsiadujących (1 Kor 7,17-24). W 1 Kor 7,21 jako przykład tego, o czym mówi werset poprzedzający ukazana jest sytuacja niewolnika. W 1 Kor 7,17 mamy natomiast odniesienie do różnych sytuacji, w jakich znajdują się ludzie powołani przez Chrystusa, przy czym Paweł zaleca im pozostanie w tym, do czego Bóg ich wyznaczył. Apostoł podkreśla jeszcze bardziej znaczenie tego nakazu, pisząc: „Ja tak właśnie nauczam we wszystkich kościołach" (1 Kor 7,17).

W oparciu o te stwierdzenia często oskarża się Pawła nie tylko o tolerowanie, ale nawet promowanie haniebnego procederu niewolnictwa. Zarzuty te okazują się jednak bezpodstawne w momencie, gdy zinterpretujemy powyższe fragmenty w kontekście całego 1 Kor 7 i w świetle obyczajów panujących za czasów Pawła.

W 1 Kor 7 Paweł podejmuje głównie sprawy związane z małżeństwem, właściwym sposobem wyrażania własnej seksualności, rozwodami i ponownymi małżeństwami. W swoich rozważaniach apostoł odnosi się do poglądów panujących w Kościele Korynckim, którego członkowie odrzucali lub dewaluowali fizyczny wymiar relacji damsko-męskich. W wersetach poprzedzających analizowane przez nas stwierdzenie (1 Kor 7,12-16) Paweł udziela następujących porad osobom mającym niewierzącego współmałżonka: (1) Jeżeli niewierzący partner chce pozostać w małżeństwie, nie powinno się go oddalać (czyli odrzucać), gdyż pragnienie pozostania u boku wierzącej osoby może otworzyć niewierzącego na uświęcającą moc łaski Bożej płynącą od osoby, która wierzy (1 Kor 7,12-14). (2) Jeżeli osoba niewierząca nie chce pozostać w małżeństwie z chrześcijaninem, można pozwolić takiej osobie odejść, gdyż – choć jest szansa, że niewierzący partner uświęci się dzięki życiu i wierze drugiej osoby – nie ma takiej pewności, zwłaszcza, gdy niewierzący chce żyć w separacji (1 Kor 7,15-16).

Po przedstawieniu tych możliwości odstąpienia od ogólnego nakazu Pawła, zgodnie z którym nie wolno się rozwodzić, apostoł potwierdza ponownie to, co jest dla niego normą („Ja tak właśnie nauczam we wszystkich kościołach"): że każdy chrześcijanin powinien pozostać w sytuacji, jaką Bóg mu przeznaczył i w jakiej osoba

została powołana do wiary (1 Kor 7,17). Biorąc pod uwagę wyjątki od tej reguły, o jakich wspomina Paweł w tym rozdziale, nie należy traktować zbyt dosłownie i zbyt legalistycznie nakazu: „niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył", gdyż groziłoby to popadnięciem w błędne przekonanie o tym, że społeczny, ekonomiczny czy cywilny status każdego człowieka został z góry przez Boga zaplanowany. Powinniśmy raczej uznać, że poglądy Pawła przypominają w tym przypadku poglądy wyrażone przez Jezusa w odniesieniu do ślepca opisanego w J 9. Uczniowie pytają wówczas Jezusa o przyczynę ślepoty tego człowieka - czy przyczyną jest jego własny grzech, czy grzech jego rodziców (J 9,2)? Jezus odpowiada na to, że ślepota tego mężczyzny mieści się w ramach ogólnego planu Bożego - stwarza bowiem okazję do tego, aby objawiło się dzieło Boże (J 9,3).

Dla Pawła sytuacje, w których Bóg dotyka ludzi swoją łaską tak, że się nawracają, to sytuacje, które - za sprawą Bożej opatrzności - w każdej chwili mogą ulec zmianie. Są to również sytuacje, przez które Ewangelia może wpływać także na innych ludzi (np. niewierzących współmałżonków).

Zasada, zgodnie z którą każdy powinien pozostać w sytuacji, w jakiej jest, zostaje następnie zastosowana do innych sytuacji i rzeczywistości człowieka - nie tylko tych, które wiążą się z jego stanem cywilnym. I tak, pierwszą z nich jest pochodzenie - żydowskie lub pogańskie (1 Kor 7,18-19). Paweł zapewnia, że niezależnie od pochodzenia chrześcijanina, okoliczności zewnętrzne nie są ważne (nieważne, czy ktoś został poddany obrzezaniu, czy też nie) - nie wnoszą one nic nowego w powołanie człowieka do relacji z Bogiem, dlatego zarówno Żydzi, jak i poganie, powinni pozostać takimi, jacy są. (Należy w tym miejscu zauważyć, że pod presją hellenizacji niektórzy żyjący wśród Greków Żydzi próbowali pozbyć się znaku obrzezania [1 Mch 1,15]. Wiemy także - zarówno z Dziejów Apostolskich jak i Listu do Galatów, że judeochrześcijanie często namawiali pogan do tego, by poddali się obrzezaniu).

Ponownie staje się więc jasne, że ogólna zasada pozostania w swoim obecnym położeniu nie jest prawem absolutnym. Dlatego na przykład - jak czytamy w Dz 16,3 - dla potrzeb swojej misji i strategii ewangelizacyjnej Paweł obrzezał Tymoteusza, choć człowiek ten był już chrześcijaninem. Gdybyśmy chcieli uznać ten czyn za naruszenie zasady, którą apostoł głosił nieugięcie we wszystkich kościołach (1 Kor 7,17-18), musielibyśmy przyjąć, że została ona ustalona jako *absolutna*, co nie jest prawdą.

Paweł powtarza więc dalej tę samą regułę: „Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany (1 Kor 7,20), odnosząc ją tym razem do innej sytuacji - sytuacji niewolnika. Nie jest to bynajmniej sytuacja czysto hipotetyczna, gdyż wielu pierwszych chrześcijan pochodziło właśnie z najniższych, najbardziej uciśnionych warstw społeczeństwa (zobacz 1 Kor 1,26-27). Paweł pyta zatem członków Kościoła wywodzących się z kręgu niewolników: „zostałeś powołany jako niewolnik?" (tzn. czy byłeś niewolnikiem w momencie, w którym zostałeś chrześcijaninem?). Zaraz potem apostoł pociesza ich: „Nie martw się!" - chcąc przez to powiedzieć, że nowe życie w Chrystusie i status „wyzwoleńca" Pana (1 Kor 7,21-22) jest niezależny od zewnętrznych okoliczności, w jakich osoba się znalazła - np. od jej statusu społecznego.

Podobnie jak w przypadku poprzednich wskazówek dotyczących zastosowania ogólnej normy (pozostać w sytuacji, w której się jest), i tym razem Paweł przewiduje możliwość odstąpienia od reguły, jeśli tylko sytuacja tego wymaga. „Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj" (1 Kor 7,21). W niektórych przekładach Pisma Świętego w wersecie tym jest jeszcze dopisek: „Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj [z twego niewolnictwa]", co sugeruje, że niewolnik nie powinien jednak korzystać z tej możliwości, ale żyć dalej jako osoba przemieniona pozostająca

w stanie niewolnictwa. Niektórzy uczeni przychylają się do tej właśnie wersji, gdyż wyraźniej ilustruje ona normę określoną w poprzednim wersecie. Niemniej jednak, jak już zauważyliśmy – Paweł przewiduje w rozdziale 7 wiele wyjątków od instrukcji, których udziela, dlatego nie ma powodu, by wątpić, że apostoł popierał liczne w grecko-rzymskim świecie sposoby nadawania niewolnikom statusu osób wolnych.

To, co najważniejsze – zarówno w analizowanym przez nas fragmencie, jak i w całym rozdziale 7 – to przekonanie Pawła, zgodnie z którym w życiu człowieka, w jego relacjach i sytuacjach największe znaczenie ma przemiana, jaką wnosi powołanie osoby przez Boga. Zewnętrzne okoliczności nie mają natomiast żadnego wpływu na tę rzeczywistość. Nakaz, zgodnie z którym człowiek powinien pozostać w sytuacji, w jakiej został powołany do wiary (co powtórzone jest przez Pawła jeszcze kilka razy – w 1 Kor 7,24.26.40 z ponownym zaznaczeniem, iż możliwe są wyjątki od reguły – 1 Kor 7,28.36.38), może być zatem odczytywany jako zasada odnosząca się głównie do dzieła misyjnego. Trwanie w sytuacjach, o których pisze Paweł, daje bowiem osobom możliwość całkowitego poświęcenia się służbie Bogu (1 Kor 7,32-35), uświęcenia niewierzącego małżonka (1 Kor 7,12-16) lub zyskania nowego statusu „wyzwoleńca Pana", pozostając w starej sytuacji niewolnictwa (1 Kor 7,22-23).

Wypływające z tej ostatniej sytuacji możliwości ewangelizacyjne wspomniane są także w innych fragmentach tekstów Pawła. Panowie, którzy przyjęli chrześcijaństwo, wzywani są do dobrego traktowania swoich niewolników w świetle faktu, że Pan, który jest ponad nimi traktuje wszystkich ludzi jednakowo (Ef 6,9). Ziarna wyzwalającej Ewangelii są zatem powoli zasiewane w twardej glebie systemu niewolniczego. Ich owocem jest np. życie Onezyma – zbiegłego niewolnika i Filemona – jego pana, który przyjmuje zbiega jako wolnego człowieka – jako „brata umiłowanego" w Jezusie (Flm 15 – 16).

Zauważmy również, że trzy sfery relacji wspomniane w 1 Kor 7: kobieta – mężczyzna, Żyd – poganin (Grek), niewolnik – wolny połączone są w jedno w kontekście przekonania Pawła o przemieniającej rzeczywistości pozostawania w Chrystusie: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,28). Jako rabin – w ramach tradycyjnych żydowskich osiemnastu błogosławieństw – Paweł codzienne dziękował Bogu za to, że nie urodził się jako poganin, niewolnik lub kobieta. Jego nawrócenie uświadomiło mu jednak, że nadawanie ludziom wyższych czy niższych kategorii nie ma najmniejszego sensu w świetle nowego porządku świata zapoczątkowanego w Chrystusie. Takie podejście z pewnością przyczyniło się do stopniowego znoszenia niewolnictwa i wszelkich innych form zniewalania drugiego człowieka.

I wreszcie – rozpatrzenie kontekstu historycznego, w jakim znalazł się Paweł i członkowie ówczesnego Kościoła dostarcza nam kolejnego klucza interpretacji nakazu, zgodnie z którym każdy chrześcijanin powinien pozostać w sytuacji, w której jest. Podobnie jak większość współczesnych mu chrześcijan, Paweł przekonany był o tym, że koniec czasów – punkt kulminacyjny zbawczego dzieła Bożego – nadejdzie lada dzień. Przekonanie to widoczne jest w wersetach takich jak 1 Kor 7,26 („przy obecnych utrapieniach") i 1 Kor 7,29 („czas jest krótki"). Apostoł był zatem pewien, że należy działać jak najszybciej, głosząc Ewangelię wszędzie, gdzie to możliwe – tak, aby jak największa ilość osób mogła jeszcze uzyskać zbawienie (1 Kor 10,33). Oczekiwanie na rychły koniec świata miało niewątpliwie wielki wpływ na przekonanie Pawła o tym, że chrześcijanie nie powinni tracić cennego czasu, ale go wykorzystywać dla zbawienia innych ludzi, pozostając tam, gdzie są.

Zobacz również komentarz do Wj 21,2-11; Ef 6,5-8.

7,29 Ci, którzy mają żony, powinni żyć tak, jakby byli nieżonaci?

Co Paweł chciał nam przez to powiedzieć? W jaki sposób mężczyzna może żyć z żoną tak, jak gdyby jej nie miał? Dlaczego i po co miałby to robić? Jaki związek ma z tym fakt, że „czas jest krótki"?

W poprzednim fragmencie (1 Kor 7,25-28), Paweł doradził osobom samotnym, aby - „przy obecnych utrapieniach" - pozostali pannami czy kawalerami (1 Kor 7,26). Jeśli jednak osoby te zdecydują się na małżeństwo, nie popełnią żadnego grzechu. Niemniej jednak, muszą pamiętać, że po ślubie „cierpieć będą udręki w ciele", których to udręk Paweł chce im oszczędzić (1 Kor 7,28).

Udręki te mogą mieć związek ze wspomnianymi wcześniej „obecnymi utrapieniami" (1 Kor 7,26) oraz tym, że „czas jest krótki" (1 Kor 7,29). Spróbujmy więc najpierw odszyfrować te sformułowania, abyśmy mogli dokonać właściwej interpretacji 1 Kor 7,29.

Wczesna myśl chrześcijańska, pozostająca w ciągłości z nauką Jezusa o nadejściu królestwa Bożego i jego przyszłym dopełnieniu się, miała swoje korzenie w żydowskim spojrzeniu na teraźniejszość i przyszłość. Spojrzenie to możemy określić mianem eschatologii apokaliptycznej. Słowo *eschatologia* wywodzi się z greckich wyrazów oznaczających „ostatni" i „słowo", a oznacza „naukę o końcu". Słowo *apokaliptyczny* pochodzi natomiast od określenia *apokalyptō* - „objawiać", którego formą rzeczownikową jest *apokalypsis* („objawienie").

Eschatologia apokaliptyczna jako sposób odbierania teraźniejszości i formułowania oczekiwań odnośnie do przyszłości uformowała się w ramach judaizmu w ciągu ostatnich trzech wieków przed Chr. Kanoniczna Księga Daniela jest jej najwcześniejszym wyrazem literackim. Po niej napisano jeszcze wiele apokalips - dzieł literackich publikowanych w imieniu znamienitych bohaterów z przeszłości Izraela - które próbowały „objawić" ludziom znaczenie aktualnego zniewolenia Izraela, a także powszechnie panującego zła i zepsucia w świetle Bożych zamiarów. Niektóre z tych tekstów stanowiły część greckiego przekładu Biblii Hebrajskiej czytanej przez Żydów z diaspory (tzn. Żydów mieszkających poza granicami Palestyny), a później także chrześcijan pochodzenia pogańskiego i żydowskiego.

Główne cechy światopoglądu prezentowanego w tych apokalipsach to: (1) przekonanie o tym, że obecna epoka pozostaje pod ogromnym wpływem złych mocy; (2) wiara w to, że obecne cierpienie ludzi, którzy są wierni Bogu, jest częścią Bożego planu; (3) pewność, że koniec czasów zbliża się szybko i że tuż przed ostatecznym zniszczeniem świata i stworzeniem nowego nastąpi czas wielkiego utrapienia i ucisku; (4) przekonanie o tym, że w realizacji Bożego planu uczestniczyć będzie postać określana jako osoba przypominająca człowieka lub Syn Człowieczy; (5) wiara w to, że w dniu Pańskim - kiedy dobro zwycięży nad siłami zła, zmarli powstaną do życia (przynajmniej ci sprawiedliwi).

Z Ewangelii wynika wyraźnie, że nauki Jezusa także zakorzenione są w tych żydowskich przekonaniach apokaliptycznych. Walka ze złymi mocami widoczna jest w Jego egzorcyzmach, jak również w przypowieściach - np. w tej o mocarzu, którego dwór zostaje zaatakowany przez kogoś jeszcze mocniejszego (Łk 11,17-22). Władza szatana nad obecną epoką kruszy się (Łk 10,18) - „książę tego świata" zostanie wyrzucony precz (J 12,31). Jezus jest owym Synem Człowieczym, przez którego Bóg zaczyna przejmować władzę nad światem, i który powróci, aby zabrać do siebie sprawiedliwych (Łk 13,27), wskrzesić martwych (J 5,28-29) i przeprowadzić swój sąd (Mt 25,31-32). W nauce przekazanej przez Jezusa na Górze Oliwnej, która mówi o obecnych trudnościach i nadchodzącym sądzie (Mk 13; Mt 24 - 25; Łk 21), pobrzmiewa nuta pośpiechu i nieuchronności. Ponadto, sformułowany przez Mateusza opis znaków towarzyszących ukrzy-

żowaniu Jezusa (ciemność, trzęsienie ziemi, wskrzeszenie zmarłych - Mt 27,45.51-53) także świadczy o przeczuciu rychłego końca świata.

W oparciu o życie i przesłanie Jezusa, a także Jego śmierć i zmartwychwstanie oraz o własne doświadczenie wylania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (odebranego jako dowód na to, iż ostatnie dni już nadeszły - Dz 2,14-21), pierwsi chrześcijanie byli pewni, że właśnie kończy się ostatni rozdział historii całej ludzkości.

Podobne przekonanie żywił św. Paweł. Pisząc do chrześcijan w Tesalonice, wyrażał nadzieję na szybki powrót Pana (1 Tes 4,13-14), przypominając jednak swoim czytelnikom, że zanim to nastąpi, doświadczą wielu trudów i utrapień - będą to ostatnie walki szatana próbującego zatrzymać swoją władzę nad światem (2 Tes 2). W krzyżu rozbrojone zostały wszelkie zwierzchności i władze (Kol 2,15). Zmartwychwstanie Jezusa to zadatek - pierwociny przyszłego zmartwychwstania całego stworzenia (1 Kor 15,2-23), a ponieważ epoka zmartwychwstania już się rozpoczęła, chrześcijanie już przeniesieni zostali z księstwa ciemności do królestwa umiłowanego Syna Bożego (Kol 1,13) - dla nich koniec czasów już się zaczął (1 Kor 10,11). Jednocześnie, chrześcijanie uczestniczą również w ostatecznej walce Boga z siłami zła (Ef 6,10-18).

W kontekście takiego właśnie światopoglądu i przekonania o nadejściu końca czasów należy rozpatrywać słowa Pawła o „obecnych utrapieniach" i „krótkim czasie". Kierowana do Koryntian rada, aby pozostali w takiej sytuacji, w jakiej byli - zarówno w sensie ich statusu społecznego, jak i osobistych relacji - oraz aby „godnie i z upodobaniem trwali przy Panu" (1 Kor 7,35), wydaje się w tym świetle słuszna i zrozumiała. W obliczu tego, co ma nastąpić, życie nie może już przecież wyglądać zwyczajnie - „przemija bowiem postać tego świata" (1 Kor 7,31).

Przekonanie o przejściowym charakterze współczesnych Pawłowi czasów determinuje jego stosunek do różnych dziedzin życia wspomnianych w 1 Kor 7,29-31. I tak - chrześcijanie są „nowym stworzeniem" (2 Kor 5,17) i choć wciąż żyją na tym świecie, to tak naprawdę już nie są z tego świata (zobacz J 17,15-16), ale są częścią nowego porządku („To, co dawne, minęło, a oto <wszystko> stało się nowe" - 2 Kor 5,17). W związku z tym, od tej pory „trzeba (...), aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci". Tuż po tym stwierdzeniu, Paweł wymienia cztery kolejne „jak gdyby" odnoszące się do innych sfer życia, pracy czy relacji człowieka. Apostołowi chodzi tu głównie o to, że całe życie osoby - w świetle faktu, że chrześcijanie należą już do nowego porządku świata, więc nie dotyczy ich stary porządek - musi być odtąd przeżywane według nowego klucza.

W przeciwieństwie do korynckich spirytualistów odrzucających małżeństwo, Paweł pochwala je, ale pragnie, aby wartości i priorytety osoby żyjącej w tej i każdej innej życiowej sytuacji podporządkowane były królestwu Bożemu. Jest bowiem wyższy rodzaj lojalności niż ten, jaki winni są sobie współmałżonkowie. Struktury społeczne i oczekiwania będące częścią obecnego porządku świata - na przykład wykorzystywanie władzy i wyższego statusu społecznego po to, aby kogoś sobie podporządkować, tak jak to się dzieje w instytucji małżeństwa czy w stosunku pana wobec niewolnika - straciły już swoją ważność. Chrześcijanie to osoby uczestniczące już w nowym porządku świata, choć żyją jeszcze w końcówce starego porządku. Powinni więc odrzucać stary porządek, żyjąc, „jak gdyby" ten nowy już nastał, a w tym nowym porządku nawet instytucje ustanowione przez Boga - takie jak małżeństwo - zostaną przemienione w bardzo radykalny sposób.

8,5-6 Mnóstwo bogów i panów?

W 1 Kor 8,5-6 Paweł wyraża wiele myśli, które - przynajmniej z pozoru - są ze sobą w jakiś sposób sprzeczne. Choć stwierdza wyraźnie, że „jest tylko jeden Bóg" - powtarzając tym samym myśl

zawartą w wersecie poprzednim („wiemy dobrze, że nie ma na świecie [...] żadnego boga, prócz Boga jedynego") - to poprzedza to stwierdzenie sformułowaniem: „dla nas". Czy apostoł sugeruje przez to, że istnieją też jakieś boskie istoty „dla innych"? Drugi problem wiąże się z wyrażającym pewne przyzwolenie stwierdzeniem Pawła: „A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie" oraz z następującym tuż potem wyjaśnieniem: „jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów".

Wątpliwości te będziemy mogli rozwiać dopiero wtedy, gdy zrozumiemy problem, do którego Paweł się odnosi, sytuację panującą w Koryncie oraz ogólny judeochrześcijański światopogląd apostoła.

W 1 Kor 8 - 10 Paweł najwyraźniej odnosi się do drugiego problemu, jaki został mu przedstawiony w liście od przedstawicieli Kościoła Korynckiego (pierwszy problem omówiony został w rozdziale 7 - zobacz komentarze do fragmentów z tamtego rozdziału). Pytanie, jakie nurtowało przedstawicieli tamtejszego kościoła, brzmiało: czy chrześcijanie mogą spożywać pokarmy poświęcone bożkom (1 Kor 8,1.4.7.10; 10,14-30)? Biorąc pod uwagę stosowane wówczas praktyki pogańskie, pytanie to miało przynajmniej trzy różne aspekty. Zwierzęta składane w ofierze pogańskim bóstwom w przeróżnych świątyniach nie były palone całkowicie - często ofiarowano tylko pewne ich organy. Mięso, które nie zostało spalone, sprzedawane było kupcom, którzy z kolei handlowali nim na targach mięsnych (1 Kor 10,25). Poganie nazywali takie mięso „złożonym na ofiarę" (zobacz 1 Kor 10,28), natomiast Żydzi i chrześcijanie, którzy uznawali bożków zaledwie za wytwory ludzkich rąk (Iz 40,18-20), nazywali je „pokarmem składanym bożkom" (zobacz 1 Kor 8,1.4; 10,19).

Oprócz ofiar składanych publicznie w świątyniach, poganie stosowali podobne rytuały w domach. Pozostałości z takich ofiar spożywane były następnie przez rodzinę w formie różnorodnych posiłków. Czy chrześcijanie zaproszeni na taki posiłek przez swoich pogańskich przyjaciół musieli się obawiać, że zostaną przez to zanieczyszczeni (1 Kor 10,27-28)? Poza tym, czasem w pogańskich świątyniach odbywały się uczty, na które zapraszani byli także chrześcijanie (1 Kor 8,10), przy czym uczty te były na ogół kojarzone z określonym bożkiem lub bożkami czczonymi w danej świątyni. Jak więc widzimy, pytanie o możliwość splamienia się pogańską żywnością było bardzo ważne i to nie tylko dla judeochrześcijan, ale też dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego, którzy „do tej pory spożywają pokarmy bożkom złożone, w przekonaniu, że chodzi o bożka" (1 Kor 8,7).

W tym właśnie kontekście należy interpretować słowa Pawła zawarte w 1 Kor 8,5-6. Zgodnie z wiarą tych Koryntian, którzy posiedli prawdziwą wiedzę, apostoł potwierdza najważniejszą i najgłębszą prawdę zakorzenioną w żydowskim dziedzictwie: „Jest jeden Bóg", a ponieważ jest to prawda ostateczna (zobacz Pwt 6,4; Iz 44,8; 45,5) - „nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego" (1 Kor 8,4). Zarówno z perspektywy żydowskiej, jak i chrześcijańskiej (Pwt 4,15-19; Iz 40,18-19; Dz 17,29; Rz 1,18-19), bożki nie reprezentują zatem żadnego boga - właściwie to nic sobą nie reprezentują. Oznacza to więc (przynajmniej na poziomie prawdziwej wiedzy), że pokarmy składane bożkom w ofierze są zasadniczo neutralne.

Paweł stwierdza jednak również, że ludzkie działania, myśli i przyzwyczajenia kształtowane są często bardziej przez „rzeczywistość postrzeganą" niż przez „rzeczywistość prawdziwą" - bardziej przez stworzone przez człowieka przesądy niż przez autentyczne boskie objawienia. Ten właśnie pogląd kryje się za określeniami takimi jak „tak zwani bogowie" oraz „bogowie i panowie".

Sformułowanie „tak zwani bogowie" pojawia się oryginalnej wersji Nowego Testamentu w jeszcze jednym fragmencie (2 Tes 2,4 - choć mowa tu o „bogu" w liczbie pojedynczej), w którym Paweł pisze o „człowieku grzechu", który

„się sprzeciwia i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem lub tym, co odbiera cześć" przed przyjściem Pana. W obydwu tych fragmentach Paweł daje po prostu do zrozumienia, że poganie wciąż mocno zaangażowani są w wiarę i oddawanie czci różnorakim bożkom. Korynckie świątynie poświęcone przeróżnym rzymskim i greckim bóstwom były na to najlepszym dowodem. Zgodnie z Dz 17, w sąsiadujących z Koryntem Atenach Paweł nazwał tamtejszych obywateli „bardzo religijnymi", znalazł u nich bowiem wiele świętości, w tym ołtarz z napisem „Nieznanemu Bogu".

Mając świadomość powszechnego w pogańskim świecie bałwochwalstwa, Paweł podkreśla jednak, iż odnosi się ono jedynie do „tak zwanych bogów". Innymi słowy, niezależnie od tego, jak bardzo poważnie traktowane są przez pogan te „świętości", w żaden sposób nie można traktować ich jako Boga w rozumieniu chrześcijańskim – Boga Izraela, Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa.

Po ukazaniu pogańskiej wizji świata i nieba rojącego się od różnorakich bożków będących zaledwie „tak zwanymi bogami", Paweł stwierdza, że choć trudno nazwać te bóstwa prawdziwym „Bogiem", istnieje pewna rzeczywistość, która domaga się od pogan posłuszeństwa i próbuje kontrolować ich życie. Stwierdzenie: „jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów" (1 Kor 8,5) może być odczytane jako dodatkowe potwierdzenie fałszywej natury wszystkich tych istot, które poganie określają mianem „bożków" i „panów" (1 Kor 8,5). Do takiej interpretacji pasowałyby również kolejne wersety, w których padają słowa: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg [...] oraz jeden Pan" – chrześcijański argument obalający poglądy pogan.

Sformułowanie: „jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów" może również odzwierciedlać żydowskie i wczesnochrześcijańskie spojrzenie na świat jako teren zamieszkany przez nadprzyrodzone (ale nie boskie!) moce – aniołów czy demony, które zasadniczo sprzeciwiają się zamysłowi Bożemu, zniewalając ludzi i prowadząc ich do bałwochwalstwa. W 2 Kor 4,4 Paweł pisze o zwierzchniku takich mocy jako o bogu „tego świata", który zaślepił umysły niewiernych. W Kol 1,16 i Ef 1,21 Chrystus ukazany jest jako będący ponad wszelką „władzą", a w Ef 6,10-11 czytamy o tym, że chrześcijanie uczestniczą w duchowej walce z nadprzyrodzonymi siłami. Nie ma również wątpliwości, że Paweł uznaje istnienie aniołów (1 Kor 4,9; 6,3), zabrania jednak oddawania czci tym istotom (Kol 2,18).

W tym szerszym ujęciu rzeczywistości możemy zrozumieć, dlaczego Paweł – kontynuując rozważania o pokarmach składanych bożkom w 1 Kor 10 – utrzymuje, że choć bóstwa te nie istnieją (1 Kor 10,19), to poświęcając im mięso, poganie w sposób nieświadomy oddają tak naprawdę cześć demonom. Złe duchy zwane demonami wykorzystują bowiem pogańskie praktyki bałwochwalcze, aby odciągnąć stworzenie od Stwórcy jak najdalej.

Dla Pawła jest tylko jeden Bóg – Ojciec i jeden Pan – Jezus Chrystus (1 Kor 8,6). Określanie bóstw pogańskich mianem „bogów" czy „panów" jest więc niepoprawne i fałszywe. Niemniej jednak, chrześcijanie powinni być czujni wobec obecności złowrogich sił, przeciwko którym muszą być „mocni w Panu – siłą Jego potęgi" (Ef 6,10).

8,1-13 Jeść czy nie jeść?

Zobacz komentarz do Rz 14,15.

10,8 Dwadzieścia trzy tysiące czy dwadzieścia cztery tysiące?

W ostrzeżeniu zawartym w 1 Kor 10,8 Paweł odnosi się zasadniczo do zakazu oddawania się rozpuście, wymieniając liczbę Izraelitów, których Bóg ukarał niegdyś za takie praktyki – dwadzieścia trzy tysiące. Kiedy jednak sięgniemy do

Lb 25,9, okazuje się, że „zginęło ich wtedy dwadzieścia cztery tysiące". Która z tych wersji jest poprawna? Dlaczego Paweł wymienia inną liczbę niż ta podana w Księdze Liczb?

Tego typu sytuacje czasem da się wyjaśnić bardzo łatwo: Nowy Testament cytuje grecką wersję Starego Testamentu, podczas gdy wersja hebrajska - podstawa wielu przekładów Pisma Świętego, jest nieco inna. Tego przypadku nie da się jednak wytłumaczyć w podobny sposób. We wszystkich wersjach Starego Testamentu i wszystkich znanych przekazach żydowskich podana jest liczba 24000. Skąd zatem u Pawła wzięła się inna liczba?

Apologeci próbowali to wyjaśnić na wiele różnych sposobów. Jedna z teorii głosi, że podczas gdy całkowita liczba zabitych wynosiła 24000, liczba tych, którzy zmarli „jednego dnia" wynosiła tylko 23000. Zgodnie z inną teorią, prawdziwa liczba ofiar to 23500, przy czym autor Księgi Liczb zaokrąglił ją w górę, Paweł natomiast zaokrąglił ją w dół. Prawda jest jednak taka, że obydwie z tych teorii to czyste spekulacje, które nie mają oparcia w żadnych żydowskich przekazach ani też w słowach Pawła, które pozwoliłyby nam wysnuć powyższe wnioski. Każda z tych teorii mogłaby być prawdziwa tylko wówczas, gdyby Paweł otrzymał w tym zakresie jakieś szczególne boskie objawienie; apostoł tymczasem nie wspomina w tym fragmencie o żadnym takim zdarzeniu.

Trudno więc wyjaśnić, co się tak naprawdę stało. W Starym Testamencie liczba 23000 pojawia się jeszcze w Lb 26,62 (liczba Lewitów w wieku od jednego miesiąca wzwyż). Czy to możliwe, żeby Paweł - cytując Stary Testament z pamięci podczas pisania Listu do Koryntian - myślał o zdarzeniu opisanym w Lb 25,9, ale omyłkowo wymienił liczbę, która pojawiła się rozdział dalej? Paweł miał w zwyczaju dyktować swoje listy i nawet, gdyby nosił ze sobą kopie Starego Testamentu - co nie zdarzało się jednak często - byłyby one w formie niewygodnych w użyciu zwojów. Mało prawdopodobne, aby apostoł rozwijał cały zwój tylko po to, aby sprawdzić liczbę pojawiającą się w danym fragmencie. Paweł nie wybrał też zapewne liczby 23000 ze względu na jej szczególną symbolikę - to 24000 jest bowiem wielokrotnością 12 i to 24000 pojawia się w wielu innych miejscach Starego Testamentu (np. hufce w 1 Krn 27). Nie można oczywiście wykluczyć możliwości, że w miejscu, w którym powstał List do Koryntian, liczba 23 czy też 23000 miała jakieś szczególne znaczenie, co spowodowało pomyłkę Pawła. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę, że myślał on o sytuacji opisanej w Starym Testamencie, wyjaśnienie o błędnym przywołaniu przez Pawła liczby z Lb 26,62 wydaje się bardziej prawdopodobne.

Jak należy interpretować cały werset 1 Kor 10,8? Paweł z pewnością nie zamierzał opisywać w nim starotestamentowej historii, ani tym bardziej jej detali. Apostoł posługuje się jedynie tą historią jako pewną ilustracją. Zakłada, że jego czytelnicy znają Stary Testament i będą wiedzieli, o jakie zdarzenie chodzi. Ich wiedza o tym, co się wydarzyło, ma stanowić dla nich ostrzeżenie przed tym, że Bóg może ukarać ich tak samo, jeśli dopuszczą się tego, czego dopuścili się Izraelici. W świetle przesłania, jakie Paweł chce nam przekazać nie jest zatem ważne, czy chodziło o 10, 1000, 20000 czy 24000 zabitych. Ważne jest natomiast to, że osoby te dopuściły się niemoralnego zachowania, przez co zmarły; to samo może też spotkać Koryntian, jeśli oni również dopuszczą się rozpusty.

Mamy tu zatem przypadek, w którym Paweł z jakiegoś powodu pomylił dwie różne liczby (chyba że miał jakieś specjalne objawienie, o którym jednak nie wspomniał). Niemniej jednak, pomyłka ta nie ma najmniejszego wpływu na naukę zawartą w tym wersecie. Zapewne nieraz słuchaliśmy kaznodziejów opierających się na tekście Pisma Świętego, którzy mimo to mylili się co do pewnych biblijnych detali, a jednak nie miało to żadnego negatywnego wpływu na ich przesłanie. Słuchając takich kazań, wyłapujemy być może czasem te drobne błędy, ale pewnie

tylko się wówczas uśmiechamy i szybko o tym zapominamy, skupiając się na tym, co w takich przekazach najważniejsze. Jak już wspomnieliśmy, Paweł nie miał prawdopodobnie przy sobie tekstu Biblii (choć wydaje się, że czasem miał dostęp do zwojów Starego Testamentu). Jest więc wysoce prawdopodobne, że dyktując list przywołał określony fragment z pamięci i pomylił w nim pewien szczegół. Skoro jednak apostoł nie pisze komentarza do tekstu Starego Testamentu, to jego błąd nie jest istotny. Istotne jest natomiast to, czy zdoła przekonać swoich czytelników, że do uniknięcia sądu Bożego nie wystarczy im tylko chrzest i regularne uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej - oprócz tego muszą jeszcze unikać niemoralności takiej, jakiej dopuszczali się starożytni Izraelici. Problem nie polega więc na tym, że w liczbie podanej przez Pawła brakuje 1000 osób wymienionych w Starym Testamencie, ale na tym, ile osób uniknie Bożego sądu zapowiedzianego w Nowym Testamencie.

10,14-33 Jeść czy nie jeść?

Zobacz komentarz do Rz 14,15.

11,3 Mężczyzna jest głową kobiety?

Słowa te są częścią jednego z najtrudniejszych i najczęściej dyskutowanych fragmentów listów św. Pawła. Co dokładnie ma on na myśli, pisząc, że „mężczyzna jest głową kobiety"? W jaki sposób powinniśmy odczytywać następujący trochę dalej werset 1 Kor 11,7, w którym okazuje się, iż „mężczyzna (...) jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny"? I wreszcie - kim są owi „aniołowie" wspomniani w 1 Kor 11,10, ze względu na których „kobieta winna mieć na głowie znak poddania"?

Wypowiedzi te występują w bliskiej odległości od siebie (1 Kor 11,2-16), przez co są ze sobą ściśle powiązane. Interpretując 1 Kor 11,3, będę się zatem od czasu do czasu odwoływał do treści pozostałych dwóch fragmentów.

Jednym z głównych problemów 1 Kor 11,3 jest znaczenie wyrazu „głowa" (dosłowny przekład greckiego słowa *kefalē*). Dla większości osób czytających ten tekst, metaforyczny sens wyrazu „głowa" oznaczający władcę, przywódcę, szefa, czy dyrektora nasuwa się na myśl niemal samoistnie. Traktując „głowę" jako odniesienie do władzy nad drugą osobą przyjmujemy jednocześnie, że fragment ten (podobnie jak Ef 5,22-23) odzwierciedla patriarchalne poglądy Pawła dotyczące relacji mężczyzny i kobiety. W ramach tej interpretacji niektórzy dopatrują się nawet w tym fragmencie pewnego „łańcucha" hierarchii, w którym władza przekazywana jest od Boga do Chrystusa, od Chrystusa do mężczyzny i od mężczyzny do kobiety.

Podczas gdy w większości przekładów Pisma Świętego greckie słowo *kefalē* tłumaczone jest dosłownie - jako „głowa", istnieją wersje, w których przetłumaczono je w znaczeniu metaforycznym - jako „osobę, przed którą ponosi się odpowiedzialność". I tak, w jednym ze współczesnych przekładów biblijnych czytamy: „żona odpowiada przed mężem, jej mąż odpowiada przed Chrystusem, a Chrystus odpowiada przed Bogiem".

Niezależnie od tego, czy dany przekład odzwierciedla 1 Kor 11,3 w sposób dosłowny, czy też metaforyczny, ze względu na powszechne dziś rozumienie wyrazu „głowa", każdy będzie interpretować ten tekst tak samo. W codziennym życiu często posługujemy się przecież metaforą głowy - np. „ona jest głową naszego działu" albo „on jest głową rodziny".

Oprócz pytania, czy powszechne dziś rozumienie wyrazu „głowa" pokrywa się ze znaczeniem przypisywanym mu w języku greckim, powyższa interpretacja wzbudza parę innych istotnych kwestii. Mianowicie - w jaki sposób powinniśmy rozumieć relację pomiędzy Chrystusem a Bogiem? Jeśli przyjmiemy, że ranga Boga jest wyższa niż ranga Chrystusa, to by oznaczało, że

zgadzamy się ze starożytną herezją subordynacjonizmu i kwestionujemy klasyczną doktrynę Trójcy Świętej.

Ponadto, jeżeli mężowie (lub mężczyźni - greckie słowo na określenie obydwu jest jednakowe) pozostają pod władzą Chrystusa, a żony (lub kobiety - również to samo greckie słowo) - pod władzą mężów, to czy nie sugerujemy tym samym, że kobiety nie mogą mieć bezpośredniej relacji z Chrystusem, lecz tylko pośrednią - przez swoich mężów? Taki wniosek nasunął się niektórym interpretatorom, którzy uznali, że w tym łańcuchu zależności (Bóg - Chrystus - mężczyzna - kobieta) ci, którzy są na końcu - są najdalej od Boga. Jeszcze inni komentatorzy Pisma Świętego uznali (w oparciu o Ef 5,21 - 6,4), że łańcuch ten rozciąga się także na dzieci, w związku z czym władza kobiety nad dziećmi jest władzą „pochodną" - władzą wykonywaną niejako „w imieniu" męża.

Powyższe sposoby interpretacji wyrazu „głowa" dotyczą czasów współczesnych. Aby jednak dobrze zrozumieć przesłanie Pawła, musimy przede wszystkim zastanowić się, jakie znaczenie mogło nieść ze sobą greckie słowo *kefalē* w czasach Nowego Testamentu. Jak odczytali wypowiedź Pawła o głowie grekojęzyczni chrześcijanie z Koryntu? Ponadto - w jaki sposób wpłynęło to na ich rozumienie wskazówek Pawła dotyczących odpowiedniego stroju w publicznych miejscach kultu (1 Kor 11,4-16)? Udzielając odpowiedzi na te pytania, skupimy się głównie na danych lingwistycznych, zastosowaniu słowa *kefalē* w innych fragmentach listów Pawła i na ogólnym wydźwięku rozważań zawartych w 1 Kor 11,2-16.

Dane lingwistyczne wskazują na to, że prawdziwe znaczenie wyrazu „głowa" w 1 Kor 11,3 dalekie jest od powszechnej jego interpretacji jako osoby mającej władzę - „szefa" czy „rządzącego"; choć jest także wielu konserwatywnych uczonych, którzy nie zgadzają się z tą opinią. W najbardziej wyczerpującym leksykonie słów obecnych w literaturze greckiej od około 900 r. przed Chr. do 600 r. po Chr., wśród wielu metaforycznych znaczeń wyrazu *kefalē* nie podano żadnej definicji, która sugerowałaby, iż w języku greckim słowo to mogłoby oznaczać osobę wyższej rangi - kogoś, kto przewodniczy innym i sprawuje nad nimi pewną władzę.

To, co jest szczególnie ciekawe w aspekcie lingwistycznym, to pochodząca z 1897 r. poprawiona edycja wspomnianego wyżej leksykonu, w której jako jedno z metaforycznych znaczeń „głowy" pojawia się odniesienie do osoby sprawującej władzę[1]. Niemniej jednak, na poparcie tej definicji nie podano tak naprawdę ani jednego cytatu z literatury greckiej. Dlatego też, ze względu na brak dowodów, definicja ta pominięta została w późniejszych wydaniach leksykonu. Słowo *kefalē* wielokrotnie pojawiało się natomiast w literaturze greckiej w znaczeniach: „pochodzenie", „źródło" lub „punkt wyjścia" oraz „korona", „zwieńczenie" lub „dopełnienie". Jak się zaraz przekonamy, znaczenia te pasują do *kefalē* zastosowanego przez Pawła o wiele bardziej niż te, które wynikają z najbardziej powszechnego dziś rozumienia tego wyrazu.

Mocne potwierdzenie danych lingwistycznych (z których wynika, że wśród metaforycznych znaczeń słowa *kefalē* nie mieściła się tak naprawdę koncepcja „osoby sprawującej władzę/szefa") znajduje się także w greckim przekładzie Biblii Hebrajskiej (zwanym potocznie Septuagintą) sporządzonym ok. 250 - 150 r. przed Chr. przez żydowskich uczonych z myślą o Żydach mieszkających poza granicami Palestyny, których pierwszym - a czasem też jedynym - językiem był język grecki.

Podobnie jak w przypadku wyrazu „głowa" i jego greckiego odpowiednika - *kefalē*, pierwsze, dosłowne znaczenie hebrajskiego słowa *rō'š* to „głowa człowieka lub zwierzęcia". Podobnie

[1] Henry George Liddell i Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 2 tomy, wyd. popr. H. S. Jones i R. McKenzie (Oxford: Clarendon Press, 1940), 1:944-945.

jak w każdym innym języku, hebrajska „głowa" ma także różne znaczenia metaforyczne. Po przeanalizowaniu tego, w jaki sposób tłumacze Septuaginty przełożyli w niej hebrajskie słowo *rō'š*[2], okazało się, że w ponad 200 miejscach, w których wyraz ten odnosi się do głowy człowieka, tłumacze ci niemal za każdym razem zastosowali słowo *kefalē*. W około 180 przypadkach *rō'š* ma natomiast znaczenie metaforyczne odnoszące się do osoby mającej władzę - szefa czy przywódcy. Mamy zatem podobieństwo pomiędzy współczesnym rozumieniem słowa „głowa" a znaczeniem przypisywanym mu w Biblii Hebrajskiej - w sensie metaforycznym w obydwu przypadkach „głowa" oznacza osobę wyższej rangi.

Niemniej jednak, szukając greckiego odpowiednika oddającego metaforyczne znaczenie tego słowa, w znacznej większości przypadków (138 razy) tłumacze Biblii Hebrajskiej nie wybrali wyrazu *kefalē*, lecz *archōn* (i jego pochodne). *Archōn* oznacza „władcę", „przywódcę", „lidera", a jego pochodne mogą obejmować znaczenia takie jak „władza", „szef", „kapitan", „książę", „wódz plemienia" czy „głowa rodziny". W większości pozostałych miejsc, w których w oryginale pojawia się słowo *rō'š* (dla oznaczenia osoby sprawującej władzę), w greckim przekładzie zastosowane są różne inne greckie określenia (np. *hēgeomai* - „rządzić"). Tylko w ośmiu ze 180 przypadków słowo *kefalē* jest odpowiednikiem wyrazu *rō'š* zastosowanego w odniesieniu do przywódcy danej grupy. Bardzo możliwe, że tłumacze postąpili tak ze względu na jedno z metaforycznych znaczeń słowa *kefalē* (a konkretnie - „szczyt" lub „korona"). Możliwe też, że autorem tych kilku przypadków jest jeden z mniej wprawnych tłumaczy Septuaginty, który po prostu przetłumaczył słowo *rō'š* dosłownie - jako *kefalē* (obydwa oznaczają „głowę"). Podobne sytuacje zdarzają się niestety dość często w wielu przekładach - zbyt dosłowne tłumaczenie zniekształca znaczenie danego słowa zastosowanego w wersji oryginalnej.

Nie ulega zatem wątpliwości, że greccy tłumacze wiedzieli, iż metaforyczne znaczenie słowa *kefalē* nie pokrywa się zasadniczo z metaforycznym znaczeniem wyrazu *rō'š*.

Powyższe dane lingwistyczne, które sugerują, że wśród metaforycznych znaczeń greckiego słowa *kefalē* nie mieściła się koncepcja „osoby mającej władzę", skłoniły wielu uczonych do odczytywania „głowy" pojawiającej się w listach Pawła jako „pochodzenia/źródła" czy też „szczytu/korony/dopełnienia"[3].

Musimy wziąć pod uwagę także to, iż w żadnym innym fragmencie Nowego Testamentu nie pojawia się słowo *kefalē* w znaczeniu osoby mającej władzę. Gdyby zatem było to powszechne znaczenie, wyraz ten niewątpliwie pojawiałby się chociażby w tych fragmentach Ewangelii, w których mowa o panu czy właścicielu gospodarstwa domowego. Tymczasem, nigdzie w Nowym Testamencie nie znajdujemy takiego zastosowania słowa *kefalē* (zobacz np. Mt 10,25; 13,52; Łk 13,25; 14,21).

Skoro dla czytelników Pawła słowo *kefalē* w sensie metaforycznym nie odnosiło się do osoby sprawującej władzę, ale raczej do „źródła" czy „pochodzenia", to w jaki sposób mogli oni ode-

[2] Berkeley i Alvera Mickelsen, *What Does Kephalē Mean in the New Testament?*, w: *Women, Authority and the Bible*, red. Alvera Mickelsen (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), s. 97-110.

[3] Zobacz np. Stephen Bedale, *The Meaning of* Kephalē *in the Pauline Epistles*, „Journal of Theological Studies" n.s. 5 (1954): s. 211-215; C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1968); H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of Theology*, tłum. J. Richard deWitt (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1975), s. 379-382; S. Scott Bartchy, *Power, Submission and Sexual Identity Among the Early Christians*, w: *Essays on New Testament Christianity*, red. C. R. Wetzel (Cincinnati: Standard Publishing, 1978), s. 50-80.

brać 1 Kor 11,3 oraz następujące tuż po tym wersecie porady dotyczące właściwej długości włosów i sposobu ubierania się w miejscach modlitwy? Cyryl Aleksandryjski - ważny grekojęzyczny przywódca Kościoła żyjący w IV wieku po Chr. - skomentował ten fragment 1 Kor w następujący sposób: „Mówimy zatem, że *kefalē* każdego mężczyzny to Chrystus, gdyż to w Nim mężczyzna został stworzony. *Kefalē* zaś kobiety jest mężczyzna, gdyż to z jego boku niewiasta została stworzona. Na podobnej zasadzie, *kefalē* Chrystusa jest Bóg, gdyż Chrystus pochodzi od Boga *i* ukazuje nam Jego obraz"[4].

Taka interpretacja nie tylko doskonale oddaje sens wypowiedzi Pawła i całego kontekstu, w jakim się ona znajduje, ale też rzuca pewne światło na inne fragmenty listów apostoła, w których zarówno Chrystus, jak i człowiek opisani są jako „głowa" (Ef 4,15; 5,23; Kol 1,15-20; 2,19). Podobnie jak inni autorzy Nowego Testamentu, Paweł uznaje Chrystusa jako Tego, przez którego wszystko zostało stworzone (J 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,16). Apostoł może więc twierdzić, że Chrystus - przez którego Bóg dokonał dzieła stworzenia - dał życie pierwszemu człowiekowi, czyli tak naprawdę wszystkim ludziom (Chrystus jest źródłem ludzkiego życia). Taka interpretacja potwierdzona jest dodatkowo tym, że w tym samym fragmencie (1 Kor 11,7-9) Paweł ewidentnie nawiązuje do opisu stworzenia człowieka pochodzącego z Rdz 1 - 2. Choć to oczywiste, że - w sensie ostatecznym - Chrystus/Bóg jest również źródłem życia kobiety (1 Kor 11,12), Paweł rozważa tę prawdę, zachowując kolejność płci w procesie stwarzania gatunku ludzkiego opisaną w Rdz 2.

Kolejność ta odzwierciedlona jest również w myśli: „mężczyzna (...) jest głową kobiety" (to znaczy - „mężczyzna jest źródłem życia kobiety"). Zgodnie z Rdz 2,21-23, Ewa stworzona została z Adama i dokładnie ten fragment Starego Testamentu Paweł ma na myśli (1 Kor 11,8.12). To, że zastosowane przez Pawła w 1 Kor 11,3 słowo *kefalē* oznacza „źródło" potwierdza się więc również w „źródle" wspomnianym w Rdz 2, do którego apostoł się odwołuje.

Za taką kolejnością stworzenia stoi Bóg (wszystko pochodzi od Boga - On jest źródłem wszystkiego; zobacz 1 Kor 8,6). A zatem, głową Chrystusa jest Bóg (czyli Bóg jest źródłem Chrystusa). Cyryl Aleksandryjski stwierdził, że „*kefalē* Chrystusa jest Bóg, gdyż Chrystus pochodzi od Boga *i* ukazuje nam Jego obraz". Choć stwierdzenie to odzwierciedla w dużej mierze późniejsze debaty dotyczące Trójcy Świętej, jest ono solidnie zakorzenione w Nowym Testamencie. Zgodnie z J 1,1-14 - Słowo, które było Bogiem i u Boga, przyszło do ludzi i stało się ciałem we Wcieleniu. W J 8,42; 13,3 i 16,27 czytamy o tym, że Jezus przyszedł właśnie od Boga.

1 Kor 11,3 należałoby więc odczytywać w sposób następujący: „Chciałbym, żebyście wiedzieli, że źródłem życia każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś jest źródłem życia kobiety, a źródłem życia Chrystusa - Bóg". Taka interpretacja przygotowuje czytelnika i rzuca więcej światła na pozostałą część fragmentu (1 Kor 11,4-16), w której pojawiają się dwa kolejne trudne stwierdzenia.

Zobacz również komentarz do Rdz 2,18; 1 Kor 11,7; 11,10.

11,7 Kobieta jest chwałą mężczyzny?

Czytając te słowa, ponownie odnosimy wrażenie, że dla Pawła kobieta jest o krok dalej od Boga niż mężczyzna. Dlaczego mężczyzna jest chwałą Boga, a kobieta - zaledwie chwałą mężczyzny? Dlaczego kobieta nie może być chwałą Boga? Czy fakt, że mężczyzna jest obrazem Boga oznacza, że - w przeciwieństwie do kobiety - tylko mężczyzna jest stworzony na Jego obraz? Poza tym - jaki jest związek pomiędzy nakrywa-

[4] G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1968), s. 749.

niem głowy (chustą lub włosami) a odzwierciedlaniem czyjejś chwały?

W 1 Kor 8 - 10 Paweł rozważał kwestię chrześcijańskiej wolności, która powinna uwzględniać prawdziwą wiedzę (słuszne poglądy), troskę o współbraci w wierze i dbałość o „budowanie" innych członków Kościoła. Z rozważań tych wynika, że wolność chrześcijańska - pod względem aspektów zewnętrznych, takich jak reguły i zasady czy różne formy rytuałów i obrzędów - nie jest wolnością absolutną. Wolność chrześcijańska, oparta na wyzwalającej łasce Boga, to wolność dla drugiego człowieka - dla jego dobra i dla dobra całej wspólnoty - dla jej rozwoju w wierze, nadziei i miłości.

Paweł podsumowuje te rozważania słowami: „cokolwiek (...) czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie" (1 Kor 10,31). Jak możemy czynić wszystko na chwałę Bożą? Poprzez to, co Paweł radzi: „Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego, (...) nie szukając własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni" (1 Kor 10,32-33). Zarówno w świecie zewnętrznym, jak i wewnątrz wspólnoty kościelnej, na tej właśnie zasadzie opierają się zawarte w kolejnych wersetach wskazówki Pawła.

Apostoł omawia w pierwszej kolejności kwestię wyglądu osób modlących się w publicznych miejscach kultu (1 Kor 11,2-16). Następnie krytykuje fakt, że wiele z tych osób nie rozumie prawdziwej natury Wieczerzy Pańskiej, przez co postępuje nie tak, jak we wspólnocie chrześcijan postępować należy (1 Kor 11,17-34). I wreszcie - Paweł odnosi się do właściwego i niewłaściwego wykorzystywania darów Ducha Świętego (1 Kor 12,1 - 14,40). W każdej z powyższych sytuacji apostoł zaleca postępowanie zgodne z zasadą przytoczoną w 1 Kor 10,31-33.

Jaki konkretnie problem związany z odpowiednim wyglądem w miejscach kultu kryje się w 1 Kor 11,2-16? Jak to często bywa w listach pisanych w odniesieniu do konkretnej sytuacji, musimy spróbować określić ten problem na podstawie odpowiedzi apostoła. W oparciu o 1 Kor 11,4-5 możemy się domyślać, że chodziło o ignorowanie lub celowe naruszanie społecznych, kulturowych lub religijnych norm podczas spotkań modlitewnych. Możliwe, że przesadnie liberalny entuzjazm Koryntian - który spowodował ich pogardę dla ludzkiej seksualności, a nawet odrzucenie jej i zacieranie wszelkich różnic płciowych (zobacz 1 Kor 7) - doprowadził również do tego, że odrzucili oni także inne normy kulturowe i religijne. Aby zatrzeć różnice pomiędzy płciami, niektórzy chrześcijanie z Koryntu przychodzili być może na modlitwy z nakrytymi głowami (1 Kor 11,4), podczas gdy niektóre kobiety nie nakrywały głów zgodnie z panującymi w danej kulturze czy wspólnocie obyczajami (1 Kor 11,5).

Choć we fragmencie tym nie pojawia się greckie słowo „chusta" (przez co niektórzy interpretatorzy uważają, że Paweł mówi tylko o włosach jako o nakryciu głowy), najlepiej przyjąć, że nakryciem głowy wspomnianym w 1 Kor 11,4 jest coś, co przykrywa włosy i ramiona mężczyzny. 1 Kor 11,6 wydaje się potwierdzać tę interpretację - nieprzykrywanie głowy jest tu porównane do ogolenia głowy lub obcięcia włosów na krótko. Wydźwięk tego wersetu jest więc następujący: „jeżeli nie zamierzasz przykryć (chustą) swojej głowy, to równie dobrze możesz obciąć włosy - efekt będzie ten sam!".

Dlaczego mężczyzna hańbi swoją głowę, gdy modli się i prorokuje z *nakrytą* głową (1 Kor 11,4), podczas gdy kobieta hańbi swoją głowę kiedy modli się i prorokuje z *odkrytą* głową (1 Kor 11,5-6)? Odpowiedź na to pytanie częściowo kryje się w stwierdzeniu zawartym w 1 Kor 11,7. Aby ją dobrze zrozumieć, konieczne jest jednak wyjaśnienie bardziej ogólnej kwestii hańbienia i czczenia głowy.

W początkowych częściach przytoczonych wyżej wypowiedzi dotyczących nakrywania głów, słowo „głowa" odnosi się niewątpliwie do części ciała człowieka („z nakrytą głową", „jeżeli kobieta nie nakrywa głowy"). Czy jednak „głowa" po-

jawiająca się w sformułowaniu: „hańbi swoją głowę" także odnosi się do części ciała, czy też do głowy w sensie metaforycznym - tak jak w 1 Kor 11,3 (Chrystus jest głową mężczyzny, a mężczyzna głową kobiety)? Interpretatorzy są w tej kwestii podzieleni, przy czym niektórzy uważają, że Paweł mógł mieć na myśli obydwa te znaczenia jednocześnie.

Niezależnie od tego, którą interpretację przyjmiemy, skutek będzie ten sam - hańba. Jeśli mężczyzna nakrywa swą głowę, to tak, jak gdyby nosił długie włosy. Długie włosy u mężczyzny są jednak sprzeczne z „naturą" (1 Kor 11,14). Paweł kierował się popularnym także w greckiej filozofii podejściem, zgodnie z którym normy kulturowe stanowiły przedłużenie praw natury (a konkretnie - zwłaszcza w przypadku Pawła - praw stworzonych przez Boga). Nakrywanie głowy przez mężczyznę było więc sprzeczne z Bożym zamysłem. Takie postępowanie obraża dzieło Boże, przez co hańbi samego Boga, a także mężczyznę. Długie włosy kobiety - także będące dziełem „natury" (czyli Boga) - są z kolei jej chwałą (1 Kor 11,15). Odkrywanie ich jest jednoznaczne z ich obcinaniem. Obcięcie zaś hańbi ją, gdyż poniża samą jej istotę. Czyn ten może również zhańbić jej głowę rozumianą w sensie metaforycznym (czyli jej męża), gdyż publiczne paradowanie bez nakrycia głowy może sprowokować nieprzychylne komentarze kierowane do jej małżonka (zwłaszcza że - jak twierdzą niektórzy - chodzenie z odkrytą głową było w Koryncie zwyczajem prostytutek i innych kobiet lekkich obyczajów).

W świetle głoszonej przez Pawła chrześcijańskiej zasady postępowania dla dobra innych - aby byli zbawieni (1 Kor 10,32-33), apostoł pragnie, żeby chrześcijanie modlili się w sposób, który nie przynosi nikomu hańby poprzez nieakceptowane, nieprzyzwoite obyczaje. Kościół miał być przecież Bożą alternatywą dla rozbitego społeczeństwa Koryntu (zobacz komentarz do 1 Kor 11,3). Tymczasem, lekceważący stosunek chrześcijan do ówczesnych norm kulturowych sprowadzał tylko na Kościół krytykę całego społeczeństwa i utrudniał głoszenie Ewangelii.

Paweł nie kieruje się jednak tylko względami praktycznymi - opiera swoje rozważania także na zamyśle objawionym przez Boga. Właśnie do tego zamysłu odnosi się werset 1 Kor 11,7, choć z grubsza mówi o tym już 1 Kor 11,3. Jeżeli - jak dowiedliśmy w poprzednim komentarzu - Paweł nie stosuje greckiego słowa *kefalē* („głowa") w powszechnym dziś znaczeniu „osoby mającej władzę", ale w sensie „źródła", to z jego rozważań wyłania się pewien centralny, scalający te myśli motyw.

Promowana przez Pawła naczelna zasada, którą powinien kierować się każdy chrześcijanin (1 Kor 10,32-33), ma swoje źródło w jeszcze ważniejszej zasadzie: „cokolwiek (..) czynicie, wszystko na chwałę Boga czyńcie" (1 Kor 10,31). Ponieważ we fragmencie, który następuje tuż po wspomnianym wyżej tekście z 1 Kor 10, słowo „chwała" pojawia się jeszcze trzy razy (1 Kor 11,7.15), możemy założyć, że najważniejszym celem wspólnych modlitw Kościoła jest wyrażanie Bożej chwały i ludzkiego uczestnictwa w niej.

W myśli biblijnej to, co jest przez kogoś stworzone lub wyłania się z czegoś innego odzwierciedla lub wyraża chwałę Stwórcy lub źródła pochodzenia. I tak: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza" (Ps 19,2). Wyznawca Boga ma rozgłaszać Jego chwałę (Ps 96,3-8), a jeśli Boża chwała splamiona zostanie fałszywą czcią i sprzecznym z naturą ludzkim postępowaniem - osoba podlegać będzie sądowi (Rz 1,22-32). Zarówno Jan, jak i Paweł twierdzą, że Bożą chwałę odzwierciedlało życie Jezusa (J 1,14; 13,31-32; 17,4; Kol 1,27). Ponieważ w Chrystusie objawiła się pełnia Bóstwa (Kol 1,19). Paweł ma podstawy, by stwierdzić: „Bóg (...) zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa" (2 Kor 4,6). Co więcej - jak pisze apostoł - Chrystus jest wręcz „obrazem Boga" (2 Kor 4,4).

Takie właśnie koncepcje wydają się wyłaniać z analizowanego przez nas fragmentu. Dopóki człowiek jest wynikiem stwórczego aktu Boga (Rdz 1,26; 2,7), a jego życie pochodzi od Chrystusa (1 Kor 11,3), który jest Bożą chwałą i obrazem, dopóty człowiek także „jest obrazem i chwałą Boga" (1 Kor 11,7). Dopóki zaś źródłem życia kobiety jest mężczyzna (Rdz 2,21-23; 1 Kor 11,3) – jest ona „chwałą mężczyzny".

Ważne jest również to, czego Paweł w tym kontekście nie mówi. Apostoł nie mówi, że kobieta jest obrazem mężczyzny – jest ona tylko jego chwałą. Paweł wiedział bowiem, iż – zgodnie z Rdz 1,26-27 – człowiek został stworzony na obraz Boga jako kobieta i mężczyzna. Apostoł miał również świadomość, że zarówno mężczyzna, jak i kobieta są dziełem Bożym powstałym jako zwieńczenie Jego stwórczego aktu (1 Kor 11,12). Stwierdzenie, że kobieta jest chwałą mężczyzny, odzwierciedla tylko porządek stworzenia – niewiasta stworzona została przecież z boku Adama. Nie znaczy to jednak, że kobieta nie jest chwałą i obrazem Boga – przeciwnie: ona także „pochodzi od Boga" (1 Kor 11,12).

Celem sprawowania kultu jest oddawanie czci Bogu. W czasach, gdy normy kulturalne i religijne oraz zasady dotyczące ubioru i długości włosów odzwierciedlały – przynajmniej do pewnego stopnia – porządek „natury" (1 Kor 11,14-15)[5], odrzucanie obyczajów przez członków kościoła w Koryncie kwestionowało sens samego kultu. Mężczyzna z nakrytą głową lub kobieta z głową odkrytą przynosili pozostałym chrześcijanom wstyd zamiast chwały. Do tego właśnie odnoszą się trudne w interpretacji słowa Pawła zawarte w 1 Kor 11,7.

11,10 Jaki jest znak poddania?

Kim są owi „aniołowie", ze względu na których kobieta „winna mieć na głowie znak poddania", kiedy się modli i prorokuje? Dlaczego mieliby się oni interesować wyglądem modlących się kobiet? Jaki jest ów „znak poddania" na kobiecej głowie i do jakiej władzy się on odnosi?

Jak wynika z rozważań na temat 1 Kor 11,3 i 1 Kor 11,7 Paweł radził, aby w publicznych miejscach kultu modlące się i prorokujące kobiety nakrywały głowy zarówno z praktycznych powodów ewangelizacyjnych, jak i z przyczyn biblijno-teologicznych. W 1 Kor 11,10 apostoł dodaje do tego nowy argument. Otwierające ten werset słowa: „Oto dlaczego (...)" świadczą o tym, iż w naturalny sposób nawiązuje on do wcześniejszych rozważań i podanych już powodów, dla których głowy kobiet powinny być nakrywane. Niektórzy wiążą te słowa z następującym nieco dalej sformułowaniem: „ze względu na aniołów" – w jednym z przekładów Pisma Świętego możemy się np. spotkać z taką wersją tego wersetu: „A zatem, ze względu na aniołów, kobieta powinna nakrywać głowę". Taka interpretacja sprawia jednak, że wszystkie wcześniejsze rozważania na temat powodów, dla których kobiety powinny nakrywać głowy, tracą swój sens.

Dlaczego więc kobiety powinny nakrywać głowy „ze względu na aniołów"? Jaki związek z tą sytuacją mają aniołowie? Przez to, że stwierdzenie to jest tak niejasne, w historii Kościoła pojawiło się na jego temat wiele różnych interpretacji.

Wśród Ojców Kościoła dużą popularnością cieszyła się teoria, zgodnie z którą „aniołowie" to księża lub biskupi. Greckie słowo *angelos* oznacza w dosłownym tłumaczeniu „posłańca" i może odnosić się do posłańca ludzkiego – kogoś, kto został gdzieś wysłany. I tak, sformułowania: „aniołowie kościoła w Efezie", jak również inni „aniołowie" Kościoła wspomniani w Ap 2 – 3, odnosiły się do biskupów tego kościoła.

[5] Zobacz dyskusję na ten temat w: C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1968), s. 256-257.

Na tej podstawie wyciągano wniosek, zgodnie z którym „aniołowie" w 1 Kor 11,10 to przyjezdni przywódcy różnych wspólnot kościelnych, którzy mogli zostać urażeni niestosownym wyglądem kobiet w miejscach kultu.

Interpretacja ta nie jest jednak zadowalająca, gdyż Paweł nie używa w żadnym ze swoich listów słowa *angelos* na określenie przywódcy Kościoła. Za każdym razem - prócz jednego wyjątku - apostoł używa tego wyrazu wyłącznie na określenie nadprzyrodzonej, duchowej istoty, która służy Bogu. Wyjątkiem jest Ga 4,14, gdzie słowo to odnosi się do samego Pawła: „mnie przyjęliście jak anioła Bożego". Niemniej jednak, nawet w przypadku tego wyjątku słowo to użyte jest zaledwie jako porównanie, przez co można uznać, że i tu Paweł stosuje je tak samo, jak w pozostałych kontekstach.

Inna teoria głosi, że „aniołowie" stanowią dla modlących się kobiet pewne zagrożenie, przed którym chronić ma właśnie nakrycie głowy. W oparciu o tekst Rdz 6,2-4, gdzie czytamy o „synach Boga", którzy zwabieni pięknem kobiet - brali je sobie za żony, powstały w judaizmie pewne teorie przedstawiające tychże „synów Boga" jako aniołów, którzy - przez pożądanie skierowane ku ziemskim kobietom - stali się upadłymi aniołami. W nieujętych w kanonie tekstach powstałych w okresie pomiędzy Starym a Nowym Testamentem pojawiają się liczne fragmenty odnoszące się do wspomnianych wyżej wersetów z Rdz, zgodnie z którymi tacy upadli aniołowie są dla człowieka niebezpieczni[6]. Połączenie 1 Kor 11,10 z Rdz 6 i związane z tym spekulacje są jednak co najmniej problematyczne. W liście Pawła nie ma bowiem żadnych dowodów świadczących o tym, że Paweł martwi się o ochronę kobiet przed złym działaniem upadłych aniołów. Poza tym - nawet gdyby tak było, to w jaki sposób okrycie założone na głowę miałoby ochronić modlącą się czy prorokującą kobietę przed zakusami tych lubieżnych istot?

Trzecia interpretacja, która wydaje się nieco bardziej rozsądna jako kontekst dla jakby zawoalowanych aluzji Pawła, odwołuje się do znanego żydowskiego przekonania o tym, że obecność aniołów - sług Bożych, intensyfikuje się zwłaszcza tam, gdzie sprawowany jest kult religijny. W Ps 138,1 psalmista woła: „Będę Cię sławił, Panie, z całego mego serca, bo usłyszałeś słowa ust moich: będę śpiewał Ci wobec aniołów". Słowo „aniołowie" odnosi się tu do niebiańskich istot, sług urzędujących w boskim pałacu i strażników stworzonego porządku. Koncepcja ta odzwierciedlona jest także w Liście do Hebrajczyków, w którym ukazane jest ostateczne miejsce kultu - niebieskie Jeruzalem, gdzie obecny będzie Bóg i „niezliczona liczba aniołów" (Hbr 12,22). W innym miejscu Paweł wyraża również pogląd, zgodnie z którym aniołowie obserwują ludzkie postępowanie (1 Kor 4,9).

Bardziej konkretne wyjaśnienie tego typowo judaistycznego poglądu można znaleźć w rękopisach z Qumran, znanych także jako Zwoje znad Morza Martwego. J. A. Fitzmyer wykazał, że ich autorzy - przedstawiciele pewnej żydowskiej sekty - wierzyli, iż aniołowie pojawiali się tam, gdzie lud Boży gromadził się na wspólnej modlitwie, a wszelkie czyny niezgodne ze stworzonym przez Boga porządkiem były dla tych aniołów obrazą[7]. Paweł potwierdza istnienie takiego przekonania w słowach adresowanych do Tymoteusza: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, i wybranych aniołów, abyś tego przestrzegał" (1 Tm 5,21). Podobnie jak w 1 Kor 11,3, widoczny jest w tym wersecie związek pomiędzy sprawowaniem kultu, normami obowiązują-

[6] Zobacz następujące fragmenty pseudoepigrafów: Księga Henocha 6-7; 67-78; Testament Rubena 5; Księga Jubileuszów 5; Apokalipsa Barucha 56,8-13.

[7] Zobacz Joseph A. Fitzmyer, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Corinthians 11,10*, „New Testament Studies" 4 (1957-1958), s. 45-58.

cymi we wspólnocie chrześcijan i obecnością aniołów.

Jeżeli – w świetle powyższych przekonań – aniołowie wspomniani w 1 Kor 11,10 reprezentują strażników porządku „samej natury" (1 Kor 11,14), to odkrywanie głów przez kobiety równoznaczne jest z naruszaniem tego naturalnego porządku. Dlatego też, „ze względu na aniołów" kobieta „winna mieć na głowie znak poddania".

Czym w takim razie jest ów „znak poddania"? Do czego odnosi się to „poddanie"? Kto ma tę władzę?

Zgodnie z dosłowną treścią 1 Kor 11,10: „kobieta winna mieć na głowie znak poddania, ze względu na aniołów". Ponieważ główną kwestią poruszaną przez Pawła w kontekście tego fragmentu jest nakrywanie głowy, równie dobrze apostoł mógłby powiedzieć: „kobieta winna mieć nakrycie głowy". Takie rozumowanie skłoniło nawet niektórych Ojców Kościoła do tego, aby zastępować słowo „poddanie" wyrazem „zasłona". To, że „znak poddania" równoznaczny jest z nakryciem głowy, wydaje się tu pewne – do tego stopnia, że nawet w niektórych współczesnych przekładach Pisma Świętego pojawia się następująca wersja tego wersetu: „Oto dlaczego kobieta winna mieć na głowie zasłonę, ze względu na aniołów". Stosując wyraz „poddanie" (autorytetowi, który określa greckie słowo *exousia* – „władza/moc/prawo"), Paweł chce najwyraźniej podkreślić, jak ważne jest nakrywanie kobiecych głów dla ich modlitewnej praktyki i prorockiej posługi w Kościele.

Ponieważ nakrycie głowy samo w sobie nie może posiadać żadnej władzy, niektórzy komentatorzy i autorzy przekładów optują za „znakiem władzy" (zasłona jest więc symbolem czegoś innego). Z tej opcji wyłaniają się jednak pytania: „O jaką władzę chodzi i kto miałby ją sprawować?" Uważam więc, że tłumaczenie tego sformułowania jako „znak władzy" jest pewną nadinterpretacją zarówno samego wersetu, jak i jego kontekstu. W niektórych przekładach pojawia się następująca wersja tego fragmentu: „Kobieta powinna mieć nakrytą głowę na znak tego, że pozostaje pod władzą męża". Taka forma przekładu udziela odpowiedzi na powyższe pytania, sugerując, że chodzi o władzę męża nad żoną. Wersje, w których mowa o „znaku władzy", przekazują zasadniczo to samo przesłanie, z tym że nie odnoszą się tylko do żon i mężów, ale do ogólnego faktu, że kobiety pozostają pod władzą mężczyzn.

Powyższy sposób interpretacji 1 Kor 11,10 opiera się na dwóch założeniach, które są następnie przeniesione na sam tekst: (1) Zgodnie z pierwszym założeniem – relacja pomiędzy mężczyzną/mężem a kobietą/żoną, do której nawiązuje 1 Kor 11,3, to relacja „władzy", przy czym ta „zasada rządzenia" określa jednocześnie wszystkie zagadnienia poruszone w dalszej części fragmentu (1 Kor 11,4-16). Jak już wykazaliśmy (zobacz komentarz do 1 Kor 11,3), taki sposób odczytywania tego tekstu jest jednak prawdopodobnie błędny. (2) Drugie założenie jest takie, że nakrycie głowy symbolizuje władzę męża nad żoną. Nie jest jednak ono poparte żadnymi przekonywającymi dowodami. Niektórzy usiłowali dopatrzeć się pewnego dowodu w greckim wyrazie *basileia* oznaczającym zwykle „królowanie" lub „królestwo", ale mogącym również odnosić się do „korony królewskiej" będącej znakiem „królewskiej władzy". Ta domniemana analogia staje się jednak nielogiczna w momencie, gdy dostrzegamy, iż chodzi tu o władzę osoby noszącej nakrycie głowy, nie zaś władzę nad tą osobą.

W związku z powyższymi trudnościami interpretacyjnymi, należy odczytywać ten tekst o wiele bardziej dosłownie. O czym tak naprawdę pisze Paweł? Otóż: „kobieta winna mieć na głowie *exousia* („władza/prawo/moc")". Wybierając słowo *exousia* – nie zaś wyraz oznaczający „nakrycie głowy" – Paweł wydaje się sugerować, że nakrywając głowę, czyli dostosowując wygląd do stanu zgodnego z naturą/obyczajem, kobieta zyskuje pewną władzę. Ten sposób interpretacji

znajduje odzwierciedlenie w wielu najnowszych badaniach[8].

Naszym ostatnim pytaniem jest więc - o jaką władzę konkretnie chodzi? Jak już wiemy, głównym celem sprawowania kultu jest oddawanie Bogu chwały. Jednym z przejawów Bożej chwały jest modlitwa i głoszenie Ewangelii. Skoro kobieta pochodzi od mężczyzny i odzwierciedla w związku z tym jego chwałę, to podczas sprawowania kultu powinna nakrywać głowę po to, aby ukryć „chwałę mężczyzny" i - modląc się oraz prorokując - podkreślać chwałę Boga. Kobieta z nakrytą głową nie będzie bowiem odciągać uwagi innych od Boga i uniknie oskarżeń o kompromitujące zachowywanie się.

Jednocześnie, nakrycie głowy symbolizuje dane kobiecie przez Boga prawo oddawania Mu chwały poprzez modlitwę i prorokowanie, które jest darem Ducha Świętego (zobacz Dz 2,17-18). Prawo to wznosi się ponad dawne religijne i kulturowe ograniczenia nakładane na kobiety w publicznych miejscach kultu. Jak wykazał Walter Liefeld, w 1 Kor 8 - 14 Paweł stosuje słowo *exousia* („władza") pięć razy, przy czym zawsze wiąże się ono z chrześcijańską wolnością od nakazów zewnętrznych w imię dobra drugiego człowieka i postępu w głoszeniu Ewangelii[9]. Łącząc podobną koncepcję z gestem nakrywania głowy przez kobietę, Paweł podkreśla za jednym zamachem potrzebę uwolnienia się od zewnętrznych aspektów wiary i jej prawo (władzę) do uczestnictwa w tym, co najważniejsze, czyli w wyrażaniu bezpośredniej relacji z Bogiem w modlitwie i korzystaniu z daru prorokowania dla dobra całego Kościoła i ku Bożej chwale.

Taka interpretacja 1 Kor 11,10 umożliwia nam także lepsze zrozumienie kolejnych dwóch wersetów. Stwierdzenie, zgodnie z którym „u Pana" mężczyzna i kobieta są ze sobą powiązani i wzajemnie się uzupełniają (1 Kor 11,11-12), często odbierane było jako mało przekonywający wyraz ustępliwości apostoła. Niemniej jednak, w świetle interpretacji poprzednich wersetów, widzimy, że słowa te stanowią tak naprawdę zapewnienie, zgodnie z którym w rozpoczętej właśnie nowej erze („u Pana"), pomimo pewnych tymczasowych ograniczeń, zarówno życie mężczyzny, jak i kobiety, zakorzenione jest w Bogu („wszystko zaś pochodzi od Boga") i obydwie płcie powołane są do tego, aby czynić „wszystko na chwałę Bożą" (1 Kor 10,31).

Zobacz również komentarz do 1 Kor 11,3; 11,7.

11,29 Nie zważać na Ciało [Pańskie]?

Groźne słowa pojawiające się w 1 Kor 11,29 następują tuż po przypomnieniu, w jaki sposób ustanowiona została tradycja Wieczerzy Pańskiej (Eucharystii) i uświadomieniu czytelnikom, do czego odnosiły się słowa Jezusa łamiącego chleb i pijącego z uczniami wino w ostatnią noc przed ukrzyżowaniem (1 Kor 11,23-26). W kościołach słowa te wypowiadane są zwykle tuż przed rozdaniem Komunii Świętej i w wielu osobach - oprócz nabożnej czci i wzruszenia - wzbudzają nierzadko pewien rodzaj strachu. Chrześcijanie wiedzą bowiem, że przystępowanie do Ciała Chrystusa wymaga szczególnej postawy. Nieraz nie są więc pewni, czy zważają na Ciało Pańskie we właściwy sposób. Skąd mogą wiedzieć, czy nie jedzą przypadkiem chleba i nie piją wina „niegodnie", przez co będą winni „Ciała i Krwi Pańskiej" (1 Kor 11,27; ostrzeżenie to pojawia się tuż przed analizowanym przez nas

[8] M. D. Hooker, *Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11,10*, „New Testament Studies" 10 (1963-1964), s. 410-416. Walter L. Liefeld, *Women, Submission and Ministry in 1 Corinthians*, w: *Women, Authority and the Bible*, red. Alvera Mickelsen (Downers Grove, Ill.: InterVaristy Press, 1986), s. 145-146. C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1968), s. 254-255. William F. Orr, James Arthur Walther, *1 Corinthians, The Anchor Bible*, tom 32 (New York: Doubleday, 1976), s. 260-264.

[9] Liefeld, *Women, Submission and Ministry*, s. 145-146.

trudnym wersetem i nakazem: „Niech przeto człowiek baczy na siebie samego [...]") ?

Obawa przed niegodnym spożywaniem Ciała Chrystusa jest tak wielka, że czasem nawet powstrzymuje ona ludzi przed przyjęciem Komunii Świętej. W historii Kościoła zdarzało się, że w oparciu o ostrzeżenie przed niegodnym przyjmowaniem Ciała Pańskiego wykluczano niektórych wiernych z udziału w Eucharystii, gdyż - za sprawą popełnionych przez nich grzechów - rzekomo byli oni „niegodni" takiego uczestnictwa.

Kryterium „bycia godnym" - zarówno w naszej własnej ocenie, jak i w ocenie innych ludzi - jest właśnie sednem sprawy poruszonej w tym fragmencie. Co sprawia, że jesteśmy „godni" i dlaczego nie podlegamy boskiemu wyrokowi? Czy - jeśli stan bycia godnym wiąże się z doskonałością moralną i etyczną lub dojrzałością duchową - możliwe jest, aby ktokolwiek był tak naprawdę godny zasiadania do Wieczerzy Pańskiej? Pytania te są szczególnie kłopotliwe w świetle faktu, iż wypływają z tekstu związanego z celebracją męki Pańskiej, w której to objawia się bezwarunkowa miłość Boga wobec grzeszników (zobacz Rz 5,8: „Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami").

Jako jedna z osób odczuwających niegdyś wielki lęk przed niewłaściwym spożywaniem Ciała Pańskiego, poczułem się naprawdę wyzwolony, kiedy - analizując problem opisywany przez Pawła w odniesieniu do chrześcijan z Koryntu i przyglądając się użytym przez apostoła określeniom - uświadomiłem sobie, że mój strach jest tak naprawdę bezpodstawny, że przyjmowanie Komunii Świętej symbolizuje prawdę o tym, iż Chrystus rzeczywiście oddał życie ku zbawieniu grzeszników takich jak ja, i że moim zadaniem jest odkrywanie ciągle na nowo sensu Jego śmierci w moim własnym życiu.

Większy kontekst dla analizowanej obecnie wypowiedzi rozpoczyna się już w 1 Kor 11,17 i - jak wynika już ze wstępnych słów Pawła („Udzielając tych pouczeń [...]") - odchodzi on w tym fragmencie od rozważań dotyczących ubioru kobiet w miejscach sprawowania kultu (1 Kor 11,3-16), aby zająć się innym problemem korynckiej wspólnoty chrześcijan. Na czym polega ten problem? Paweł mówi wprost: „schodzicie się razem nie na lepsze, ale ku gorszemu" (1 Kor 11,17). Apostoł wyjaśnia następnie naturę tej szkody, ku której spotykają się członkowie kościoła w Koryncie - słyszał, że są wśród nich „rozdarcia" uwidaczniające się dokładnie wtedy, gdy się zbierają (1 Kor 11,18.20).

Co za paradoks! Czyż - jako Kościół - nie mieli oni być świątynią Ducha Bożego (1 Kor 3,16)? Czy to nie Duch Święty uczynił z nich - różniących się od siebie jednostek - „jedno Ciało (...), by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem" (1 Kor 12,13.25)? Wizja Pawła dotycząca wspólnoty ludu Bożego w Koryncie była daleka od realizacji. Przeciwnie - właśnie w tych momentach, w których pokładał on największą nadzieję na spełnienie wizji braterstwa i miłości, czyli podczas wspólnych posiłków, korynccy chrześcijanie prezentowali wobec siebie wyniosłość, indywidualizm i brak wzajemnego szacunku.

Z wersetów następujących tuż po początkowych zarzutach (1 Kor 11,20-26) wiemy, że momentami, w których ujawniają się istniejące między Koryntianami podziały, są zwykłe posiłki obejmujące także pewne symboliczne czynności i recytację pewnych ważnych słów. Posiłki te zwane były ucztami miłości (zobacz 2 P 2,13; Jud 12). To, co miało być w nich najważniejsze - braterska miłość zakorzeniona w ofiarnej śmierci Chrystusa - najwyraźniej gdzieś się zapodziało: „Tak więc, gdy się zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczerzy Pańskiej" (1 Kor 11,20). Zamiast wspólnego posiłku - zrobiło się z tego samolubne, niegodne biesiadowanie (1 Kor 11,21). Niektórzy członkowie korynckiej wspólnoty - zapewne ci bogatsi, przynosili bowiem swoje pokarmy i - nie czekając na innych - spożywali je we własnym gronie. Inni z kolei nadużywali alkoholu. Wszystko to działo się natomiast ku zgor-

szeniu i upokorzeniu biedniejszych członków wspólnoty, którzy przynosili ze sobą skromną ilość jedzenia (1 Kor 11,22). Zamiast więc dzielić się tym, czego mieli w obfitości (tak jak to czynili chrześcijanie z Jerozolimy, o których czytamy w Dz 4,32) - zamożni Koryntianie zachowywali się, jak gdyby byli u siebie. Zamiast uczestniczyć w Wieczerzy Pańskiej - celebrowali oni swoją własną wieczerzę.

Po wytknięciu Koryntianom tych niegodziwości - które określone są jako „znieważanie Bożego zgromadzenia" (1 Kor 11,22) - apostoł przypomina im słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy spożywanej z uczniami (1 Kor 11,23-25). W słowach tych, zilustrowanych symbolem łamania chleba i rozlewania wina, Jezus ukazuje im znaczenie swojego życia i śmierci: to wszystko jest dla nich (1 Kor 11,24) - poprzez ofiarę Jego krwi zawierane jest Nowe Przymierze (1 Kor 11,25), w którym oni mogą teraz uczestniczyć. Paweł przypomniał o tym Koryntianom już wcześniej („Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało" 1 Kor 10,17). Kiedy więc chrześcijanie zbierają się, aby wspólnie jeść, pić i słuchać słów Pana, powinni czynić to na Jego „pamiątkę". Ich posiłki powinny być okazją do wyrażania i głoszenia ofiarnej śmierci Jezusa (1 Kor 11,26).

Niektórzy interpretatorzy rozumieją szczególne podkreślenie „pamiątki" i „głoszenia" śmierci Pana jako wezwanie do apostolstwa i naśladowania Jezusa. Biorąc pod uwagę nauki Pawła zawarte także w innych jego listach (np. „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas" - Ef 5,1), nie ulega wątpliwości, że do tego właśnie apostoł zachęcał korynckich chrześcijan. Niestety - zamiast tego spożywali oni Ciało i Krew Pana „niegodnie" (1 Kor 11,27).

W 1 Kor 11,29 nie chodzi więc zasadniczo o „bycie godnym" - gdyby tak było, okazałoby się, że nikt nie jest nigdy „godny" spożywania Ciała Pańskiego. Chodzi raczej o niegodne uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej - okazywanie pogardy dla całej wspólnoty poprzez czyny zdradzające brak miłości dla biedniejszych braci i sióstr. W tym właśnie chrześcijanin „winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej" (1 Kor 11,27).

W sformułowaniu: „winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej" w oryginalnej wersji greckiej pojawia się słowo *enochos*. Zasadniczo jest to termin prawniczy wyrażający „odpowiedzialność" lub „winę" osoby za popełniony czyn. Paweł chce nam zatem powiedzieć, że ci, którzy jedzą i piją niegodnie (w sensie opisanym powyżej), ponoszą winę za śmierć Chrystusa. Swoim niegodziwym postępowaniem zaprzeczają oni zamysłowi śmierci Jezusa, jakim było utworzenie społeczności Nowego Przymierza, która w rozbitym, chaotycznym świecie wskaże ludziom nową drogę służby ukierunkowaną na dobro drugiego człowieka.

A zatem, w tym właśnie kontekście troski Pawła i właściwej natury uczty miłości należy rozpatrywać nakaz „baczenia na samego siebie" (1 Kor 11,28) i odpowiedniego „zważania na Ciało Pańskie" (1 Kor 11,29). Koryntianie powinni zastanowić się nad własnym duchowym podejściem do uczty miłości - czy uczestniczą w niej, myśląc o innych, czy tylko o sobie?

W niektórych z najstarszych i najlepszych greckich rękopisów nie ma określenia „Pańskie". Możliwe więc, że Paweł napisał po prostu: „nie zważając na Ciało". Niemniej jednak, w każdym z tych przypadków kontekst wskazuje wyraźnie, że Paweł odnosi się do tego, co w innych miejscach nazywa „ciałem" lub „jednym ciałem" lub też „Ciałem Chrystusa" (zobacz 1 Kor 10,17; 12,12-13.27; Ef 2,16; 3,6; 4,4; Kol 1,18). Niezważanie na ciało (lub Ciało Pańskie) jest oznaką niezrozumienia natury chrześcijańskiej społeczności i działania na jej wyraźną szkodę. To właśnie podlega Bożemu wyrokowi. Czynienie szkody Ciału Chrystusa jest bowiem sprzeciwianiem się zamysłowi Boga, dla którego złamane zostało ciało Pana i wylana została krew Jego żywota.

Zobacz również komentarz do Mk 14,22-24.

11,31-32 Wierzący sądzeni przez Pana?

Zobacz komentarz do 1 P 4,17.

14,5 Czy wszyscy powinni mówić językami?

Słowa Pawła zawarte w 1 Kor 14,5 i toczące się w kontekście tego wersetu rozważania na temat obecności i funkcji darów Ducha Świętego w poszczególnych osobach i całym Kościele są źródłem licznych pytań. Jakie miejsce w Kościele zajmuje dar „mówienia językami"? Czy chrześcijanie, którzy ten dar otrzymali, są bardziej uduchowieni - bardziej otwarci na działanie Ducha niż ci, którzy go nie mają? Czy Paweł sugeruje, że wszyscy chrześcijanie powinni mieć ten dar? A może chodzi raczej o to, że wszyscy powinni uczestniczyć w prorockim dziele Kościoła, przez co sam dar mówienia językami staje się tak naprawdę mniej istotny?

Na podstawie tego i innych tekstów, niektórzy chrześcijanie czują się być może lepsi lub bardziej spełnieni przez to, że otrzymali dar języków, podzielając życzenie Pawła, aby ich bracia i siostry również mogli tego doświadczyć. Inni chrześcijanie - w oparciu o te same teksty - uważają z kolei glosolalia (słowo pochodzące od greckiego określenia *glossai* - „języki") za objaw prymitywnej, niedojrzałej wiary twierdząc, że to właśnie brak tego daru czy doświadczenia jest oznaką dojrzałości. Jeszcze inni, widząc żywą, entuzjastyczną wiarę osób mających dar języków, czują być może, że brakuje im Ducha Bożego i szczerze pragną odnaleźć lub doświadczyć Ducha, który wniósłby w ich wiarę nieco energii i świeżości.

Te różnorodne podejścia cechujące różne odłamy Kościoła na przestrzeni wieków dochodzą do głosu także dziś w zjawisku ruchu charyzmatycznego (od greckiego słowa *charisma* - „dar"). Ponieważ ruch ten obecny jest na całym świecie, przekracza granice różnych odłamów chrześcijaństwa i wpływa praktycznie na wszystkie chrześcijańskie tradycje, bardzo ważne jest, abyśmy zrozumieli kwestię daru języków we właściwy sposób.

Z pewnością bardzo pomoże nam krótkie wyjaśnienie stosowanych przez Pawła określeń. Zestawia on ze sobą dwie umiejętności: „mówienie językami" i „prorokowanie". Zwróćmy przy tym uwagę na fakt, że zjawisko „mówienia językami", które apostoł zalicza do darów Ducha Świętego (w 1 Kor 12 - 14), jest czymś innym niż zjawisko zaobserwowane podczas zesłania Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy (w Dz 2,1-12).

W Dziejach Apostolskich Duch Święty spowodował, że uczniowie Jezusa „zaczęli mówić obcymi językami" (*glossai* - Dz 2,4.11). Skutek był taki, że w zgromadzeniu złożonym z osób reprezentujących różne grupy językowe wywodzące się z grecko-rzymskiego świata „każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku [*dialektos* - „dialekt/język"]", głosząc Dobrą Nowinę o Jezusie (zobacz Dz 2,6.8). W tym przypadku chodziło więc o cudowny dar mówienia i rozumienia, dzięki któremu każdy członek zgromadzenia słyszy Ewangelię w swoim ojczystym języku. Piotr także interpretuje to zjawisko jako zrozumiałe dla wszystkich głoszenie cudów Bożych. Cytuje on Jl 3,1-2, gdzie czytamy o tym, jak wylanie Ducha sprawiło, że osoby odkryły w sobie dar prorokowania (Dz 2,17-18).

W Koryncie - z drugiej strony - zjawisko języków, o którym pisze Paweł, opisane jest jako mówienie „niezrozumiałe" - nikt go nie rozumie (1 Kor 14,2). Aby z mowy takiej mógł skorzystać cały Kościół, należy ją przetłumaczyć (1 Kor 14,5). Apostoł przeciwstawia ją ponadto „mowie niezrozumiałej" (1 Kor 14,9.19) i mówi o związanych z nią dźwiękach, z których każdy ma jakieś znaczenie (1 Kor 14,10). Co więcej - dar języków nie wiąże się z możliwościami intelektu (1 Kor 14,14) i nikt tak naprawdę tej mowy nie rozumie (1 Kor 14,16).

Z tak opisanym darem „języków" Paweł zestawia dar „prorokowania". Słowo to nie odnosi się jedynie do przewidywania przyszłości. Prorokowanie obejmuje czasem element przepowiedni (zarówno u proroków starotestamentowych, jak i u proroków chrześcijańskich), ale aspekt ten nie jest w darze prorokowania ani jedyny, ani też najważniejszy. Prorocy Izraela zazwyczaj odnosili słowo Boga do aktualnej sytuacji ludu Bożego. W podobny sposób prorokowano za czasów pierwszych chrześcijan.

W Dziejach Apostolskich proroctwo Joela („będą prorokowali synowie wasi i córki wasze" - Dz 2,17-18) spełnia się w dziele dokonanym przez Boga w Jezusie Chrystusie (Dz 2,22-36). W 1 Kor 11 Paweł pisze o modlitwie i prorokowaniu jako o dwóch charakterystycznych wyróżnikach chrześcijan sprawujących kult we wspólnocie. Modlitwa to zwracanie się do Pana, prorokowanie - to kierowanie słowa Pańskiego do wiernych. W 1 Kor 14,29-33 działalność chrześcijańskich proroków opisana jest jako ukazywanie treści boskich objawień Kościołowi dla zbudowania i umocnienia go. To przez tę funkcję - umacnianie, budowanie, pocieszanie innych, Paweł dokonuje rozróżnienia pomiędzy darem prorokowania a darem mówienia językami (1 Kor 14,3).

Paweł rozumiał zatem dar języków jako natchnione, ekstatyczne wypowiedzi, które same w sobie są jednak niezrozumiałe. Właściwym ich celem jest modlitwa (1 Kor 14,2.16). „Prorokowanie" to natomiast natchniona wypowiedź wyrażająca objawienie (obejmująca prawdopodobnie zarówno Ewangelię - czyli dzieło Boże w Chrystusie, jak i dalsze objawienie Bożych zamysłów opartych na tym dziele), kierowana do członków Kościoła w formie zrozumiałej mowy ku umocnieniu całej wspólnoty.

Szerszego kontekstu tych rozważań dostarczają wcześniejsze rozdziały, w których Paweł omawia problemy życia wspólnotowego, zwłaszcza te związane ze wspólnym sprawowaniem kultu. Apostoł pisze, że główną zasadą, jaką powinni się kierować chrześcijanie, jest zasada wzajemnego zbudowania moralnego. Życie i postępowanie chrześcijanina powinno być kierowane przez pytania: „Czy to, co robię, przynosi korzyść innym? Czy prowadzi to do ich zbawienia i/lub umocnienia wiary? Czy przyczynia się to do ich dobra?" (1 Kor 8,1.9.13; 9,12.19-22; 10,23-24.31-33; 11,21.33). Ta zasada przewija się przez wszystkie rozważania Pawła dotyczące miejsca i roli darów Ducha Świętego zawarte w 1 Kor 12 - 14.

Rozważania, które apostoł snuje w 1 Kor 14 odnoszą się do relatywnych korzyści wypływających z daru „języków" i daru „prorokowania", przy czym Paweł posługuje się tym drugim darem po to, aby rozprawić się z tym, co wydaje się w Koryncie problemem zasadniczym: gloryfikowanie daru mówienia językami do tego stopnia, że inne dary oraz osoby, które te dary posiadają, są deprecjonowane. Ci, którzy otrzymali dar mówienia językami, najwyraźniej traktowali to jako oznakę swojej duchowej wyższości. Zjawisko to nie było zresztą niczym dziwnym we wspólnocie chrześcijan, którzy uważali, iż nie muszą być odpowiedzialni za jakość swych relacji i nie dotyczą ich żadne kwestie etyczne.

W kontekście wspólnego sprawowania kultu, osoby obdarzone darem języków chlubiły się nim, utrzymując, że jest to znak wyższej duchowości świadczącej o ich wolności od zjawisk typowych dla ziemskiej egzystencji, w tym racjonalnej, zrozumiałej mowy. Pytanie, jakie stawia im w tym momencie Paweł, jest podobne do tego, jakie zadawał im już wcześniej, w związku z każdym innym problemem: Oprócz tego, że dar ten służy twojej własnej pysze - w jaki sposób służy on zbawieniu lub umocnieniu innych (1 Kor 14,4)?

Paweł przygotowuje grunt pod tę konkretną dyskusję w 1 Kor 12 - 13. Zawarta w tych rozdziałach myśl Apostoła rozwija się w następujący sposób: chrześcijanie otrzymują różne dary, przy czym wszystkie dary pochodzą od Ducha Świętego (1 Kor 12,4-6). Paweł sugeruje tym samym, że nikt nie może przypisywać ich samemu

sobie, wbijając się przy tym w pychę. Duch objawia się wiernym w różnych darach dla dobra całego Kościoła (1 Kor 12,7). W związku z tym, nikt nie otrzymuje daru tylko dla siebie. Duch Boży rozdziela dary wedle własnego uznania (1 Kor 12,11), a więc ten, kto otrzymał jakiś dar nie może czuć się wyróżniony czy w jakikolwiek sposób lepszy niż osoba, która tego daru nie ma.

Powyższa myśl zostaje następnie zilustrowana obrazem Kościoła jako Ciała Chrystusa, porównanego do żywego ludzkiego organizmu (1 Kor 12,12-27). Główne przesłanie płynące z tej metafory głosi, że pomimo różnorodności osób i ich darów w Kościele, nie powinno w nim być żadnych podziałów – wszystkie członki tego jednego Ciała powinny troszczyć się o siebie nawzajem (1 Kor 12,25).

Podkreśliwszy znaczenie i wartość wszystkich części Ciała i poszczególnych darów przypisanych tym członkom, Paweł stwierdza, że gdy chodzi o najważniejszą chrześcijańską zasadę – działanie sprzyjające zbawieniu i zbudowaniu innych – niektóre powołania i dary są ważniejsze niż inne, gdyż w bardziej bezpośredni i skuteczny sposób przyczyniają się do celu zawartego w tej zasadzie.

Choć początkowo wylicza on powołania i dary w określonej kolejności („najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli" – 1 Kor 12,28), później już o tym nie wspomina. Wiadomo jednak, że potrójna posługa słowa – apostolskie fundamentalne głoszenie Ewangelii, prorockie przekazywanie Dobrej Nowiny Kościołowi oraz wyjaśnianie znaczenia i sposobów praktycznego zastosowania Ewangelii – ma niewątpliwie znaczenie największe, podczas gdy inne umiejętności wypływające z darów Ducha (1 Kor 12,28) są zależne od – a tym samym drugorzędne w stosunku do – posługi związanej ze słowem. To, że dar języków wymieniony jest jako ostatni nie musi oznaczać, że jest on położony najniżej w „hierarchii" darów (Paweł nie określa dokładnej kolejności pięciu wspomnianych tam darów). Apostoł prawdopodobnie wymienił go na ostatnim miejscu ze względu na skłonność Koryntian do umieszczania go na miejscu pierwszym. Niemniej jednak, jest rzeczą oczywistą, że dar języków należy do grupy darów mniej ważnych niż te związane z posługą słowa. Potwierdza się to w zdaniu podsumowującym myśl Pawła w 1 Kor 12,31: „Lecz wy starajcie się o większe dary". Na podstawie dalszych rozważań zawartych w 1 Kor 14 można założyć, że dary prorokowania (przepowiadania Dobrej Nowiny) i nauczania są właśnie owymi „większymi darami".

Po zaleceniu, aby pragnąć większych darów, następuje wezwanie do jeszcze bardziej szlachetnych aspiracji: „a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą" (1 Kor 12,31). Paweł daje tym samym do zrozumienia, że jeszcze wspanialsze niż staranie się o lepsze dary jest kroczenie drogą miłości (1 Kor 13,1). Jest tak dlatego, że zarówno te ważne, jak i mniej ważne dary pewnego dnia ustaną. Miłość natomiast jest wieczna. Paweł umieścił w swym tekście to wspaniałe wezwanie do miłości być może dlatego, że wiedział, iż miłość ukierunkowana jest wyłącznie na dobro drugiego człowieka, przez co motywuje ludzi do starania się o te dary, które budują całą wspólnotę.

Apostoł przechodzi teraz do konkretnych rozważań na temat natury, funkcji i znaczenia daru języków i daru prorokowania (w którym to fragmencie znajduje się analizowany przez nas werset 1 Kor 14,5). I tak – „języki" odnoszą się do języka serca, kierowanego bezpośrednio do Boga (1 Kor 14,2), podczas gdy „prorokowanie" to przekazywanie słowa Bożego ludziom, ku ich wzmocnieniu i pocieszeniu (1 Kor 14,3). Dar języków odnosi się zasadniczo do sfery prywatnej – służy przede wszystkim podbudowaniu samego siebie. „Dar prorokowania" odnosi się natomiast do sfery publicznej – służy budowaniu całego Kościoła (1 Kor 14,4).

Paweł podkreśla znaczenie zarówno prywatnego, jak i publicznego wymiaru tych darów, wyrażając życzenie, aby wszyscy Koryntianie mieli

dar języków, po którym następuje kolejne - jeszcze bardziej gorące życzenie apostoła: „jeszcze bardziej jednak pragnąłbym, żebyście prorokowali" (1 Kor 14,5). Paweł radzi, aby nie zaniedbywać prywatnych, ekstatycznych doświadczeń związanych z darem języków - zwłaszcza w aspekcie osobistej relacji modlitewnej wobec Boga („nie przeszkadzajcie w korzystaniu z daru języków" - 1 Kor 14,39). Apostoł zna bowiem wartość tego daru z własnego doświadczenia (1 Kor 14,18). Dar języków może być także wykorzystany podczas publicznego sprawowania kultu, o ile będzie osoba, która zajmie się tłumaczeniem (1 Kor 14,5) po to, by „zbudować" całą wspólnotę (1 Kor 14,16-17).

Ponieważ dar języków jest darem Ducha Świętego, który rozporządza nim wedle własnego uznania, Paweł ma podstawy, by życzyć sobie: „Chciałbym, abyście wszyscy go mieli". Gdyby bowiem wszyscy otrzymali ten dar, byłby to znak, że działa wśród nich Duch Święty. Niemniej jednak, głoszona przez Pawła naczelna zasada (dobro innych ludzi) w nieunikniony sposób skłania go do wywyższenia daru prorokowania: „Lecz w Kościele wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć innych, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków" (1 Kor 14,19).

Podsumowując - analiza 1 Kor 14,5 prowadzi nas do następujących obserwacji: żaden z darów Ducha Świętego nie jest absolutem - jest nim tylko miłość. W związku z tym, ani posiadanie, ani też umiejętność korzystania z jakiegokolwiek daru nie jest oznaką wyższości duchowej. Chrześcijanie muszą być otwarci na dary Ducha, a gdy je otrzymują - muszą korzystać z nich w sposób szlachetny i skromny. Pragnienie otrzymania poszczególnych darów musi wypływać z zaangażowania w budowanie całej wspólnoty chrześcijan, tak, aby Kościół stał się prawdziwie Bożą, niebiańską alternatywą dla społeczeństwa pełnego podziałów i napięć.

14,33-34 Czy kobiety mają milczeć?

Dla czytelnika, który pragnie dobrze interpretować nauki Boga objawione w Piśmie Świętym i z pełnym posłuszeństwem podążać za Chrystusem, fragment 1 Kor 14,33-34 stanowi źródło kilku poważnych pytań.

Pierwsze pytania nasuwają się nam od razu po przeczytaniu tego fragmentu oraz kilku kolejnych wersetów: czy w ogólnym przesłaniu Nowego Testamentu mieści się założenie, zgodnie z którym kobiety powinny być wykluczone z aktywnego udziału w słownych formach chrześcijańskiego kultu? Dlaczego nie pozwalano im się wypowiadać? O jakim „Prawie" mówi werset 1 Kor 14,34? Jak powinniśmy rozumieć „milczenie" w kontekście „poddania"?

Kolejne pytania rodzą się, kiedy rozpatrujemy fragment 1 Kor 14,33-34 w jego bliższym i dalszym kontekście biblijnym. Jak to możliwe, że Paweł pisze najpierw o obowiązku nakrywania głów przez kobiety, kiedy się modlą i głoszą Ewangelię (1 Kor 11,3-16), po czym w dalszej części tego samego listu zakazuje kobietom zabierać głos podczas zgromadzeń? Jak powinniśmy odnieść się do wyraźnej sprzeczności pomiędzy tym zakazem a faktem, że w pierwszych latach chrześcijaństwa wiele kobiet bardzo aktywnie uczestniczyło w życiu Kościoła?

Fragment, który analizujemy, znajduje się na końcu dłuższej części listu (1 Kor 11 - 14), w której Paweł omawia kwestie problematyczne związane ze sprawowaniem kultu we wspólnocie chrześcijan. Najpierw odnosi się do ubrania, jakie powinni mieć na sobie chrześcijanie, którzy modlą się i prorokują (1 Kor 11,2-16), następnie - do zachowania podczas spożywania Wieczerzy Pańskiej (1 Kor 11,17-34) i wreszcie - do charakteru, funkcji i wykorzystywania czy też nadużywania darów Ducha Świętego (1 Kor 12 - 14), ze szczególnym uwzględnieniem ekstatycznego zjawiska „języków" oraz „prorokowania" (1 Kor 14,1-25).

Z najbliższego kontekstu (1 Kor 14,26-40) analizowanej przez nas wypowiedzi wyraźnie wynika, że niektórzy chrześcijanie przywiązywali zbyt dużą wagę do zjawiska polegającego na przemawianiu niezrozumiałym językiem. Nadmierna gloryfikacja tej umiejętności spowodowała chaos i dezorientację w całym zgromadzeniu (zobacz komentarz do 1 Kor 14,5). Dlatego też, zwracając się do tych, którzy przemawiają językami (1 Kor 14,27-28), Paweł wzywa do zachowywania pewnego porządku: „Jeżeli korzysta ktoś z daru języków, to niech mówią kolejno dwaj, najwyżej trzej". Apostoł zaleca również, aby ktoś tłumaczył te wypowiedzi pozostałym członkom zgromadzenia (1 Kor 14,27), gdyż bez tego są one niezrozumiałe i słuchacze mogą odnieść wrażenie, że osoby przemawiające językami oszalały (1 Kor 14,23). Jeżeli zaś nie ma tłumacza, człowiek obdarzony darem języków „nie powinien mówić na zgromadzeniu" (1 Kor 14,28). Paweł zaleca także zachowywanie porządku, zwracając się do tych, którzy otrzymali dar proroczego przepowiadania Ewangelii (1 Kor 14,29-33) – prorocy powinni przemawiać „po dwóch albo po trzech", nie zaś wszyscy jednocześnie. Celem wszelkich wypowiedzi publicznych powinno być „budowanie" Kościoła (1 Kor 14,26) poprzez pouczanie i podnoszenie na duchu wszystkich jego członków (1 Kor 14,31). Według apostoła ten cel można osiągnąć tylko wówczas, gdy podczas zgromadzeń panuje ład i porządek, „Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania, lecz pokoju" (1 Kor 14,33; zobacz również 1 Kor 14,40).

Formułując powyższe zalecenia i porady, Paweł odnosił się do obecnych we wspólnocie chrześcijan sytuacji, które utrudniały realizację Bożego zamysłu. Dlatego też, apostoł usiłował nakierować członków Kościoła na właściwą drogę. Analizowany przez nas fragment zalicza się zatem do tekstów „korygujących", odnoszących się do konkretnych sytuacji lokalnych, które wymagały poprawy. Wypowiedź, zgodnie z którą „kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć", można zatem potraktować jako autorytatywny nakaz („to, co wam piszę, jest nakazem Pańskim" – 1 Kor 14,37) dotyczący konkretnej sytuacji mającej miejsce w Koryncie (i sytuacji podobnych – np. tej, o której mowa w 1 Tm 2,11-12). Nie należy więc zbyt pochopnie formułować wniosku, że nakaz Pawła odnosi się do wszystkich kobiet we wszystkich wspólnotach kościelnych.

Potwierdzeniem tego, że nakaz apostoła dotyczy jednej, konkretnej sytuacji, są zarówno inne wypowiedzi Pawła, jak i praktyki stosowane w założonych przez niego wspólnotach chrześcijańskich, w których aktywne uczestnictwo kobiet w słownych formach kultu oraz sprawowanie przez nie ról edukacyjnych czy przywódczych było powszechnie akceptowane. Paweł sam podkreśla przecież w tym samym liście, jak ważne i wartościowe jest pełne uczestnictwo kobiet we wspólnej modlitwie i przepowiadaniu Ewangelii (1 Kor 11,5.13). Jedyną rzeczą, jaką apostoł krytykuje u kobiet, jest ich nieodpowiedni wygląd – brak nakrycia głowy, który symbolizuje odrzucenie zwyczajów kulturowych/religijnych i stanowi utrudnienie dla całej wspólnoty. Paweł stwierdza więc w tym kontekście, że wszystkie „Kościoły Boże" nie uznają innej praktyki (1 Kor 11,16), czyli zgadzają się co do faktu, iż kobieta modląca się i prorokująca w miejscu publicznym musi mieć nakrytą głowę.

Gdyby Paweł rzeczywiście uważał, że kobiety nie powinny zabierać głosu w kościele, to nie spędziłby tyle czasu na pouczaniu ich o stosownych nakryciach głowy, ale po prostu zakazałby im głośnego modlenia się i prorokowania na zgromadzeniach.

Wniosek, zgodnie z którym Paweł uznawał i cenił aktywne uczestnictwo kobiet w słownych formach kultu, potwierdza się również w innych tekstach Nowego Testamentu. I tak – głoszenie „dzieł Bożych" (czyli dzieł dokonanych poprzez Jezusa z Nazaretu – Dz 2,11.22-36) interpretowane jest w wygłoszonym w dniu Pięćdziesiątnicy kazaniu Piotra jako wypełnienie proroctwa zawartego w Jl 3,1-2, zgodnie z którym w dniach

ostatnich, pod natchnieniem wylanego na ludzi Ducha Świętego, „synowie wasi i córki wasze prorokować będą (...). Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach" (Dz 2,17-18). Dla potwierdzenia tych proroczych słów, które zaczęły wypełniać się podczas Pięćdziesiątnicy, św. Łukasz podaje przykład Filipa, którego cztery córki zaangażowane były w prorocką posługę głoszenia Dobrej Nowiny (Dz 21,8-9).

W świetle dowodów, zgodnie z którymi w pierwszych latach Kościoła kobiety - pod natchnieniem Ducha Świętego - angażowały się w posługę Słowa na równi z mężczyznami, trudno jest traktować pouczenie Pawła jako kategoryczny i uniwersalny nakaz odnoszący się do wszystkich wspólnot kościelnych w każdych czasach. Powinniśmy traktować go raczej jako pouczenie dotyczące konkretnego problemu w Kościele Korynckim, który musi zostać skorygowany.

Jak już wspomnieliśmy, problemem tym było zamieszanie i dezorientacja wiernych podczas zgromadzeń. Sytuacja ta najwyraźniej spowodowana była niewłaściwym wyrażaniem zarówno daru prorokowania, jak i daru przemawiania językami (1 Kor 14,26-31). Jest więc prawdopodobne, że zalecenie zachowywania milczenia wiąże się w jakiś sposób z udziałem kobiet w niewłaściwym wyrażaniu tych darów. Możliwe, że korynckie chrześcijanki - pod wpływem powszechnego w ich środowisku poczucia wyzwolenia od wszelkich norm kulturowych i religijnych - wprowadzały szczególny zamęt swoimi niezrozumiałymi, nietłumaczonymi przez nikogo wypowiedziami (glosolalia) i nader entuzjastycznie oddawały się prorokowaniu, przez co utrudniały tak naprawdę modlitwę całemu zgromadzeniu. Mogły na przykład mówić jednocześnie z innymi, tworząc hałas, w którym „pouczanie i podnoszenie na duchu" innych chrześcijan stawało się niemożliwe.

To, że związek pomiędzy kobietami proszonymi o milczenie a chaotycznym sposobem wyrażania daru języków i prorokowania rzeczywiście istnieje, znajduje poparcie w dwóch analogicznych stwierdzeniach zawartych w tym fragmencie. Zwracając się do osób, które przemawiają językami bez tłumacza, przez co reszta zgromadzenia nie może ich zrozumieć, Paweł pisze: „nie powinien mówić na zgromadzeniu" (1 Kor 14,28). Następnie, w 1 Kor 14,34 apostoł stosuje podobne sformułowanie: „kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć", przy czym w obydwu tych nakazach zastosowany jest ten sam grecki czasownik *sigaō*.

Po drugie, odnosząc się do kwestii chaotycznego sposobu wyrażania daru prorokowania (1 Kor 14,29-32), Paweł ponownie wzywa pewne osoby do milczenia, tak aby umożliwić wypowiedzi ustne także innym chrześcijanom. W sformułowaniu „pierwszy niech zamilknie" (1 Kor 14,30) apostoł znów stosuje ten sam czasownik *sigaō*. Ponadto, uświadamiając prorokom uczestniczącym w zgromadzeniach, iż istnieje pomiędzy nimi wzajemna zależność, Paweł pisze: „A dary duchowe proroków niechaj zależą od proroków!" (1 Kor 14,32), przy czym greckie słowo przetłumaczone jako „zależeć od" to *hypotassō*. Jest to ten sam wyraz, który pojawia się w 1 Kor 14,34, gdzie Paweł wzywa kobiety do milczenia słowami: „mają być poddane". Innymi słowy - apostoł nakazuje prorokom, aby byli poddani innym prorokom (czyli sobie nawzajem) w Kościele.

Jeśli - co jest wysoce prawdopodobne - wśród proroków wprowadzających na zgromadzeniach największy chaos była także liczna grupa kobiet, możliwe, że Paweł wzywał je właśnie do poddania innym prorokom po to, aby podczas zgromadzeń panował ład i porządek (1 Kor 14,32-33). Analogie pomiędzy nakazami milczenia i poddania sugerują, że problem chaosu związanego z wyrażaniem daru prorokowania i mówienia językami był szczególnie dotkliwy wśród chrześcijanek w Koryncie i to właśnie w tym kontekście muszą być interpretowane skierowane do kobiet nakazy Pawła.

W analizowanym przez nas fragmencie jest jeszcze jedna kwestia, która musi zostać pokrótce wyjaśniona. Otóż - na jakim „Prawie" opiera

się nakaz dotyczący poddania kobiet (1 Kor 14,34)? Zakładając, że chodzi o ich poddanie mężczyznom/mężom uczestniczącym w zgromadzeniach, niektórzy interpretatorzy sięgali po uzasadnienie do tekstów Starego Testamentu i dochodzili przeważnie do wniosku, że „Prawo" to opiera się na Rdz 3,16. Niemniej jednak, przeciwko takiej teorii przemawiają dwa fakty. Po pierwsze – Paweł nigdy nie odwołuje się do tego fragmentu, pisząc o relacjach pomiędzy mężczyznami a kobietami. Poza tym, z kontekstu Rdz 2 – 3 wynika bardzo wyraźnie, że zawarte w 3,16 słowa: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" nie odzwierciedlają Bożego zamysłu panowania mężczyzny nad kobietą, ale raczej przeklętą rzeczywistość spowodowaną ludzkim grzechem. Paweł doskonale wiedział, że zbawcze dzieło Chrystusa uwolniło człowieka od przekleństwa rzuconego nań w rajskim ogrodzie.

Inni badacze Pisma Świętego dopatrują się w sformułowaniu Pawła („jak to Prawo nakazuje") odniesienia zarówno do żydowskich, jak i pogańskich norm społecznych, zgodnie z którymi kobiety nie powinny być dopuszczane do głosu na szerszym forum – takie ograniczenia rzeczywiście istniały w zdominowanych przez mężczyzn kulturach. Niemniej jednak, choć apostoł pisze, że kobiety powinny „być poddane", nie wymienia osób, wobec których to poddanie ma się realizować. Nie ma zatem pewności, że chodzi o mężczyzn/mężów. Bardziej prawdopodobne wydaje się więc to, iż Paweł ponownie odnosi się do stwierdzenia, zgodnie z którym prorocy powinni być poddani innym prorokom (zobacz 1 Kor 14,32). Przy takim założeniu odpowiedź na pytanie o to, komu lub czemu kobiety powinny być poddane, zawiera się we wcześniejszym wersecie: innym prorokom lub zasadzie porządku, która ma swoje źródło w Bogu (1 Kor 14,33).

Nadrzędna zasada Pawła dotycząca życia we wspólnocie chrześcijan i publicznego sprawowania kultu jest niezmienna – sprzeczne z wolą Bożą jest wszystko, co utrudnia głoszenie Ewangelii, powoduje chaos zamiast rozwoju, zniechęca zamiast zachęcać i buduje egoizm zamiast wspólnego dobra. Skoro zatem kobiety w Koryncie czy też w innych młodych wspólnotach kościelnych wykorzystują swoje dary w sposób niezgodny z Bożym zamysłem, to kategorycznie należy nakazać im milczenie. Zasada ogólna, która leży u podstaw tego nakazu, dotyczy natomiast zarówno kobiet, jak i mężczyzn we wszystkich kościołach.

Zobacz również komentarz do 1 Tm 2,11-12.

15,2 Zbawienie: kwestia przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości?

Zobacz komentarz do 1 P 1,9.

15,29 Chrzest za zmarłych?

Paweł pisze o chrzcie za zmarłych w dość bezpośredni sposób, przez co wnioskujemy, że zarówno dla niego, jak i dla jego czytelników praktyka przyjmowania chrztu za zmarłych (dosłownie: „w imieniu zmarłych") była czymś zupełnie jasnym i oczywistym. Niestety, nie jest ona tak jasna i oczywista dla nas. Po co Paweł wspomina w swoim liście o tej praktyce? O co dokładnie chodziło w tego rodzaju chrzcie? Czy apostoł popierał tę praktykę, czy też był jej przeciwny?

Na początek przyjrzyjmy się kontekstowi, w jakim pojawia się analizowana przez nas wypowiedź. 1 Kor 15 to tekst apologetyczny dotyczący zarówno zmartwychwstania Chrystusa, jak i przyszłego zmartwychwstania umarłych. Wynika z niego, iż wśród chrześcijan z Koryntu znaleźli się tacy, którzy zaprzeczali samej koncepcji zmartwychwstania. To zaprzeczenie wydaje się wypływać z poglądu głoszącego pogardę dla fizyczności i przekonanie, że zbawieniu podlega wyłącznie duch lub dusza ludzka (niematerialny aspekt człowieka). Taką filozofią kierowali się np. korynccy „libertyni", dla których konkretna,

cielesna rzeczywistość – w tym relacje seksualne – nie miała większego znaczenia, co pozwalało im żyć w przekonaniu, iż w tej sferze człowieka wszystko jest dozwolone. Wypowiedź Pawła dotycząca zmartwychwstania stanowi odpowiedź na pytania, które zrodziły się w chrześcijańskiej wspólnocie z Koryntu pod wpływem takich właśnie poglądów.

Apologetyka Pawła wyrażona jest w 1 Kor 15 za pomocą licznych zdań warunkowych zawierających słowa „jeżeli/to": Jeżeli nie ma zmartwychwstania, to Chrystus nie zmartwychwstał (1 Kor 15,13). Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał to nasza ewangelizacja i wasza wiara są daremne (1 Kor 15,14.17), a chrześcijanie, którzy już umarli, poszli na zatracenie (1 Kor 15,18). Jeżeli zmarli nie zmartwychwstają, to „jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy" i taki będzie nasz koniec (1 Kor 15,32).

Analizowany przez nas fragment również należy do wyżej wspomnianej serii argumentów. Choć grecki oryginał pierwszej części 1 Kor 15,29 nie zawiera sformułowania „nie ma zmartwychwstania", to przyimek *epei* („lecz jeśli" lub „inaczej") wyraźnie przenosi ten sens ze wcześniejszych konstrukcji „jeżeli/to" oraz z dalszej części wersetu 29: „Jeżeli umarli (...) nie zmartwychwstają, to czemuż (...)?"

Niezależnie od tego, jaki jest charakter i znaczenie praktyki przyjmowania chrztu za zmarłych i jak postrzega ją Paweł, wymowa tego argumentu jest jasna: jeśli nie ma zmartwychwstania, jeśli zmarli nie zmartwychwstają, to jaki jest sens rytuału, w którym chrzci się ludzi w ich imieniu? Jeżeli nie ma żadnego zmartwychwstania, to czy ludzie przechodzący taki chrzest nie robią z siebie głupców? Niezależnie od efektów, jakie mógłby przynieść ten zastępczy rodzaj chrztu, skoro nie ma zmartwychwstania, to cały ten proceder jest jedną wielką stratą energii i czasu! Apologetyka Pawła zmierza naturalnie do tego, aby zniwelować sprzeczności istniejące pomiędzy wierzeniami Koryntian a stosowanymi przez nich praktykami – nie wierzyli oni bowiem w zmartwychwstanie, ale praktykowali rytuał oparty właśnie na tym dogmacie.

Na czym dokładnie polegała ta praktyka? Obecne w 1 Kor 15,29 odniesienie do chrztu przyjmowanego za zmarłych nie pojawia się w żadnym innym miejscu Nowego Testamentu. To, że Paweł wspomina o tej praktyce akurat tu świadczy o fakcie, iż chrzest taki praktykowany był przez niektórych chrześcijan z Koryntu (o ile nie przez cały tamtejszy kościół). Brak informacji na ten temat w innych tekstach Nowego Testamentu i pismach Ojców Kościoła świadczy prawdopodobnie o tym, iż nie była to praktyka powszechna. Nieco podobne praktyki były stosowane przez niektóre heretyckie ugrupowania w drugim i trzecim wieku po Chr. – możliwe, że powstały one właśnie na bazie chrztu za zmarłych opisywanego przez Pawła. Te późniejsze praktyki nie są jednak zbyt pomocne w określeniu istoty rytuału, jaki stosowali chrześcijanie z Koryntu.

Mała ilość informacji podanych przez Pawła na ten temat spowodowała liczne teorie i hipotezy, przy czym niektóre z nich są bardzo dziwaczne i mało prawdopodobne (np. teoria, zgodnie z którą była to praktyka przyjmowania chrztu na grobach zmarłych). Niemniej jednak, przy rozsądnym odczytaniu 1 Kor 15,29, nasuwają się tak naprawdę na myśl zaledwie dwie możliwości interpretacji: (1) niektórzy chrześcijanie z Koryntu (prawdopodobnie ci, którzy przyjęli już własny chrzest) poddawali się rytuałowi chrztu w imieniu swoich zmarłych krewnych czy przyjaciół, (2) rytuał stosowany był w imieniu chrześcijan, którzy zmarli, zanim oficjalnie ich ochrzczono. Ta druga możliwość doskonale wpasowuje się w historię Kościoła, zgodnie z którą w początkach chrześcijaństwa osoby wyznające wiarę w Chrystusa musiały przejść trwający około roku okres „próbny" – dopiero po tym czasie mogły przyjąć chrzest i stać się pełnoprawnymi członkami chrześcijańskiej społeczności.

Chrzest przyjmowany w ich imieniu był widzialnym znakiem tego, że Chrystus poniósł

śmierć także za tych zmarłych, dzięki czemu oni również zostaną przez Boga wskrzeszeni. Przeciwko tej możliwości przemawiają jednak nowotestamentowe dane, zgodnie z którymi w pierwszych dekadach chrześcijaństwa chrzest przyjmowany był natychmiast po tym, gdy osoba deklarowała swoją wiarę w Chrystusa (np. Dz 2,37-41; 8,34-38; 10,44-48; 16,29-33). Mimo to, nawet w tym okresie możliwe były przypadki – spowodowane na przykład nagłą chorobą czy masową epidemią – kiedy to wielu chrześcijan umierało przed zaplanowanym przyjęciem chrztu.

Jeśli chodzi o znaczenie i cel tej praktyki, to najwyraźniej pełniła ona funkcję „zastępczą". Ci, którzy przyjmowali chrzest „w imieniu" zmarłych, musieli być przekonani o tym, że rzeczywiście zabezpieczają im w ten sposób zmartwychwstanie. Jeżeli przyjmiemy drugą z wymienionych wyżej możliwości interpretacji, to chrzest w imieniu zmarłych, ale nieochrzczonych chrześcijan możemy potraktować jako widzialny znak i potwierdzenie tego, iż zmarli ci przyjęli nowinę o zbawczej śmierci Chrystusa w wierze, przez co także będą mieć udział w Jego zmartwychwstaniu. W tym sensie praktyka przyjmowania chrztu za zmarłych nie byłaby sprzeczna z tym, jak rozumiał chrzest św. Paweł – apostoł nie miałby zatem żadnego powodu, aby ją odrzucić. Zgodnie z Rz 6, chrzest był dla Pawła rytuałem łączącym w sobie koncepcję śmierci i zmartwychwstania – przede wszystkim śmierci dla grzechu i zmartwychwstania do nowego życia, ale wyrażał także uczestnictwo – przez wiarę – w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz zwycięstwo nad śmiercią w zmartwychwstaniu ostatecznym.

Niemniej jednak, jeśli ten „zastępczy" chrzest przyjmowano w imieniu osób niewierzących, to poglądy chrześcijan stosujących tę praktykę musiały odbiegać od wizji chrztu, jaką miał św. Paweł. Zgodnie z takimi poglądami (niektórzy mogliby je nazwać wysoce sakramentalnymi, inni – nawet magicznymi), chrzest miał tak wielką moc, że wynikające z niego korzyści spływały na wszystkich, w imieniu których go przyjmowano. Zmarli mieli więc dostąpić zbawienia dzięki wierze tych, którzy poddali się temu rytuałowi w ich imieniu.

U źródeł takich poglądów była niewątpliwie głęboka troska pierwszych chrześcijan o tych, którzy zmarli przed przyjściem Chrystusa. Czy osoby, które odeszły z tego świata przed Wcieleniem lub przed usłyszeniem Ewangelii, miały być pozbawione możliwości uzyskania zbawienia i dołączenia do grona zmartwychwstałych? Praktyka przyjmowania chrztu za zmarłych mogła stanowić pewną odpowiedź na takie właśnie pytania. Ta sama troska kryje się także za koncepcją, zgodnie z którą Chrystus wszedł do krainy umarłych po swojej śmierci a przed zmartwychwstaniem po to, aby zaoferować zbawienie wszystkim, którzy zmarli przed Wcieleniem (1 P 3,18-20).

Drugi List do Koryntian

1,21-22 Czym jest namaszczenie?

Zobacz komentarz do 1 J 2,27.

3,14 Pozostaje nad nimi zasłona?

Słowa te dotyczą rodaków Pawła - Izraelitów, którzy - jeśli chodzi o znajomość Boga i Jego zamysłów - byli i pozostali w strefie mroku. Pytania, jakie rodzą się po przeczytaniu tego wersetu, brzmią: dlaczego tak się dzieje? W jaki sposób ich umysły stępiały? Kto lub co do tego doprowadziło? Jaka zasłona pozostaje nad nimi, kiedy czytają Prawo?

Werset ten jest częścią fragmentu, w którym Paweł porównuje Stare Przymierze i jego skutki z Nowym Przymierzem i jego skutkami. Stare Przymierze - choć nie taki był jego zamysł - prowadzi do śmierci (2 Kor 3,6.9), czego dowodem jest według Pawła historia nieposłuszeństwa Izraela i odrzucenie Mesjasza. Nowe Przymierze zapoczątkowane w Chrystusie prowadzi natomiast do życia, czego dowodzi doświadczenie Pawła i proponowana przez niego interpretacja Wcielenia. U źródeł takich wniosków leży głębokie przekonanie apostoła o tym, że Stare Przymierze, które koncentruje się na nadaniu Prawa, odsłania naturę i zamysł Boga w sposób pośredni (Ga 3,19-20), podczas gdy Nowe Przymierze - skupione na osobie Chrystusa - odsłania Boga w sposób pełny i bezpośredni. Chrystus jest bowiem obrazem samego Boga (2 Kor 4,4), jest On wcieleniem Bożej „Pełni" (Kol 1,19; 2,9).

W kontekście tych przekonań, rozważania Pawła, których zwieńczeniem jest analizowany przez nas werset, rozwijają się w sposób następujący: apostoł postrzega swoją posługę ewangelizacyjną jako udział w tworzeniu wspólnoty Nowego Przymierza, w której Boże objawienie nie jest zapisane na kamiennych tablicach, ale - dzięki Duchowi Bożemu - w ludzkich sercach (2 Kor 3,3-6). Posługując się tym obrazem, Paweł nawiązuje w wyraźny sposób do przepowiedni z Jr 31,31-34 dotyczącej obietnicy Nowego Przymierza, zgodnie z którą prawo Boże zostanie wyryte w ludzkich sercach. Apostoł postrzega Kościół jako wypełnienie tej proroczej wizji, dając nam

do zrozumienia, iż pomiędzy „pośrednim" a „bezpośrednim" kontaktem z żywym Bogiem istnieje zasadnicza różnica.

Paweł rozwija tę myśl, nawiązując do doświadczeń Mojżesza i Izraelitów, które następują po otrzymaniu Dziesięciu Przykazań. Zgodnie z Wj 34,29-35, kiedy Mojżesz przyniósł kamienne tablice z góry Synaj, jego twarz promieniała wskutek przebywania w obecności chwały Pana (zobacz Wj 33,18.22), przez co ludzie bali się do niego podejść. Mojżesz zasłonił zatem swoją twarz, przykrywając w ten sposób widoczny na niej blask Bożej chwały. Paweł porównuje ten pośredni i przytłumiony sposób ukazania chwały Boga podczas ustanowienia Starego Przymierza ze znacznie większą chwałą Nowego Przymierza ustanowionego dzięki obecności Ducha (2 Kor 3,7-11). Ten Duch jest „Duchem Pańskim" (2 Kor 3,17), który „zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa" (2 Kor 4,6).

Po dokonaniu tego porównania, Paweł wprowadza koncepcję zasłony - która przykrywała twarz Mojżesza, aby ukryć widoczne na niej promienie Bożej chwały (2 Kor 3,13) - stanowiącej symbol dawnej i teraźniejszej ślepoty Izraelitów, którzy „czytają Stare Przymierze" (2 Kor 3,14).

W oparciu o historię całego narodu i swoje własne doświadczenia, Paweł wiedział, że słowa Pisma Świętego dotyczące „stępiałych umysłów" (2 Kor 3,14) i ślepoty Izraelitów są bardzo prawdziwe. Jaka jest przyczyna ich ignorancji i zaślepienia?

Zgodnie z Pwt 29, w kontekście ceremonii odnowienia przymierza Mojżesz mówi swoim rodakom, że choć widzieli i doświadczyli potężnych dzieł Pana, to tak naprawdę ich nie zrozumieli, gdyż „nie dał wam Pan aż do dnia obecnego serca, które by rozumiało, ani oczu, które by widziały, ani uszu, które by słyszały" (Pwt 29,3). Z kontekstu tego wynika, że u podstaw takiego stanu rzeczy leży złamanie przez Izraelitów przymierza zawartego z Bogiem. Własnymi oczami, uszami i sercami nie zdołali oni pojąć prawdy, jaką Bóg pragnął im objawić. Stwierdzenie, zgodnie z którym „nie dał wam Pan (...)", nie oznacza, iż Bóg sprowokował ich do nieposłuszeństwa, ale raczej to, że gdyby ich serca, oczy i uszy rzeczywiście otwarte były na Pana, to zobaczyliby, czym tak naprawdę są dzieła Boga - dowodem Jego niezachwianej miłości i wierności (Wj 34,6). Nie dając im „serca, które by rozumiało", Bóg po prostu zgodził się na to, aby ich umysły pozostały tępe.

Ten sam tajemniczy związek pomiędzy ludzką postawą a działaniem Boga wyrażony jest w opisie powołania proroka Izajasza, w którym czytamy, że słowa proroka kierowane do Izraelitów uczynią ich serca zatwardziałymi, ich uszy - nieczułymi, a oczy - ślepymi (Iz 6,10). Jest to zapowiedź tego, jak Izraelici rzeczywiście zareagowali na proroctwa Izajasza - naród trwał w swoim nieposłuszeństwie aż do całkowitego upadku i wygnania. Skoro taki był skutek słowa Bożego głoszonego Izraelitom przez Izajasza, to można powiedzieć, że „Pan zaślepił ich oczy". Mamy tu przykład charakterystycznego dla myśli hebrajskiej braku rozróżnienia pomiędzy przyczyną pierwotną a wtórną. Zgodnie z tą myślą - ponieważ Bóg jest suwerenny, często przypisywano Mu kontrolę nad ludzką wolą i wolnością decydowania za Jego wolą lub przeciwko niej.

Grecki przekład Biblii Hebrajskiej odzwierciedla większą świadomość indywidualnej i zbiorowej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem. Zawarte w hebrajskiej wersji słowa z Iz 6,10: „Zatwardź serce tego ludu" są w przekładzie greckim przetłumaczone jako: „Serce tego ludu stało się zatwardziałe - ich uszy słabo słyszą, a oczy ich są zamknięte". Autorzy greckiego przekładu mieli zatem świadomość tego, że chodzi w tym fragmencie o nieposłuszeństwo Izraela, które spowodowało ich ślepotę i ignorancję.

Ten starotestamentowy przekaz odzwierciedlony jest właśnie w stwierdzeniu Pawła, zgodnie z którym „stępiały ich umysły". Ponadto, odrzucenie Mesjasza przez Izraelitów dowo-

dzi, iż ich bunt przeciwko Bogu trwa „aż do dnia obecnego". Dlatego pozostaje nad nimi zasłona i kiedy „czytają Mojżesza" (czyli Prawo - 2 Kor 3,15), zasłona wciąż zakrywa ich serca. Dzieje się tak dlatego, że - jak zauważa Paweł w innym miejscu - Prawo ujawnia zaledwie ludzkie grzechy i nie jest w stanie człowieka zbawić (Rz 3,20). Zasłona może więc zniknąć tylko wtedy, kiedy zwrócimy się do Pana (2 Kor 3,16).

Wniosek ten z pewnością opiera się na własnym doświadczeniu Pawła. Usiłując przestrzegać Prawa w sposób doskonały, stał się on przeciwnikiem prawdziwego zamysłu Bożego. W Chrystusie zamysł ten objawił się w całej pełni - i to nie w sposób pośredni, lecz bezpośredni. Dlatego też, dzięki Jezusowi możemy z odsłoniętą twarzą wpatrywać się „w jasność Pańską jakby w zwierciadle" (2 Kor 3,18). W Nim bowiem opada zasłona nieposłuszeństwa i tępoty.

4,4 Kim jest „bóg tego świata"?

Nie ulega wątpliwości, że Pismo Święte (w tym teksty Pawła) naucza, iż jest tylko jeden Bóg (np. Rz 3,30; 1 Kor 8,6; Ef 4,6; 1 Tm 2,5; Jk 2,19). Kim zatem jest „bóg tego świata"? Dlaczego Paweł wspomina o jakimś innym bogu, skoro wierzy, że Bóg jest tylko jeden?

Jako Żyd, Paweł dzielił historię świata na dwa „wieki" - wiek obecny i ten, który nadejdzie (Ef 1,21). Wiek obecny jest okresem, w którym szatan wciąż ma na nas pewien wpływ, ale w erze, która nadejdzie, zapanuje królestwo Boże i nie będzie już miejsca dla diabła. Kiedy Paweł powierzył się Jezusowi jako swojemu Zbawicielowi, zaczął patrzeć na ten podział czasowy z nowej perspektywy. Odkrył, że w Jezusie nowa epoka już się rozpoczęła. Chrześcijanie przeszli pod władzę Boga i doświadczają już Jego królestwa w owocach Ducha Świętego (Rz 14,17) i w Jego mocy (1 Kor 4,20). Nie oznacza to, że królestwo obecne już jest *w pełni*, gdyż pełne doświadczenie królestwa nastąpi w przyszłości, kiedy to całkowicie zapanuje ono nad światem (1 Kor 15,24). Chrześcijanie już teraz doświadczają królestwa, ale jednocześnie wciąż czekają na dzień, w którym je odziedziczą (Kol 1,12).

Nie wszyscy są jednak chrześcijanami, a na świecie wciąż pełno jest zła (Ga 1,4). Nadal zagraża nam zatem „władza ciemności" (Kol 1,13), pod wpływem której postępujemy „według sposobu Władcy mocarstwa powietrza" (Ef 2,2). Paweł nawiązuje w swoich listach do władców „tego świata" (1 Kor 2,8), badaczy „tego, co doczesne" (1 Kor 1,20) i mądrości „tego świata" (1 Kor 3,18). W analizowanym przez nas wersecie pisze o władcy - bogu „tego świata", którego w innych miejscach nazywa po prostu szatanem (2 Kor 11,14). Paweł określa go mianem „boga tego świata" nie dlatego, że jest on bogiem w sensie absolutu, ale dlatego, że jest on istotą sprawującą władzę nad życiem osób niewierzących (między innymi przez to, że zaciemnia ich umysły), które tej istocie służą (także wówczas gdy wydaje im się, że służą sobie samym, swoim interesom czy jakimś konkretnym bóstwom).

Dla Pawła istnieje zatem tylko jeden prawdziwy Bóg. Bóg prawdziwy jest Bogiem absolutnym, jedynym władcą wszechświata, a Chrystus położy w końcu kres wszelkim innym zwierzchnościom i władzom - w tym władzy szatana - i „odda królestwo Ojcu". Szatan nie jest Bogiem - on także zegnie kiedyś swoje kolano przed Bogiem prawdziwym. Niemniej jednak, w chwili obecnej szatan wciąż rozpościera swoje wpływy wszędzie, gdzie odrzuca się Chrystusa, czyli przyjmuje się „władzę ciemności" zamiast „królestwa umiłowanego Syna Bożego". Szatan nie jest wprawdzie Bogiem absolutnym, ale dla tych, którzy nie zwrócili się ku Chrystusowi, ten mroczny władca jest jedynym bogiem, jakiego znają. Do tej właśnie strasznej rzeczywistości odnosi się Paweł w analizowanym przez nas wersecie.

Zobacz również komentarz do 1 Kor 8,5-6.

5,17 To, co dawne, minęło?

Radosne stwierdzenie Pawła zawarte w 2 Kor 5,17 wyraża przekonanie o tym, czemu nader często zaprzecza nasze własne doświadczenie. Przyznajemy bowiem, że życie w Chrystusie daje zupełnie nową jakość, ale nie widzimy tak naprawdę zbyt wielkiej różnicy pomiędzy naszą codziennością a życiem tych, którzy tak nie uważają. Cieszymy się z tego, że Bóg przebacza nam nasze grzechy, zauważając jednocześnie, iż nasze życie nie niesie tego przesłania innym ludziom. Czcimy Chrystusa, który oddał swoje życie za innych, ale my najwięcej czasu i energii poświęcamy na promowanie siebie. Głosimy posłuszeństwo wobec Chrystusa jako Pana, a jednocześnie żyjemy według wartości i priorytetów świadczących o tym, że mamy tak naprawdę wielu innych „bogów i panów".

Tak samo jak my, pierwsi chrześcijanie, do których Paweł kierował swoje słowa, zdawali sobie sprawę z tego, że to, co „dawne" wciąż w nich tkwi, a „nowe" życie w Chrystusie wiąże się z nieustającą pracą nad sobą. Chrześcijanie ci byli świadomi tego, iż wciąż pozostają pod wpływem uciskającego ich Rzymu. Otaczający ich świat nadal przesiąknięty był niesprawiedliwością i niemoralnością. Nie przestali zatem doświadczać ucisku w życiu osobistym, trudności we wspólnocie Kościoła, porażek, niepokoju, frustracji i grzechu. Skąd brało się to, co dawne, skoro nadeszło już nowe? Dlaczego wciąż doświadczamy tego samego, skoro „To, co dawne, minęło, a oto [wszystko] stało się nowe"?

Jak powinniśmy rozumieć sprzeczność pomiędzy tym, co głosimy, a tym, czego doświadczamy? Pierwsi chrześcijanie próbowali rozwiązać ten problem przy pomocy dwóch teorii, przy czym obydwie z nich opierały się na interpretacji, zgodnie z którą w człowieku funkcjonują zasadniczo dwie płaszczyzny - fizyczna (ciało) i duchowa (dusza), przy czym stanowią one wobec siebie przeciwieństwa.

Jedna z teorii rozwiniętych na bazie tego podejścia pojawiła się wśród chrześcijan z Koryntu już w roku 50 i polegała na przesadnym podkreślaniu *duchowego* aspektu wiary. Jej zwolennicy głosili poglądy, które można ująć w sposób następujący: „Skoro ciało - nasz aspekt fizyczny - jest w najlepszym przypadku źródłem słabości, a w najgorszym - źródłem zepsucia, to musimy skoncentrować się na naszej stronie duchowej - na duszy. A ponieważ - dzięki Chrystusowi - nasze dusze zostały odkupione, możemy robić z ciałami, co tylko zechcemy". Nietrudno wyobrazić sobie, do czego mogły prowadzić takie teorie. W Koryncie doprowadziły one do libertynizmu objawiającego się w całkowitej pogardzie dla moralności i etyki oraz w lekceważącym stosunku do braci i sióstr, którzy nie identyfikowali się z tą „wyzwoloną duchowością".

Druga teoria oparta na dualistycznej wizji ludzkiej natury ujawniła się podczas misyjnej działalności Pawła prowadzonej w Azji Mniejszej. Polegała ona na nadmiernym podkreślaniu *legalistycznego* aspektu wiary chrześcijańskiej. Jej zwolennicy twierdzili: „Ciało przeszkadza ludzkiej duszy w uzyskaniu idealnej komunii z Bogiem. Dlatego też, „ciało" - wraz z jego pragnieniami i dążeniami - musi podporządkować się duszy. Musimy zatem - przy pomocy nakazów i przepisów - narzucić sobie taką dyscyplinę, aby ciało nie zanieczyszczało wewnętrznej czystości naszej duszy". Ekstremalnym wyrazem takich poglądów była rygorystyczna asceza i całkowite izolowanie się od wszelkich wpływów świata zewnętrznego.

Podobny dualizm widoczny jest także w wielu współczesnych teoriach chrześcijańskich. Czasem staje się on oknem, przez które uciekamy od trudnych wymogów wiary. Innym razem, stanowi podstawę, na której budujemy pogardę dla tego, co cielesne i materialne, pragnąc oczyścić swą dusze poprzez podkreślanie tego, co duchowe lub tłumienie własnej fizyczności.

Skoro jednak powyższe teorie wyjaśniające zasadnicze napięcie w ludzkiej egzystencji nie są

słuszne, to jak powinniśmy rozumieć to rozdarcie, jak możemy się do niego odnieść i jak sobie z nim radzić?

Zarówno przed narodzeniem się chrześcijaństwa, jak i w jego początkowej fazie żyli greccy myśliciele, którzy postrzegali ludzkie ciało jako więzienie lub grób duszy. Wierzyli oni, że zbawienie polega na wyzwoleniu naszego wyższego „ja" - ducha lub duszy - z więzienia ciała. Taka interpretacja ludzkiej natury, która w znacznym stopniu wpłynęła na kształtowanie się myśli chrześcijańskiej, musi być jednak odrzucona jako całkowicie sprzeczna z punktem widzenia Biblii. Pismo Święte mówi bowiem o tym, że zbawczy zamysł Boga obejmuje *całą naszą istotę*. Pojednawcze dzieło Boże, które dokonało się w Chrystusie, dotyczy nas całych, zarówno w aspekcie fizycznym, jak i duchowym. Miłość Chrystusa, dzięki której stajemy się nowym stworzeniem, obejmuje nas w *całości*. W związku z tym, możemy upodabniać się do Chrystusa także w naszej konkretnej, fizycznej egzystencji. Istota ludzka - w kontekście relacji z innymi - tworzy przestrzeń, w której dokonuje się Boże działanie. Zaprzeczanie temu nie jest niczym innym jak próbą ograniczenia Boga.

Skoro rozdzielenie osoby na aspekt fizyczny i duchowy nie wyjaśnia rozdarcia pomiędzy tym, co „dawne", a tym, co „nowe", to jak inaczej możemy je wyjaśnić? Co Paweł chce nam w tym wersecie przekazać? W jakim sensie chrześcijanin jest dla niego „nowym stworzeniem"?

Aby uzyskać odpowiedź na te pytania, spróbujmy najpierw spojrzeć na słowa Pawła w kontekście przepowiadanej przez proroków nadziei Izraela. Jedną z charakterystycznych cech tej nadziei było przekonanie, że *koniec czasów* przypominać będzie jednocześnie *początek czasów*. Mówiąc o oczekiwaniu na ostateczne przyjście Boga i Jego panowanie, prorocy stosowali często starotestamentową symbolikę raju i początku stworzenia. I tak - nowe stworzenie miało zastąpić stare, upadłe stworzenie. Bardzo wymownym przykładem takiej nadziei jest wizja powracającego raju zawarta w Księdze Izajasza: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał" (Iz 11,6).

Zgodnie z poglądem Pawła, koniec czasów przybliżył się do upadłego świata. Kres czasów zaczął stawać się początkiem nowej ery (zobacz 1 Kor 10,11). Świat, który spotkał się ze swym Stwórcą w osobie Chrystusa, stał się już nowym światem. Osoba będąca „w Chrystusie" była częścią nowej rasy ludzkiej, zrodzonej w Chrystusie Jezusie do nowego życia. Podobnie jak Adam i Ewa - przedstawiciele ludzkości, którzy stali przed Stwórcą w nieograniczonej wolności, w nieskrępowanej niczym wolności stoją przed Bogiem nowe osoby w Chrystusie. Rzeczywistość sprzed Upadku została więc w pewnym sensie odtworzona. W takim właśnie sensie chrześcijanie są „nowym stworzeniem". Adam i Ewa mieli do wyboru posłuszeństwo wobec Boga - Stwórcy lub stworzenie sobie własnych bogów, którym mogliby być posłuszni (zobacz Rz 1,20-23). Podobnie - osoby będące nowym stworzeniem w Chrystusie wyzwolone zostały z więzów Upadku, otrzymując możliwość podejmowania własnych decyzji. Pierwsi ludzie mogli decydować o swojej zależności lub niezależności od Stwórcy, a więc i nowe stworzenie otrzymuje taką możliwość. Adam i Ewa mogli pozostawać w relacji ze Stworzycielem lub chować się przed Nim wśród drzew, dlatego nowy człowiek także może ufać Bogu albo tworzyć las, w którym będzie się przed Nim ukrywał.

Zbawcza miłość Boga objawiona w Chrystusie daje nam ponowną możliwość wejścia w relację z naszym Stwórcą. W tej relacji jesteśmy wolni od *więzów grzechu*, które ograniczają nas, kiedy pozostajemy oddaleni od Boga. Niemniej jednak, relacja ta *nie wyzwala nas automatycznie* spod wpływu rzeczywistości grzechu, która otacza nas we wszystkich dziedzinach życia.

Dla Pawła „to, co dawne" - to, co przeminęło, jest stanem oddalenia od Boga i uwięzienia

w sytuacji grzechu. To, co „nowe" jest natomiast naszą relacją z Bogiem w Chrystusie - relacją dającą nam siłę do takiego życia, w którym cały czas możemy zwyciężać otaczającą nas rzeczywistość grzechu. Być „nowym stworzeniem" nie oznacza być doskonałym, odpornym na złość i ból czy też odizolowanym od trudnych życiowych doświadczeń. Być „nowym stworzeniem" to raczej prowadzić życie zwrócone ku Bogu, którego łaską zostaliśmy odzyskani w Chrystusie.

6,14 Z niewierzącymi w jednym jarzmie?

Werset 2 Kor 6,14 jest trudny do zinterpretowania z dwóch względów. Po pierwsze - możemy mieć trudności z zaakceptowaniem rygorystycznego przesłania odnoszącego się do naszych codziennych relacji z osobami niewierzącymi. Jeśli w tym właśnie leży największa trudność tego stwierdzenia, to nie powinniśmy jej łagodzić, gdyż zaciemnilibyśmy wówczas jego przesłanie. Niemniej jednak, wypowiedź ta może być również trudna dlatego, że (1) wydaje się ukazywać niedopasowanie osób wierzących i niewierzących w sposób bardziej wyrazisty niż inne teksty Nowego Testamentu i (2) nie jest do końca pewne, co oznacza „wprzęganie się w jedno jarzmo" i w jaki sposób funkcjonuje ono w praktyce. Aby wyjaśnić te kwestie, przyjrzyjmy się bliżej samemu wersetowi i jego najbliższemu kontekstowi.

Jednym z głównych motywów 2 Kor jest obrona integralności apostolskiej posługi Pawła, autentyczności głoszonej przez niego Ewangelii i przesłania, jakie niesie ona dla każdego chrześcijanina. Z dwóch kanonicznych listów apostoła do Koryntian wynika wyraźnie, iż jego relacja z tamtejszym kościołem była dość burzliwa. Dlatego też, Paweł odwiedzał Korynt kilka razy i napisał do tamtejszych chrześcijan aż cztery listy. Wśród członków Kościoła Korynckiego byli tacy, którzy otwarcie sprzeciwiali się Pawłowi i jego naukom (przy czym sprzeciw ten wynikał niejednokrotnie z niezrozumienia tego, co apostoł powiedział lub napisał wcześniej). To właśnie z ich powodu kościół w Koryncie znalazł się w niebezpieczeństwie stałej autodestrukcji.

W rozważaniach, wśród których padają słowa z 2 Kor 5,17 widzimy, iż w centrum myśli Pawła leży przekonanie, że „w Chrystusie" stajemy się „nowym stworzeniem", przez co nasze dawne powiązania zastępowane są nową relacją z Bogiem przyjmującym nas jako swoje dzieci (2 Kor 5,17-18). Na podstawie tej prawdy Paweł wie, że Bóg powołał go do „posługi pojednania". Mając świadomość tego, że pojednanie pomiędzy Bogiem a ludźmi ma również znaczący wpływ na relacje międzyludzkie, Paweł odczuwał smutek na myśl o tych, którzy sprzeciwiali się jemu i Ewangelii (2 Kor 2,1-4) i martwił się o ich zbawienie. Nawoływał zatem gorliwie: „W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!" (2 Kor 5,20) i „napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Bożej" (2 Kor 6,1).

Z jego wcześniejszego listu (1 Kor) wynika, że w życiu chrześcijan z Koryntu były pewne obszary, w których Boża łaska przyjmowana była na próżno (przykładem takiego stanu rzeczy może być uczestnictwo w pogańskich rytuałach - 1 Kor 6; 10; a także kierowanie sporów do pogańskich sądów - 1 Kor 6). W jaki sposób należało unikać sytuacji, w których łaska przyjmowana była na próżno? Odpowiedzi na to pytanie udziela 2 Kor 6,14.

Greckie sformułowanie przetłumaczone jako „wprzęganie się w jedno jarzmo" nie pojawia się w żadnym innym miejscu Nowego Testamentu. W greckiej wersji Starego Testamentu sformułowanie to użyte jest w kontekście zakazu łączenia różnych gatunków bydła (Kpł *19,19*). Z tego właśnie zastosowania greckiego określenia zrodziła się koncepcja „niedopasowania" tłumaczona na różne sposoby w różnych wersjach Biblii. Z interpretacji niektórych takich przekładów wywodzi się prawdopodobnie najbardziej powszechny sposób odczytywania tego wersetu

- mianowicie, że stanowi on ostrzeżenie przed zawieraniem związków małżeńskich pomiędzy osobami wierzącymi a niewierzącymi.

Choć może to być jedno z możliwych zastosowań tej koncepcji, kontekst całego fragmentu wskazuje, że Pawłowi nie chodziło zasadniczo o małżeństwo. Wydaje się on bowiem odwoływać do bardziej ogólnej idei „niedopasowania" wyrażającej się w symbolu różnych gatunków zwierząt wprzęgniętych w jedno jarzmo. Możliwe więc, że jest to nawiązująca do Pwt 22,10 metafora wyrażająca przekonanie o ogromnej różnicy pomiędzy chrześcijaninem a osobą niewierzącą[1]. Osoby takie są zatem mocno niedopasowane, co nie pozostaje bez wpływu na ich codzienne życie. Jaka jest dokładnie natura tego niedopasowania i jaki wpływ może ono wywrzeć na życie chrześcijanina?

Po zaleceniu: „Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo" następuje seria pięciu pytań ukazujących przeciwieństwa, które pomagają nam zrozumieć naturę niedopasowania, jakie istnieje pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi. Są to pytania retoryczne - odpowiedź na nie jest więc oczywista. Co mają ze sobą wspólnego sprawiedliwość i niesprawiedliwość, światło i ciemność, Chrystus i Beliar[2], wierzący i niewierny, świątynia Boża i bożki? Absolutnie nic! „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego" (2 Kor 6,16).

Koncepcja, zgodnie z którą chrześcijanie jako wspólnota są świątynią Boga, została Koryntianom przedstawiona już we wcześniejszym liście Pawła (1 Kor 3,16). Apostoł przypomniał im tam również o tym, że świątynia Boga jest święta i to oni ją stanowią (1 Kor 3,17). Dlatego też, powinni strzec się rozpusty (1 Kor 6,18) i bałwochwalstwa (1 Kor 10,14), gdyż z królestwa Bożego wykluczane są wszelkie formy nieprawości (1 Kor 6,9-10). W 2 Kor 6,14-18, przypomniawszy Koryntianom ponownie o tym, że są świątynią Boga, Paweł przytacza cytaty ze Starego Testamentu po to, by wezwać czytelników do postępowania godnego świętego ludu, wśród którego Bóg obecny jest niczym w świątyni. Rozważania wokół symboliki Bożej świątyni, którą jest wspólnota chrześcijan, kończą się ostatecznym wezwaniem: „(...) oczyśćmy się z wszelkich brudów ciała i ducha, dopełniając uświęcenia naszego w bojaźni Bożej" (2 Kor 7,1).

Cały fragment rozpoczynający się od 2 Kor 6,14 wydaje się zmierzać do tego kulminacyjnego wezwania. To tutaj znajduje się klucz do zrozumienia zalecenia, aby nie wprzęgać się w jedno jarzmo z niewierzącymi: chrześcijanin podlega pewnemu procesowi, kierując się ku świętości. Koncepcja świętości - stosowana zarówno w odniesieniu do świątyni, jak i do ludu Bożego - ma swoje źródło w Starym Testamencie. Hebrajskie słowo na „świętość" oznaczające „odłączenie" ma dwa znaczenia - oddzielenie się od zła i oddanie się Bogu. Odłączenie od zła objawia się w sposobie postępowania wyrażającym wierność najbardziej szlachetnym wartościom. Oddanie się Bogu uwidacznia się natomiast w odrzuceniu wszelkich praktyk bałwochwalczych (1 Kor 10,14; 2 Kor 6,16) występujących zarówno w tradycyjnej, jak i nowoczesnej formie (bałwochwalstwo obejmuje także całkowite oddanie się określonym osobom, mocom, rzeczom lub wartościom - zamiast Bogu).

Jakie przesłanie niesie ta nauka dla współczesnego chrześcijanina? Na pewno nie nakazuje mu izolować się od świata zewnętrznego. W 1 Kor 5,10 Paweł daje swoim czytelnikom do

[1] W świetle faktu, że zarówno Kpł 19,19, jak i Pwt 22,9-10 zakazują łączenia tego, co ze sobą nie współgra - np. sianie różnych gatunków roślin w tej samej winnicy, noszenie ubrania zrobionego z dwóch różnych materiałów - jest oczywiste, że metafora o wprzęgnięciu dwóch różnych zwierząt w jedno jarzmo mówi o niedopasowaniu, podobnie jak powiedzenie, zgodnie z którym „woda nie łączy się z oliwą".

[2] Jest to jedyne miejsce, w którym Paweł posługuje się imieniem Beliara na określenie przeciwnika Chrystusa - zwykle używa po prostu nazwy „szatan". Beliar (lub Belial - różne są wersje pisowni tego imienia) to imię nadane przywódcy złych mocy, które buntują się przeciwko Bogu w niekanonicznych tekstach judaizmu (np. w Księdze Jubileuszów 1,20; 15,33; Męczeństwie Izajasza 1,9; 2,4; 3,11).

zrozumienia, że odgrodzenie się od niemoralnych, nieprawych ludzi jest niemożliwe - „musielibyście bowiem całkowicie opuścić ten świat" (zobacz również modlitwę Jezusa w J 17,15: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego"). W 1 Kor 7,12-16 apostoł zauważa, że małżeństwo pomiędzy chrześcijaninem a osobą niewierzącą może spowodować uświęcenie tej osoby. Ponadto, w 1 Kor 10,27 przewiduje on możliwość uczestnictwa chrześcijan w posiłkach spożywanych w domach ich pogańskich przyjaciół czy sąsiadów.

Próbując zachować wierność wobec radykalnej natury wezwania Pawła do świętości, członkowie różnych ruchów separatystycznych pojawiających się w historii Kościoła często interpretowali to wezwanie w kategorii zewnętrznych powiązań, kontaktów lub związków. Interpretacja ta nie obejmuje jednak tego, co jest w rozważaniach Pawła najważniejsze, czyli tego, że nawet żyjąc w świecie i kontaktując się z osobami niewierzącymi, chrześcijanie nie mają nic wspólnego z ciemnością, nieprawością, niesprawiedliwością i niemoralnością przypisywaną tym, którzy nie pojednali się jeszcze z Bogiem.

„Wprzęganie się z niewierzącymi w jedno jarzmo" oznacza zatem identyfikowanie się z ich poglądami, wartościami, z ich przywiązaniem do różnych „bogów i panów" (1 Kor 8,5), z tym, co zaprzecza prawdzie absolutnej i absolutom moralnym. Według Pawła chrześcijanie są zatem nowym stworzeniem otoczonym starym porządkiem. Muszą więc postępować jak „dzieci światłości", niosąc jej owoce, którymi są „prawość i sprawiedliwość, i prawda" (Ef 5,8-9).

12,2 Porwany aż do trzeciego nieba?

W 2 Kor 12,2 Paweł pisze o „człowieku" (najprawdopodobniej o sobie samym), który „został porwany aż do trzeciego nieba". Czy oznacza to, że niebo nie jest jedno? Czym jest owo trzecie niebo?

Słowo *niebo* pojawia się w Nowym Testamencie 231 razy, przy czym w znacznej większości przypadków jest ono użyte w sensie absolutnym - mamy więc głosy z nieba, Chrystusa wstępującego do nieba, królestwo niebieskie. Niebo oznacza w tych przypadkach miejsce, w którym przebywa Bóg lub miejsce, z którego spada na ziemię deszcz - w zależności od kontekstu.

Niemniej jednak, w 2 Kor 12,2 Paweł mówi o pewnej podróży. Człowiek, o którym wspomina, prawie na pewno jest nim samym. W kulturze, w jakiej wyrósł apostoł, opowiadanie w bezpośredni sposób o własnych sukcesach lub porażkach uznawane było za przechwalanie lub wywyższanie się. Dlatego, jeżeli ktoś chciał o czymś takim opowiedzieć, używał zwykle trzeciej osoby liczby pojedynczej: „Takie a takie zdarzenie przytrafiło się temu człowiekowi". W tej właśnie konwencji Paweł pisze o własnym doświadczeniu w analizowanym przez nas wersecie. Korynccy przeciwnicy apostoła, którzy twierdzili, że mają nadzwyczajne wizje, zmusili go do tego, aby odwołał się do własnych doświadczeń mistycznych. Paweł nie opisuje jednak wszystkich swoich wizji po kolei - począwszy od tej, która miała miejsce w drodze do Damaszku, ale przytacza tę, która przebije je wszystkie - wizję, w której doświadczył nieba tak mocno, że nie jest nawet pewien, czy była to zaledwie wizja, czy może prawdziwe porwanie do nieba. To żywe doświadczenie miało miejsce czternaście lat przed napisaniem 2 Kor, czyli około roku 44. Wiemy zatem, że zdarzyło się to pomiędzy jego wyjazdem z Jerozolimy tuż po nawróceniu (Dz 9,30) a wyruszeniem w pierwszą podróż misyjną (Dz 13,1-3). W tym okresie Paweł prowadził bardzo aktywną działalność misyjną w Syrii i Cylicji, a wreszcie w Antiochii, dokąd został zabrany przez Barnabę. To właśnie w tym czasie należy umieścić wiele wydarzeń, o których apostoł pisze w 2 Kor 11.

Gdzie zatem jest owo trzecie niebo, do którego Paweł został porwany? Stary Testament wydaje się dzielić niebo na trzy części - niebo,

w którym latają ptaki, niebo, w którym są gwiazdy (zwane często „firmamentem") i - położone najwyżej - niebo, w którym przebywa Bóg, czyli „niebiosa najwyższe" (1 Krl 8,27; 2 Krn 2,6; 6,18; Ne 9,6; Ps 148,4). Niestety, podział ten opiera się wyłącznie na pewnych wzmiankach znalezionych na kartach Starego Testamentu, nie zaś na jego jednoznacznym przesłaniu. W Starym Testamencie nie znajdziemy bowiem żadnych konkretnych rozważań na temat natury nieba. W czasach Pawła niektórzy Żydzi dokonywali jeszcze bardziej szczegółowego podziału niż ten, jaki znajdujemy w Starym Testamencie - według nich niebo składało się z pięciu (*3 Apokalipsa Barucha* 11,1), siedmiu (*Testament Lewiego* 3,1; *Wniebowstąpienie Izajasza* 9; Talmud *b. Hagigah* 11b) lub dziesięciu różnych sfer (*2 Księga Henocha* 20,3b; 22,1). Paweł nie ujawnia, do której z tych wersji nawiązuje, aż do 2 Kor 12,4, gdzie pisze, że „został porwany do raju". Słowo „raj" zapożyczone zostało z języka perskiego, w którym oznaczało „ogrodzony płotem ogród" stanowiący siedzibę Boga (nawet jeśli znajdowała się ona w siódmym niebie - *Wniebowstąpienie Izajasza 9,7*; *b. Hagigah* 12b). W Nowym Testamencie raj opisywany jest jako miejsce, w którym przebywa Jezus wraz z błogosławionymi zmarłymi (Łk 23,43), i w którym znajduje się drzewo życia (Ap 2,7; porównaj Ap 22,1-5, gdzie mamy więcej szczegółów na temat położenia tego drzewa). Paweł daje nam zatem do zrozumienia, że został porwany do miejsca, w którym przebywa Bóg - do nieba najwyższego.

Nowy Testament nie zachęca nas do spekulowania na temat struktury nieba. Prawdę mówiąc - choć jesteśmy w stanie powiedzieć, w jaką strukturę nieba wierzył ten czy inny autor Pisma Świętego - nie wynika z tego żadna konkretna nauka na temat podziału niebios. Kiedy więc Paweł pisze o „trzecim niebie", nie możemy być pewni, czy rzeczywiście wierzył, że niebo składa się dokładnie z trzech części, czy też napisał tak dlatego, iż jego czytelnicy z pewnością zrozumieliby, że chodzi o niebo najwyższe. Dla chrześcijan podział nieba na poszczególne sfery nie miał przecież większego znaczenia. Wiedzieli bowiem, że obecnie są na ziemi i że miejscem, w którym pragną być, jest siedziba ich Pana niezależnie od tego, czy jest to niebo trzecie, piąte, siódme czy dziesiąte. Ze względu na obecność Jezusa poszczególne sfery nieba pozostają bez większego znaczenia - celem chrześcijanina jest bardziej Chrystus niż niebo. Paweł daje nam zatem do zrozumienia, że otrzymał przedsmak tego, jak będzie się czuł w obecności samego Pana.

12,7 Czym jest oścień dla ciała?

Paweł pisze, że dany mu został pewien „oścień dla ciała", który dyscyplinuje go i uniemożliwia mu popadnięcie w pychę z powodu tego, czego doświadczył w niebie. Czym dokładnie był ów „oścień"? Czy była to jakaś choroba, czy też coś zupełnie innego?

Uczeni już od kilkuset lat usiłują zdefiniować ten „oścień". Pod koniec drugiego wieku Tertulian wysnuł hipotezę, zgodnie z którą był to ból ucha lub głowy (*De Pudicitia* 13.17). We wczesnym okresie bizantyjskim Jan Chryzostom (*Homilie* 26) twierdził, że ościeniem byli przeciwnicy Pawła (w oparciu o znaczenie słowa „szatan" - „oskarżyciel"). W średniowieczu uważano, że były to pokusy natury seksualnej, w czasie reformacji twierdzono natomiast, iż chodziło raczej o pokusy duchowe. Niektórzy z interpretatorów współczesnych uważają, że ościeniem jest jakaś dolegliwość fizyczna - prawdopodobnie ostre zapalenie spojówek (w oparciu o Ga 4,13-15) lub malaria (zobacz William M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and Roman Citizen* [Baker Books, 1962], s. 94-97). Inni badacze wskazują z kolei na zaburzenia neurologiczne (np. epilepsja), depresję spowodowaną odrzuceniem Ewangelii przez Żydów lub zaburzenia mowy.

Z „ościeniem" Pawła wiąże się parę faktów, którym nie sposób zaprzeczyć. Po pierwsze, wie-

my, że było to coś złego. Apostoł nazywa go bowiem „wysłannikiem szatana", nie zaś aniołem Bożym. Oznacza to, że ów oścień pochodzi od Złego i ze złej intencji. Niezależnie więc od tego, czy byli to przeciwnicy Pawła, czy też choroba - nie było to dobre (w Piśmie Świętym zarówno przeciwnicy, jak i dolegliwości fizyczne, pochodzą od zła). Po drugie - Bóg zgadzał się na ten „oścień", co wyrażone jest w sformułowaniu: „dany mi został". Potwierdza się to także w kolejnym wersecie, w którym Paweł pisze, że trzykrotnie modlił się o usunięcie tego problemu, ale jego prośby nie zostały wysłuchane. Po trzecie, „oścień" stał się dla apostoła źródłem pewnej słabości. Mimo to, Paweł akceptuje fakt, iż Bóg nie zabierze od niego „ościenia" i stwierdza: „Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny" (2 Kor 12,10). Apostoł rozumiał bowiem, że w jego słabości najpełniej objawiać się będzie moc Boga.

Żadna z powyższych sugestii nie pozostaje bez znaczenia, jednak moim zdaniem najbliżej prawdy był Jan Chryzostom. Po pierwsze - w Starym Testamencie przeciwnicy określani byli czasem „kolcami dla waszych boków" (Lb 33,55; Sdz 2,3; porównaj Ez 2,6; 28,24; Mi 7,4) lub „kolcami dla waszych oczu" (Joz 23,13). Nie ma tam natomiast żadnych przykładów zastosowania słowa „oścień" jako metafory choroby czy pokusy. W większości fragmentów Starego Testamentu, w których pojawia się ten wyraz, jego znaczenie wiąże się z obrazami takimi jak gospodarstwo rolne czy kolczaste krzewy porastające ruiny zniszczonych miast. Po drugie - słowo „wysłannik" (po grecku *angelos*) zawsze pojawia się w tekstach Pawła w odniesieniu do osoby. Po trzecie - głównym tematem poruszanym w 2 Kor 10 - 13 są przeciwnicy apostoła. Cały fragment, w którym znajduje się analizowany przez nas werset, odnosi się do natrętów, którzy nękają jego umiłowany kościół w Koryncie, krytykując jednocześnie Pawła za to, że on sam nie miał odwagi wykazania się podobną surowością. Po czwarte, Paweł łączy ów „oścień" ze „słabością", w której będzie się chlubić. Wyraz „słabość" można wprawdzie odnieść do choroby (Ga 4,13; 1 Tm 5,23), ale w siedmiu fragmentach listów do Koryntian (i w obydwu fragmentach mówiących o słabości w Rz) Paweł stosuje go w odniesieniu do słabości moralnej, duchowej lub społecznej. W 2 Kor 11,30 określenie to dotyczy wstydu Pawła spowodowanego tym, że uciekł z Damaszku zamiast stawić czoła swoim przeciwnikom (żył przecież w kulturze, w której lepiej było ponieść honorową śmierć niż uciec z miejsca walki). Porównanie słabości z mocą pojawia się także w 2 Kor 13,3-4, gdzie czytamy, że podczas ukrzyżowania Jezus był wprawdzie słaby, niezdolny do odparcia ataku swoich przeciwników, ale później zmartwychwstał w wielkiej mocy. Tak samo Paweł, który podczas pobytu w Koryncie był słaby pod względem poparcia społecznego, powróci tam kiedyś w mocy Chrystusa - Chrystus zaś pokona wszystkich jego wrogów. Ponadto, w 2 Kor 12,10 apostoł wymienia słabości takie jak obelgi, niedostatki, prześladowania czy uciski, nie wspominając jednak o chorobach. Wnioskuję zatem, że zarówno dane zawarte w Starym Testamencie, jak i sposoby, w jakie stosuje to określenie Paweł, świadczą o tym, iż „ościeniem" są przeciwnicy apostoła, którzy depczą mu po piętach w jego podróżach, siejąc zamęt we wspólnotach opuszczanych przez Pawła na czas niezbędny do zakładania kościołów w nowych miejscach. Apostoł z pewnością nie doświadczał pokusy odczuwania dumy, gdyż nie mógł czuć się dumny, skoro nawet jego najbardziej prężne wspólnoty gromadzące najbardziej gorliwych chrześcijan ulegały wpływom fałszywych nauczycieli.

Nie oznacza to jednak, że Paweł nie miał żadnych dolegliwości fizycznych. Prawdę mówiąc, w Ga 4,13-15 prawdopodobnie nawiązuje on do jakiejś choroby, która przywiodła go do kraju Galatów - być może ze względu na klimat,

a być może dlatego, że nie miał siły iść dalej. Nie dyskutujemy jednak teraz o tym, czy Paweł cierpiał na jakieś choroby, ale o właściwym sposobie interpretacji 2 Kor 12,7.

Nie ulega wątpliwości, że Bóg może posłużyć się nawet tym, co wysłane zostało przez samego szatana. Paweł najprawdopodobniej nie wywierał na swoich słuchaczach wielkiego wrażenia. Często mówi o sobie jako o człowieku słabym posługującym się mało wysublimowaną mową. Niemniej jednak, ludzie, którzy go spotykali, widzieli, jak w jego słabości objawia się moc działającego przezeń Ducha Świętego. Było zatem oczywiste, że moc Pawła nie płynęła z niego samego. Przemawiało przez niego coś o wiele większego. Słabość i niedoskonała mowa same w sobie nie stanowią wyrazu Bożej chwały, jednak kiedy stają się przestrzenią, w której możemy porównać siebie z Bogiem – mogą być wykorzystane ku Jego chwale. W przypadku Pawła efekty mówią same za siebie. Sam z siebie nigdy nie osiągnąłby tak wielkiego sukcesu ewangelizacyjnego. Apostoł miał świadomość, że to Bóg jest tak naprawdę autorem wszelkich jego osiągnięć i cieszył się z tego, choć zapewne nie raz życzył sobie, aby proces objawiania się Bożej mocy był dla niego mniej uciążliwy.

Zobacz również komentarz do Hi 2,1-6.

List do Galatów

1,9 Przekleństwo rzucone na przeciwników?

Przekleństwo Pawła zawarte w Ga 1,9 jest trudne w interpretacji z dwóch powodów: wydaje się pozostawać w sprzeczności z innymi stwierdzeniami apostoła i nie jest zgodne z przesłaniem Jezusa dotyczącym naszej postawy wobec nieprzyjaciół.

W Rz 2,1-4 Paweł stwierdza, że kto sądzi innych, ten wydaje jednocześnie wyrok na samego siebie. Tylko Bóg zna bowiem prawdę o człowieku, dlatego tylko On ma prawo nas sądzić. My jesteśmy zaledwie Jego stworzeniem - nie znamy całej prawdy ani o sobie, ani o innych ludziach. Tak jak inni - jesteśmy grzesznikami (Rz 3,23), nie mamy więc prawa wydawać jakichkolwiek osądów.

Ta sama myśl wyrażona jest ponownie we fragmencie, w którym mowa o wzajemnym oskarżaniu się we wspólnocie kościelnej (Rz 14,1-13). W tym kontekście zalecenie, aby nie osądzać tych, którzy stosują praktyki i wyznają poglądy powszechnie uznawane jako złe lub niewłaściwe, opiera się na stwierdzeniu, że ostatecznie każdy z nas odpowie za swoje czyny przed Panem (Rz 14,4) - „Wszyscy przecież staniemy przed trybunałem Boga" (Rz 14,10). Według Pawła chrześcijanie powinni odnosić się do swoich przeciwników tak, jak nauczał Jezus. Powtarza zatem za Mt 5,44: „Błogosławcie tych, którzy was prześladują! Błogosławcie, a nie złorzeczcie!" (Rz 12,14). Nasze chrześcijańskie zadanie streszcza się bowiem w nakazie: „zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12,21).

Przesłanie, postępowanie i życie Jezusa także stoi w wyraźnej sprzeczności z przekleństwem Pawła skierowanym przeciwko jego nieprzyjaciołom. Jezus powiedział bowiem wyraźnie: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą" (Mt 7,1-2). Nie powinniśmy osądzać drugiego człowieka, gdyż nasz sposób postrzegania może być tak zniekształcony, że próba usunięcia drzazgi z cudzego oka jawi się jako czysta hipokryzja (Mt 7,3.5). A zatem, zamiast przeklinać naszych przeciwników, powinniśmy ich miłować i modlić się za nich (Mt 5,44). Jezus głosił tę postawę

całym swoim życiem. Nie przyszedł na wrogi wobec Boga świat po to, aby go potępić, ale po to, aby ten świat zbawić (J 3,17). Głębokie współczucie Jezusa sprawia, że płacze On nad Jerozolimą (Łk 19,41) - miastem, które zabija proroków i tych (np. Jezusa), którzy są tam posyłani (Łk 13,34). Ponadto - kiedy Jezus spotyka cudzołożnicę, nie osądza jej, lecz jej przebacza (J 8,10-11), a do łotra wiszącego na sąsiednim krzyżu wypowiada słowa błogosławieństwa (Łk 23,39-43).

To prawda, że wypowiedziane przez Pawła słowa krytyki wobec tych, którzy osądzają bliźniego, sprzeczne są z jego ostrą wypowiedzią w Ga 1,9. Niemniej jednak, ogólne przesłanie Jezusa płynące zarówno z Jego nauk, jak i życia cechującego się miłością, współczuciem, pokorą i przebaczeniem, również pozostaje w wyraźnej sprzeczności z niektórymi Jego wypowiedziami. Jezus potrafił bowiem używać bardzo ostrych słów krytyki wobec tych, którzy sprzeciwiali się Jego przesłaniu, i których „pobożność" znacznie utrudniała realizację zbawczego dzieła Bożego. I tak, Jezus mówi do przywódców religijnych Izraela, że mają „diabła za ojca" i takiemu ojcu służą (J 8,44). Ci, którzy krytykują dokonywane przez Jezusa egzorcyzmy nazywani są „przewrotnym pokoleniem" (Łk 11,29), które zostanie osądzone i potępione (Łk 11,31-32). Ci, którzy sprzeciwiają się dziełom dokonywanym w Jezusie i przez Jezusa mocą Ducha Bożego (Mt 12,28), zostaną natomiast potępieni na wieki i nie będzie dla nich przebaczenia (Mt 12,31-32). Obelgami obrzucani są także uczeni w Piśmie i faryzeusze, których Jezus nazywa „winnymi piekła" (Mt 23,15), „głupimi i ślepymi" (Mt 23,17), „grobami pobielanymi" (Mt 23,27), „wężami" i „plemieniem żmijowym", które nie może „ujść potępienia w piekle" (Mt 23,33).

Jeśli uważnie porównamy te ostre wypowiedzi Jezusa z Jego ogólnym przesłaniem współczucia i przebaczenia, zaczniemy rozumieć na czym dokładnie polega ta różnica. Jezus przyszedł na świat jako wcielenie zbawczej miłości Boga i w atmosferze otwartości na tę miłość udzielane jest przebaczenie, wylewana jest łaska i przezwyciężany jest grzech. Niemniej jednak, tam, gdzie kategorycznie odrzuca się tę zbawczą miłość, gdzie dzieła Boga nazywane są dziełami szatana, gdzie deptana jest prawda - tam dokonuje się potępienie. To właśnie w kontekście odrzucenia zbawczej miłości Boga należy rozpatrywać przekleństwo zapisane w Ga 1,9.

Główny motyw listu skierowanego do Galatów można streścić w następujący sposób: sednem głoszonej przez Pawła Ewangelii, na której miała opierać się wiara, jest to, że nasze usprawiedliwienie owocujące właściwą relacją z Bogiem możliwe jest wyłącznie dzięki Jego łasce i naszej wierze, a nie dzięki wypełnianiu Prawa za pomocą uczynków (Ga 2,15-21). To przesłanie krytykowane było przez niektórych judeochrześcijan domagających się, aby nawróceni poganie przestrzegali Prawa Mojżeszowego, w tym rytuałów takich jak celebrowanie świąt, zachowywanie zasad żywienia i obrzezanie (Ga 3,1-7; 4,8-11.17.21-22). Paweł ostrzega, że ci, którzy ulegają ich wpływom, którzy odchodzą od prawdy (Ga 5,7) i szukają „usprawiedliwienia w Prawie", zrywają tak naprawdę więź z Chrystusem i „wypadają z łaski" (Ga 5,4).

Dla Pawła ów konflikt pomiędzy Ewangelią, którą głosił, a nauką tych fałszywych nauczycieli, był sprawą życia lub śmierci. Dlaczego? Ponieważ postawa legalistyczna - czyli odnoszenie się do Boga w kontekście swoich religijnych osiągnięć, nie prowadzi do nawiązania właściwej relacji z Bogiem (Ga 2,16; 3,3), ale do zerwania z Nim (Ga 5,4), do odrzucenia Bożej łaski (Ga 2,21), do zniewolenia więzami Prawa (Ga 4,9.21; 5,1) i wreszcie - do przekleństwa śmierci (Ga 3,10-13).

Ci, którzy głoszą tę niewłaściwą naukę, to „fałszywi bracia" (Ga 2,4), którzy nie wiedzą, czym jest „prawda Ewangelii" (Ga 2,5.14), wprowadzają zamęt wśród chrześcijan (Ga 1,7), pragną „przekręcić Ewangelię Chrystusową" (Ga 1,7) i otumanić swoich słuchaczy (Ga 3,1). Dlatego

też, ktokolwiek śmie tak postępować, „niech będzie przeklęty" (Ga 1,8-9). Te ostre słowa ukazują, jak poważny był ów problem dla Pawła. Dobrze opisuje to George Duncan, który nazywa tę wypowiedź „klątwą, jakiej apostoł nigdy nie użyłby w obronie własnych przekonań (...). W tym jednak przypadku chodziło o Ewangelię samego Chrystusa"[1].

Paweł nie potępia więc swoich nieprzyjaciół dlatego, że są oni przeciwko niemu, ale dlatego, że są oni *wrogami Ewangelii.* Ta Ewangelia nie jest przecież wymysłem Pawła, ale Bożym objawieniem (Ga 1,11-12). Dlatego też, ci, którzy ją przekręcają, sprzeciwiają się zbawczemu zamysłowi Boga i narażają się na Jego sprawiedliwy osąd. Widzimy zatem, że nie ma tak naprawdę żadnej sprzeczności pomiędzy zaleceniem Pawła, aby nie osądzać drugiego człowieka, a ostrymi słowami krytyki zawartymi w Ga 1,9, tak jak nie ma sprzeczności pomiędzy głoszoną przez Jezusa miłością nieprzyjaciół a Jego słowami potępienia. W obydwu tych przypadkach ujawnia się tylko prawda, zgodnie z którą ci, którzy odrzucają dzieło i zamysł Boga, sami narażają się na Jego sprawiedliwy osąd.

Zobacz również komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

3,23-25 Kres Prawa?

Zobacz komentarz do Rz 10,4.

3,24-26 Czy Kościół jest Izraelem?

Zobacz komentarz do Ga 6,16.

5,2 Chrystus wam się na nic nie przyda?

Werset Ga 5,2 wydaje się wyrażać jakieś ograniczenie w dziele Chrystusa. Czyż nie podważa to mocy i sensu Chrystusowego życia i śmierci? Czy poddanie się czemuś tak mało znaczącemu jak rytuał obrzezania naprawdę jest w stanie osłabić skuteczność Jego ofiarnej śmierci?

Głównym przesłaniem Listu do Galatów jest to, że zbawienie uzyskuje się przez wiarę, nie przez uczynki, że usprawiedliwienie (czyli właściwa relacja z Bogiem) jest skutkiem łaski związanej z osobą Syna Bożego, nie zaś nagrodą za ludzkie osiągnięcia i że wyzwolenie z więzów grzechu nie wynika z nawet najbardziej gorliwego posłuszeństwa wobec Prawa, ale z ofiary, jaką Chrystus poniósł za nas na krzyżu. Przesłanie to zostało zakwestionowane i zniekształcone przez tak zwanych „judaizujących".

„Judaizujący" to judeochrześcijanie, którzy sprzeciwiali się Ewangelii Pawła jako niezgodnej z Prawem, wierząc, że oprócz dzieła Bożego dokonującego się w Chrystusie ważne jest także przestrzeganie Prawa zarówno przez judeochrześcijan, jak i chrześcijan pochodzenia pogańskiego. Chodziło im zwłaszcza o obchodzenie świąt, przestrzeganie zasad koszernego żywienia i poddawanie się rytuałowi obrzezania (Ga 3,1-7; 4,8-11.17.21-22). Paweł nazywał ich tymi, „którzy pochodzili z obrzezania" (Ga 2,12), gdyż ich roszczenia wobec chrześcijan związane z przestrzeganiem Prawa Mojżeszowego wyrażały się najbardziej radykalnie w żądaniu, aby poganie, którzy chcą zostać pełnoprawnymi członkami ludu Nowego Przymierza, poddawani byli rytuałowi obrzezania (Ga 6,12).

Paweł kategorycznie sprzeciwiał się temu żądaniu judaizujących, uznając, iż u jego podstaw leży błędne przekonanie o kryteriach zbawienia – mianowicie, że zbawienie uzyskuje się wskutek ludzkich osiągnięć (Ga 3,3), nie zaś za sprawą Bożej łaski. Apostoł wiedział bowiem, że dążenie do sprawiedliwości (która w tym kontekście nie

[1] George S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians* (London: Hodder & Stoughton, 1934), s. 18-19.

odnosi się do dobroci w sensie moralnym czy etycznym, ale do właściwej relacji z Bogiem) poprzez wypełnianie Prawa równoznaczne jest z odrzucaniem „łaski danej przez Boga" (Ga 2,21).

Dlaczego Paweł tak stanowczo sprzeciwiał się tym, którzy nalegali na wypełnianie Prawa? Jedna z przyczyn opisana jest w trzech pierwszych rozdziałach Listu do Rzymian. Jako rabin Paweł wierzył najprawdopodobniej, iż doskonałe posłuszeństwo wobec Prawa Mojżeszowego jest możliwe (Flp 3,4-6). Niemniej jednak, apostoł był też świadom tego, iż taka droga do nawiązania relacji z Bogiem nieuchronnie wiąże się z samousprawiedliwieniem, poczuciem dumy z własnych osiągnięć, chęcią chwalenia się przed innymi i przed Bogiem - czyli ostatecznie do całkowitej utraty pokory wobec Stwórcy. Druga - i zapewne bardziej fundamentalna - przyczyna, dla której Paweł odrzuca postawę legalistyczną, to jego głębokie przekonanie, że od samego początku historii zbawienia droga do nawiązania właściwej relacji z Bogiem wiedzie przez wiarę, nie zaś przez uczynki Prawa (Ga 3,6-25; zobacz również Rz 3 - 4).

W oparciu o te przekonania, Paweł stwierdza, że gdyby jakikolwiek system prawny - nawet Prawo Mojżeszowe - miał moc dawania życia, to „wówczas rzeczywiście usprawiedliwienie płynęłoby z Prawa" (Ga 3,21). Tymczasem, jedyna moc Prawa to odsłanianie ludzkich grzechów przed świętym Bogiem po to, aby ukazać, jak bardzo zależni jesteśmy od Jego łaski, którą otrzymujemy poprzez wiarę (Ga 3,18.22-25).

Według Pawła droga do zbawienia jest zatem zupełnie inna niż ta, którą głosili judaizujący. Dlatego stawia on tezę, że poddanie się rytuałowi obrzezania (które miałoby być środkiem do uzyskania sprawiedliwości przed Bogiem) spowoduje sytuację, w której „Chrystus wam się na nic nie przyda" (Ga 5,2). Stwierdzenie ujęte w powyższym nawiasie stanowi interpretację słów Pawła w świetle analogicznej wypowiedzi zapisanej w Ga 2,21 - „Jeżeli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo". Sednem myśli apostoła jest oczywiście fakt, że obrzezanie (będące skrótem myślowym odnoszącym się do życia według Prawa Mojżeszowego) rozumiane i praktykowane jako *środek do uzyskania sprawiedliwości*, wyklucza działanie Bożej łaski. Podejście legalistyczne sugeruje bowiem, że człowiek może uzyskać usprawiedliwienie samodzielnie i zaprzecza konieczności pokuty.

Tym, którzy wybierają taką postawę „Chrystus (...) się na nic nie przyda", gdyż próba uzyskania usprawiedliwienia przez Prawo doprowadzi ich do zerwania więzi z Chrystusem i wypadnięcia z łaski. Żyjąc według Prawa, wyznajemy przekonanie, że Chrystus i Jego ofiara nie mają tak naprawdę żadnego znaczenia. Jeśli natomiast żyjemy w „Chrystusie Jezusie", to „ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość" (Ga 5,6).

Zobacz również komentarz do Dz 16,3; 21,21; Flp 2,12-13; 3,4-6.

5,12 Czy mamy nienawidzić swoich wrogów?

Zobacz komentarz do Ps 139,21.

5,19-21 Kto odziedziczy królestwo Boże?

Zobacz komentarz do 1 Kor 6,9-10.

6,16 Kim jest Izrael Boży?

Werset Ga 6,16 jest częścią błogosławieństwa, którym Paweł kończy swój list. Czym jest wspomniany w tym wersecie „Izrael Boży"? O jakiej „zasadzie" tam mowa? O ile odpowiedź na to drugie pytanie wyłania się z kontekstu dość łatwo, to odpowiedź na pierwsze nie jest już taka prosta - zależy bowiem od tego, w jaki sposób

zinterpretujemy zarówno strukturę tego zdania, jak i zastosowane w nim określenia.

Zacznijmy od kontekstu. W całym Liście do Galatów Paweł dowodzi, że droga do zbawienia wiedzie przez łaskę daną ludziom poprzez odkupieńczą śmierć Chrystusa, dzięki której uwolnieni zostaliśmy z więzów grzechu i postawy legalistycznej. To zbawcze dzieło Boże w Chrystusie dopełnia się w nas dzięki postawie pełnej wiary. Paweł formułuje tę tezę przeciwko judaizującym – judeochrześcijanom z Galacji, którzy wierzyli i głosili, że sprawiedliwość wobec Boga można osiągnąć wyłącznie poprzez poddanie się rytuałowi obrzezania (i inne formy wypełniania nakazów Prawa).

Rozważania na ten temat podsumowane są w wersetach znajdujących się tuż przed analizowanym przez nas stwierdzeniem (Ga 6,12-15). W podsumowaniu tym czytamy, że ci, którzy podkreślają konieczność obrzezania (będącego skrótem myślowym odnoszącym się do religii legalistycznej), ubiegają się tak naprawdę o ludzkie względy, aby móc się chwalić także przed Bogiem (Ga 6,12-13). Tymczasem – jak twierdzi Paweł – jedyny powód do chluby, jaki możemy mieć, jest poza nami – powodem tym jest krzyż Chrystusa (Ga 6,14).

Chlubiąc się krzyżem, nie szczycimy się bowiem własnymi osiągnięciami, ale wychwalamy Boga za niezwykłą łaskę, jaką nas obdarzył. Paweł podsumowuje tę myśl następującymi słowami: „Bo ani obrzezanie nic nie znaczy ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie" (Ga 6,15). W związku z tym, w zapoczątkowanym przez Chrystusa nowym stworzeniu „nie ma już Żyda ani poganina" (Ga 3,28; zobacz również 2 Kor 5,17). Żadne rytuały nie są więc ważne dla zbawczej relacji człowieka z Bogiem. Ważny jest tylko fakt, że jesteśmy nowym stworzeniem ustanowionym dzięki łasce i poprzez wiarę. To jest owa „zasada", do której Paweł odnosi się w Ga 6,16.

Przyjrzyjmy się teraz strukturze tego wersetu i zastosowanemu tam określeniu: „Izrael Boży". Na początek zwróćmy uwagę na to, że interpunkcja zastosowana we współczesnych przekładach Pisma Świętego opartych na wersji greckiej jest umowna. W związku z tym, możliwe jest przestawianie znaków interpunkcyjnych pojawiających się w tych tekstach. Interpunkcja wpływa natomiast na sposób odczytania tekstu. Jeśli chodzi o Ga 6,16, istnieją zasadniczo dwie możliwe wersje interpunkcyjne:

1. Wersja, w której najważniejszy przecinek pojawia się pomiędzy dwiema częściami zdania: jedna z tych części zawiera słowa „pokój i miłosierdzie", druga – sformułowanie: „Izrael Boży". Przy takiej interpunkcji, która opiera się na interpunkcji zastosowanej w powszechnie akceptowanej greckiej wersji Pisma Świętego[2], możliwe są dwa sposoby interpretacji tego wersetu:

(a) Błogosławieństwo: „pokój i miłosierdzie" skierowane jest do jednej i tej samej grupy chrześcijan. „Wszyscy, którzy będą się trzymać tej zasady", o których mowa w pierwszej części zdania, oznaczeni są bowiem w drugiej jego części mianem „Izraela Bożego".

(b) Błogosławieństwo: „pokój i miłosierdzie" skierowane jest do *dwóch różnych grup* – do tych, „którzy będą się trzymać tej zasady" i do Izraela Bożego. Niemniej jednak, sformułowanie „Izrael Boży" traktowane jest raczej jako pojęcie bardziej ogólne, oznaczające grupę chrześcijan, w której skład wchodzą także ci z Galacji, „którzy będą się trzymać tej zasady". Taki sposób odczytania tego fragmentu odzwierciedlony jest np. w jego następującym przekładzie: „Na wszystkich tych, którzy się tej zasady trzymać będą, i na Izraela Bożego [niech zstąpi] pokój i miłosierdzie!"

---

[2] Standardowe teksty greckiej wersji Nowego Testamentu to te wydane przez Eberharda Nestlé oraz teksty opracowane przez Zjednoczone Towarzystwa Biblijne (wydawane przez takich biblistów jak Aland, Black, Metzger, Wikgren). Należy pamiętać, że o zastosowanej w nich interpunkcji decyduje wydawca.

2. Niektórzy uczeni pokusili się o zmianę interpunkcji także w wersji greckiej[3]. Z punktu widzenia gramatyki możliwe jest postawienie decydującego przecinka w takim miejscu, że błogosławieństwo: „pokój i miłosierdzie" zostaje rozdzielone na pół, przez co każde z tych słów należeć może do innej części zdania. Należałoby wówczas odczytywać je w sposób następujący: „Na wszystkich, którzy będą się trzymać tej zasady niech zstąpi pokój, a (lub „i") miłosierdzie niech zstąpi na Izrael Boży". Przy takiej interpunkcji błogosławieństwo zostaje rozdzielone, a każda z jego części odnosi się do innej grupy osób. „Pokój" dotyczy chrześcijan („wszystkich, którzy będą się trzymać tej zasady"), a „miłosierdzie" - Izraelitów, którzy nie są jeszcze członkami odkupionego ludu Bożego, ale być może wkrótce nimi zostaną.

Pierwsza ze wspomnianych wyżej opcji zakłada, że sformułowanie „Izrael Boży" stosowane jest przez Pawła na określenie wszystkich, którzy są „w Chrystusie" - zarówno Żydów, jak i pogan. Ponieważ sformułowanie to nie pojawia się u Pawła tylko raz i nie występuje w żadnym innym tekście Nowego Testamentu, potwierdzenia tego, że odnosi się ono właśnie do chrześcijan musimy szukać w szerszym kontekście wszystkich pism apostoła.

Podobnie jak w Liście do Galatów, w Liście do Rzymian Paweł także twierdzi, że usprawiedliwienie (pozostawanie sprawiedliwym przed Bogiem) przychodzi poprzez wiarę, nie przez uczynki Prawa. W Rz 4 apostoł dowodzi, że to właśnie takie podejście zgodne jest z zamysłem Bożym. Paweł udowadnia to, podając przykład Abrahama, który zaufał Bogu, przez co wszedł z Nim we właściwą relację, jeszcze zanim poddany został rytuałowi obrzezania (Rz 4,9-11). Na tej podstawie apostoł nazywa Abrahama „ojcem wszystkich, którzy wierzą" - zarówno nieobrzezanych (czyli chrześcijan pochodzenia pogańskiego - Rz 4,11), jak i obrzezanych (czyli judeochrześcijan - Rz 4,12). Skoro zaś Abraham (ojciec wszystkich Izraelitów) jest ojcem wszystkich wierzących, to nazwanie ich mianem „Izraela Bożego" jest jak najbardziej na miejscu (zobacz również Rz 9,6-8).

Potwierdzenie tej korelacji znajdujemy również w Liście do Filipian, gdzie Paweł nazywa chrześcijan „ludem obrzezanym", przeciwstawiając ich tym, którzy „pokładają ufność w ciele" (Flp 3,3), czyli pozostają pod władzą rytuału obrzezania (Flp 3,4-6). Ponadto, w Liście do Galatów „ci, którzy polegają na wierze" nazwani są „synami Abrahama" (Ga 3,7), przy czym określenie to dotyczy także wierzących pogan (Ga 3,8). Koncepcja ta streszczona jest w Ga 3,26-29, gdzie - zwracając się zarówno do judeochrześcijan, jak i do chrześcijan pochodzenia pogańskiego - Paweł pisze: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi - w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,26). Apostoł nawiązuje tu do Starego Testamentu, w którym Izraelici nazwani są „dziećmi żyjącego Boga" (Oz 2,1) lub „synem" (Izrael rozumiany jako ogół Izraelitów - Oz 11,1). Pojawia się zatem równanie: Izrael = syn/dzieci Boga = chrześcijanie. Paweł wieńczy swoją wypowiedź stwierdzając, że ci, którzy są w Chrystusie, zarówno Żydzi, jak i poganie, są potomstwem Abrahama (Ga 3,27-29).

Trudno byłoby zaprzeczyć, że określenie „Izrael Boży" wywodzi się właśnie z takiego toku myślowego Pawła. Jest więc wysoce prawdopodobne, że taki sposób interpretacji Ga 6,16 jest słuszny. Niemniej jednak, druga z przytoczonych wyżej opcji - ta, która zawęża pojęcie „Izraela Bożego" do określonej grupy ludzi - jest równie ważna i także zasługuje na uważną analizę.

Oprócz nazwania Abrahama „ojcem wszystkich, którzy wierzą" (Rz 4,11), Paweł wyróżnia dwie grupy Izraelitów. W Rz 2,28-29 twierdzi on,

[3] Np. E. Burton, *The Epistle to the Galatians*, International Critical Commentary (New York: Scribner's Sons, 1970), s. 357-358; także George Simpson Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians* (London: Hodder & Stoughton, 1934), s. 192.

że istnieją dwa rodzaje Żydów: ci, którzy przestrzegają tylko zewnętrznych wymogów Prawa (obrzezanie i pochodzenie fizyczne) oraz ci, którzy oprócz tego są jeszcze Żydami wewnętrznie - ci, których obrzezanie jest nie tylko kwestią fizyczną, ale też duchową. O tych właśnie, prawdziwych Izraelitach myśli być może Paweł, kiedy posługuje się koncepcją „Reszty" w Rz 11. Dzięki Bożej łasce, są więc wśród Izraelitów tacy, którzy - podobnie jak Paweł - odpowiedzą wiarą na dzieło Boga dokonane w Chrystusie (Rz 11,1.5). Czy to możliwe - w świetle rozróżnienia pomiędzy całym Izraelem a Resztą - że apostoł zastosował określenie „Izrael Boży" w odniesieniu do tej właśnie Reszty? Jeśli tak, cały werset zyskałby zupełnie inne znaczenie. Błogosławieństwo „pokój" dotyczyłoby wówczas tych, „którzy będą się trzymać tej zasady", czyli tych, którzy przyjęli już chrześcijaństwo. „Miłosierdzie" odnosiłoby się natomiast do Reszty Izraela - czyli tych, którzy jeszcze nie do końca poznali objawienie Boże w Jezusie Chrystusie, ale którzy z Bożą łaską wkrótce dojdą do wiary.

Za takim sposobem interpretacji przemawia fakt, że zwykła kolejność błogosławieństw Pawła to „łaska i pokój" (lub „miłosierdzie i pokój"), nie zaś „pokój i miłosierdzie". Skoro według apostoła miłosierdzie Boże jest tym, co prowadzi do stanu pokoju (z Bogiem, samym sobą i innymi ludźmi), to logiczny wniosek jest taki, że słowo „pokój" dotyczy tych, którzy już są w Chrystusie, a „miłosierdzie" - tych, którzy jeszcze w Nim nie są. Wyjaśnienie to jest całkiem prawdopodobne z zastrzeżeniem, iż pozdrowienia czy błogosławieństwa nie zawsze lub niekoniecznie stanowią sformułowania w pełni logiczne.

Niezależnie od tego, który sposób interpretacji przyjmiemy, jedno jest pewne: dla Pawła Kościół gromadzący wszystkich wierzących to wspólnota Nowego Przymierza, w której Żydzi i Grecy, Izraelici i poganie stają się nowym ludem. W tej właśnie nowej społeczności spełnia się obietnica Boga dana Abrahamowi u samego początku historii zbawienia: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz 12,3; Ga 3,29).

Zobacz również komentarz do Rz 11,26; Ap 7,4.

List do Efezjan

1,10 Uniwersalizm?

Zobacz komentarz do Kol 1,19.

1,11 Predestynacja?

Zobacz komentarz do Rz 8,29.

2,15 Pozbawić Prawo mocy?

Zobacz komentarz do Rz 10,4.

4,9-10 Chrystus wstępujący i zstępujący?

Z kontekstu, w jakim umieszczony jest werset Ef 4,9-10, wynika wyraźnie, że słowa „wstąpił" i „zstąpił" odnoszą się do osoby Chrystusa. Co dokładnie oznacza owo „wstępowanie" i „zstępowanie"? Czym są „niższe części ziemi"? Czy istnieją różne „niebiosa"? Czym Jezus napełnia cały wszechświat?

Po przeczytaniu tego wersetu czujemy się wręcz przytłoczeni takimi pytaniami, zwłaszcza że przesłanie Pawła w ogólnym kontekście tego fragmentu jest krystalicznie wyraźne. Niejasności związane ze wspomnianymi wyżej określeniami przynajmniej częściowo wynikają z faktu, iż pytanie dotyczące Ef 4,10 (Co oznacza: „zstąpił"?) odnosi się tak naprawdę do tekstu ze Starego Testamentu przytoczonego w Ef 4,8. Z jednej strony chcemy dowiedzieć się, dlaczego Paweł zacytował treść Ps 68,19, a z drugiej - odczytujemy ten fragment w jego własnym kontekście. Nie pomaga nam to, ale raczej przeszkadza - tym bardziej, jeśli uświadomimy sobie, że apostoł cytuje ten fragment, zmieniając go - najwyraźniej po to, aby dopasować go do swojego zamysłu.

Głównym motywem teologicznym przewijającym się przez cztery pierwsze rozdziały Listu do Efezjan jest koncepcja, zgodnie z którą Kościół Jezusa Chrystusa jest tworem Bożym, w któ-

rym podzielona, rozbita ludzkość zostaje zjednoczona, przez co staje się niejako jednym organizmem (Ef 1,22-23). Mur dzielący Żydów i pogan zostaje w ten sposób obalony (Ef 2,14-16). Ci, którzy niegdyś byli „daleko" (czyli poganie) stali się „domownikami Boga" – „świątynią", w której Bóg obecny jest poprzez swojego Ducha (Ef 2,17-22).

To właśnie ta jedność, trwałość i działalność owej „świątyni" – Ciała Chrystusa jest przedmiotem rozważań zawartych w Ef 4. Po ukazaniu koncepcji jedności Kościoła w ten obrazowy sposób, opierając się na dogmacie o jednym Duchu, jednym Panu i jednym Bogu Ojcu wszystkich (Ef 4,1-6), Paweł przechodzi do rozważań związanych z różnorodnością poszczególnych członków tego Ciała. Każdemu z nich Chrystus dał łaskę (Ef 4,7) w jednym celu: po to, aby byli apostołami, prorokami, ewangelistami, pasterzami i nauczycielami (Ef 4,11), którzy przygotują lud Boży tak, aby całe ciało wzrastało ku dojrzałości, coraz doskonalej wyrażając „Pełnię Chrystusa" (Ef 4,12-13). To właśnie w kontekście łaski udzielonej Kościołowi po to, aby mógł on realizować swoją misję, rozpatrywać należy nawiązanie Pawła do Ps 68,19 i odniesienie tego fragmentu do osoby Chrystusa.

Paweł przechodzi od jedności Kościoła do różnorodności jego członków, stwierdzając: „Każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego" (Ef 4,7). Apostoł wiedział bowiem, że Chrystus wstępujący do nieba – Chrystus wywyższony, wylał podczas Pięćdziesiątnicy Ducha Świętego (Dz 2,32-38), dzięki czemu członkowie Kościoła otrzymali różnorodne dary (1 Kor 12,4-11).

Jak to często w pismach Pawła bywa, zastosowane przez Pawła słowo, określenie czy pojęcie przywodzi mu na myśl jakiś fragment Starego Testamentu, który apostoł następnie cytuje: „Wstąpiwszy do góry wziął do niewoli jeńców, rozdał ludziom dary". Nie ulega wątpliwości, że motywem wspólnym pomiędzy tym wersetem a Ps 68,19 miał być wywyższony zwycięzca, który rozdał ludziom dary. Niemniej jednak, w Starym Testamencie czytamy wyraźnie, że zwycięzca *przyjął dary od ludzi*[1]. Wydaje się zatem, że Paweł zmienił treść tego fragmentu po to, aby dopasować go do własnego kontekstu.

Przytoczony psalm opisuje zwycięstwo Boga nad wrogami Izraela, ilustrując je obrazem triumfalnej procesji do świątyni położonej na Górze Synaj, dokąd pokonani przynoszą zwycięskiemu królowi swoje dary (Ps 68,18-19). Możliwe, że ten triumfalny obraz przyszedł Pawłowi na myśl jako analogia do zwycięstwa Mesjasza na krzyżu, do Jego zmartwychwstania i wywyższenia. Skoro jednak apostoł myślał o wywyższonym Chrystusie przekazującym dary Kościołowi, a psalm mówi o wywyższonym Zwycięzcy otrzymującym dary od ludzi, to czy oznacza to, że Paweł po prostu zmienił treść starotestamentowego cytatu? Jedną z odpowiedzi na to pytanie może być stwierdzenie, zgodnie z którym apostoł nie zamierzał ani zacytować go dokładnie, ani też zmienić, ale „typowo żydowskim zwyczajem – dostosować ów fragment do własnego kontekstu, wiedząc, że jego czytelnicy (...) dostrzegą zmianę i zorientują się, jaki jest jej cel"[2]. Możliwe, iż tak właśnie było. Niemniej jednak, jest jeszcze inne – prawdopodobnie nawet lepsze – wyjaśnienie.

W czasach Pawła większość Żydów nie potrafiła już posługiwać się językiem hebrajskim. Na co dzień używali oni bowiem języka aramejskiego. W synagogach, kiedy odczytywano teksty hebrajskie, obecny był tłumacz, który przekazywał je uczestnikom spotkania, swobodnie je parafrazując. Często dodawał przy tym własne wyjaśnienia i analizował poszczególne wersety pod kątem ich aktualnego zastosowania. Takie „inter-

[1] W Biblii Tysiąclecia: „przyjął ludzi jako daninę" (przyp. red.).

[2] T. K. Abbott, *Epistles to the Ephesians and Colossians, International Critical Commentary* (New York: Charles Scribner's Sons, 1897), s. 112.

pretacyjne" tłumaczenia przekazywane były początkowo w formie ustnej, a następnie spisywane w księgach, które dziś znamy pod nazwą Targumy. Aramejski Targum Ps 68,19 zmienia ten werset dokładnie w taki sam sposób, w jaki robi to Paweł: z „udzielania darów" na „odbieranie darów". Możliwe więc, że apostoł użył po prostu rabinicznej interpretacji tego fragmentu z psalmu. Interpretacja ta mogła natomiast wynikać z przekonania, że choć psalm ukazuje zwycięstwo Boga w sposób analogiczny do zwycięskich procesji królów otrzymujących dary jako wyraz uznania od pokonanych poddanych, to triumf Boga Izraela rządzi się innymi prawami i w tym przypadku to Zwycięzca obdarowuje swych poddanych zbawieniem.

Przytoczywszy tekst psalmu zgodny z targumem, Paweł typowo rabinicznym zwyczajem przechodzi do analizy tego tekstu pod kątem dzieła dokonanego w Chrystusie - mesjańskim Królu, który zatriumfował nad śmiercią i został wywyższony do godności Pana (Ef 1,20-21; zobacz również Flp 2,5-11). I tak, obecne w psalmie słowa: „wstąpiłeś" wyrażają założenie (lub sugestię) - gdy odniesiemy je do Chrystusa - że On „również zstąpił do niższych części ziemi" (Ef 4,9). O jakie „zstąpienie" dokładnie chodzi? I czym są owe „niższe części ziemi"?

Jedna z teorii głosi, że Paweł miał tu na myśli Wcielenie - zstąpienie Syna Człowieczego z nieba na ziemię (zobacz J 3,13). Przy takim założeniu „niższe części ziemi" można odczytywać na dwa sposoby: (1) jako odniesienie do najniższych rejonów świata, czyli do podziemnej krainy umarłych - Hadesu. Oznaczałoby to wówczas, że zstąpienie Chrystusa osiągnęło swój punkt kulminacyjny w Jego śmierci i pogrzebie. Mogłoby to również nawiązywać do koncepcji pojawiającej się w Nowym Testamencie wyłącznie w 1 P 3,18-20, gdzie czytamy o tym, iż przed zmartwychwstaniem Chrystus wszedł do królestwa zmarłych, aby głosić królestwo Boże duszom tych, którzy już odeszli. (2) „Niższe części ziemi" mogą odnosić się do tego, co niższe względem nieba, do którego wstąpił Chrystus, czyli po prostu do ziemi (Ef 4,10).

Inna teoria zakłada, że „wstąpienie" następuje przed „zstąpieniem". W kontekście wszystkiego, o czym czytamy we wcześniejszej części listu, wnioskujemy, że Paweł nie musiał odwoływać się do koncepcji Wcielenia - z góry ją bowiem zakładał. Ponieważ w najbliższym kontekście analizowanego przez nas wersetu (Ef 4,7.11) mowa jest o udzielaniu darów Kościołowi przez tego, który wstąpił - zwycięskiego Pana, Paweł musiał raczej wykazać, iż aby dary te mogły zostać przekazane, potrzebne było wpierw pewne „zstąpienie". Zstąpienie to może być kojarzone z przyjściem na świat Chrystusa w Duchu Świętym.

Koncepcja Pawła dotycząca Chrystusa mieszkającego w ludzkich sercach (Ef 3,17) i nauki Jana, zgodnie z którymi po „wstąpieniu" do domu Ojca Chrystus przyjdzie do swoich wyznawców poprzez Ducha Świętego (J 14,23-24) potwierdzają, iż taka interpretacja analizowanego przez nas wersetu również jest możliwa.

Niemniej jednak, ponieważ Paweł nie wspomina w żadnym ze swoich listów, że dary Ducha lub obecność Chrystusa w sercu są owocem „zstąpienia", bardziej prawdopodobne wydaje się to, iż za tym wersetem stoi raczej znana koncepcja apostoła mówiąca o uniżeniu się Chrystusa i wywyższeniu Go (Flp 2,5-11) - dokładnie w tej kolejności. Doskonale pasowałoby to do kontekstu obdarzania Kościoła darami Chrystusa - ten, który pozbawił siebie Bożej chwały i uniżył się aż tak, że poniósł śmierć, został następnie wywyższony i „wstąpił ponad wszystkie niebiosa, aby wszystko napełnić", po czym udzielił członkom Kościoła różnych darów.

Co dokładnie oznacza sformułowanie „wszystko napełnić"? W niektórych przekładach Pisma Świętego czytamy o „napełnieniu wszechświata Jego obecnością", ale można także odczytywać „napełnienie" w bezpośrednim kontekście wspomnianych darów - tzn. Chrystus napełnia wszystko (lub wszystkich) swoimi darami.

Warto również przyjrzeć się zastosowanemu w greckim oryginale wyrazowi *plēroō* („napełniać"), który może także oznaczać „wypełnić się" lub „dopełnić". To znaczenie pasowałoby do podobnego stwierdzenia zapisanego we wcześniejszej części listu (Ef 1,23), gdzie Paweł mówi o wypełnieniu się dzieła Chrystusa. W tamtym przypadku apostoł mówi o tym, że zarówno zstąpienie (Wcielenie), jak i wstąpienie (wniebowstąpienie, wywyższenie) ma jeden cel: oznajmienie ludzkości tajemniczego zamysłu Boga (Ef 1,8-10) po to, aby ich „wypełnić", dać im poczucie spełnienia. Udzielenie chrześcijanom darów jest z kolei po to, „aby wszystko na nowo zjednoczyć", doprowadzając tym samym do Kościoła doskonałego, wyrażającego „Pełnię Chrystusa" w świecie.

5,3-5 Kto odziedziczy królestwo Boże?

Zobacz komentarz do 1 Kor 6,9-10.

5,22 Żony niechaj będą poddane swym mężom?

Trudność Ef 5,22 polega nie na zrozumieniu jego dość bezpośredniego przesłania, ale na właściwym odczytaniu jego znaczenia. Skoro system patriarchalny grecko-rzymskiego świata, odzwierciedlony w zasadach regulujących życie codzienne i międzyludzkie relacje, żądał od kobiet podporządkowania się władzy mężów, to czy w wersecie tym Paweł nawołuje po prostu do trwania przy konwencjonalnych standardach społecznych? Jeśli tak, dlaczego apostoł o tym wspomina? A może sformułowanie: „jak Panu" nadaje zupełnie nowy wymiar naturze i formie owego poddania (lub podporządkowania się)?

Dla prawidłowego odczytania intencji Pawła największe znaczenie ma (1) rola, jaką wypowiedź ta spełnia w szerszym kontekście i (2) znaczenie zwrotów i sformułowań użytych w tym wersecie i w jego najbliższym kontekście.

W szerszym kontekście tej wypowiedzi Paweł wyraża troskę o to, aby chrześcijanie - zarówno jako wspólnota, jak i poszczególni jej członkowie - wzmacniali się przez Ducha Chrystusowego (Ef 3,16-17), wzrastając ku dojrzałości (Ef 4,11-16). Dojrzałość ta będzie wyrażać się w tym, iż będą „dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni" (Ef 4,32), naśladując Bożą miłość na wzór Chrystusa, który poświęcił dla nich samego siebie, pełniąc swoją ofiarną posługę (Ef 5,1-2).

W jaki sposób to „naśladowanie Chrystusa" wyraża się we wspólnocie Kościoła i w codziennych relacjach międzyludzkich? To jest właśnie główny motyw rozważań zawartych w Ef 5 - 6, których część stanowi Ef 5,22.

Ogólne rozważania dotyczące właściwego postępowania chrześcijan, streszczające się w słowach: „Nie miejcie nic wspólnego z ciemnością" (Ef 5,3-16) poprzedzają bardziej konkretne zalecenia dotyczące relacji we wspólnocie kościelnej i w innych kontekstach społecznych, np. w rodzinie. Część, w której Paweł przedstawia te zalecenia, rozpoczyna się słowami: „(...) usiłujcie zrozumieć, co jest wolą Pana. (...) napełniajcie się Duchem" (Ef 5,17-18). Następnie, przy pomocy czterech ściśle związanych ze sobą zdań (Ef 5,19-21) apostoł ukazuje, w jaki sposób objawiają się w życiu chrześcijan skutki napełnienia Duchem: (1) przemawianie do siebie wzajemnie, (2) śpiewanie, (3) dziękowanie i (4) wzajemne poddanie[3]. Właśnie to ostatnie zdanie ma zasadnicze znaczenie dla prawidłowego odczytania wersetu Ef 5,22.

[3] Bardzo dobre omówienie znaczenia tych czterech zdań znajduje się w: Markus Barth, *Epistle to the Ephesians*, *The Anchor Bible*, 2 tomy (New York: Doubleday, 1974), 2:583-585.

We wcześniejszej części listu Paweł wykazał, iż wspólnota chrześcijan odzwierciedla nowy porządek społeczny stworzony po to, aby wyrazić pełnię Chrystusa pośrodku starego, upadłego porządku świata. W Ef 5,21 apostoł wyraża przekonanie, że Duch Święty umożliwia chrześcijanom trwanie w zupełnie dotychczas nieznanej relacji wzajemnego poddania. Podstawą tego absolutnie nowego podejścia do międzyludzkich relacji jest „bojaźń Chrystusowa". Bojaźń ta (lub raczej - szacunek) wynika z radykalnego stylu życia Chrystusa, który całkowicie i dobrowolnie wyrzekł się siebie jako cierpiący sługa Boży, co osiągnęło swój punkt kulminacyjny w Jego ofiarnej śmierci na krzyżu (Ef 5,2.25). W oparciu o bojaźń i szacunek wobec tej właśnie, pełnej poświęcenia miłości, chrześcijanie powinni być sobie wzajemnie poddani.

Takie odczytanie Ef 5,21 („Bądźcie sobie wzajemnie poddani") rzuca właściwe światło na Ef 5,22 („Żony niechaj będą poddane swym mężom"). W wielu przekładach Pisma Świętego zdanie zawarte w Ef 5,21 drukowane jest w osobnym akapicie, przez co oddziela się je zarówno od zdań poprzedzających, jak i od tego, co po nim następuje. Bywa również, że drukuje się je jako ostatnie zdanie poprzedzającego akapitu lub jako pierwsze zdanie nowego. Żaden z tych sposobów umieszczenia go w tekście nie jest jednak do końca poprawny, biorąc pod uwagę strukturę i gramatykę całego fragmentu.

Jak już wspomnieliśmy, zdanie zawarte w Ef 5,21 jest ostatnim z serii czterech i najwyraźniej mieści się w toku myślowym, który je poprzedza. W zdaniu tym pojawia się również słowo „poddani" obecne w analizowanym przez nas wersecie Ef 5,22, który bez tego słowa byłby gramatycznie niekompletny i pozbawiony sensu. W języku greckim werset ten brzmi dosłownie: „Żony, swym mężom jak i Panu". Nie ma tam czasownika „być poddanym" - możemy się go jedynie domyślać ze względu na bliskie powiązania pomiędzy tymi dwoma wersetami. Ef 5,21 jest zatem wersetem przejściowym, należącym do części, która go poprzedza, a jednocześnie przygotowującym grunt pod werset następny. I tak - wzajemne poddanie wynikające z napełnienia chrześcijan Duchem Świętym jest następnie ukazane w odniesieniu do relacji małżeńskich. W jaki sposób to poddanie, którego przykład dał nam Jezus, ma wyrażać się w małżeństwie?

Otóż - żony mają być poddane mężom „jak Panu". Ich poddanie nie może już więcej wynikać z narzuconych im norm kulturowych, według których - zarówno w społeczeństwie żydowskim, jak i pogańskim - kobiety postrzegane były jako gorsze od mężczyzn. Teraz poddanie żony musi być jej własnym wyborem - ma ona służyć mężowi „jak Panu", czyli być jak uczennica Jezusa, która chodzi za Nim nie dlatego, że ktoś ją zmusza, ale dlatego, że ona sama darzy swego Pana pełną poświęcenia, ofiarną miłością. Tego rodzaju poddanie nie stanowi kontynuacji istniejącej w społeczeństwie tradycji, ale radykalnie ją zmienia.

Z wielu przykładów przytoczonych w listach Pawła wynika, że głoszona w Ewangelii wolność od ograniczających, a często wręcz zniewalających norm kulturowych, prowadziła czasem do całkowitego odrzucenia relacji, w których takie normy znajdowały swój wyraz - np. instytucji małżeństwa. O takim właśnie niebezpieczeństwie apostoł mówi w Ef 5,23. Odwołując się do opisu stworzenia człowieka z Rdz 2, zgodnie z którym kobieta stworzona jest z mężczyzny (Rdz 2,21-23), Paweł pisze: „bo mąż [mężczyzna] jest głową żony [kobiety]".

Jak wspomnieliśmy w komentarzu do 1 Kor 11,3, w języku greckim wyrazu „głowa" (*kefalē*) nie stosowano na ogół na określenie stosunku władzy. Oprócz znaczenia dosłownego („głowa człowieka lub zwierzęcia"), *kefalē* miało także wiele znaczeń metaforycznych, jednym z nich było „źródło". To właśnie znaczenie najlepiej pasuje do tekstów Pawła (1 Kor 11,3 i Ef 5,23), w których mowa o relacjach pomię-

dzy mężami a żonami (mężczyznami a kobietami)[4].

W obydwu tych fragmentach apostoł nawiązuje do Rdz 2, z którego wynika, że kobieta została stworzona z mężczyzny. A zatem, napominając tych, którzy odrzucają instytucję małżeństwa w oparciu o nową wolność w Chrystusie (zobacz Ga 3,28), Paweł przypomina, że - zgodnie z Bożym zamysłem - mężczyzna jest źródłem życia kobiety: oboje zostali dla siebie stworzeni i należą do siebie nawzajem, co podkreśla werset Ef 5,31 będący cytatem z Rdz 2,24. Na podobnej zasadzie (i tu właśnie zaczyna się analogia pomiędzy mężem/żoną a Chrystusem/Kościołem), Chrystus jest *kefalē* („źródłem") życia Kościoła (Ef 5,23). Jego relacja względem Kościoła nie jest zatem opisywana w kategoriach władzy, ale przy pomocy symboliki źródła - Chrystus jest zbawcą i źródłem Kościoła, gdyż właśnie za ten Kościół oddał swoje życie.

W tym miejscu podany jest najważniejszy argument przemawiający za tym, że kobieta powinna być poddana mężowi: „Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom - we wszystkim" (Ef 5,24). Jaka jest natura poddania Kościoła Chrystusowi? Otóż - poddanie to jest całkowicie dobrowolne i stanowi odpowiedź na ofiarną służbę Chrystusa oraz Jego nieustającą, wzmacniającą obecność wśród Jego wyznawców. Poddanie Kościoła nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek zewnętrznym przymusem czy nakazem. Życie i posługa Jezusa wyraźnie ukazują bowiem Jego absolutny sprzeciw wobec jakichkolwiek przejawów bycia „większym" od innych i to jest właśnie nowy porządek zapoczątkowanego w Nim stworzenia (Łk 22,24-27)[5]. Chrystus nie staje przed Kościołem - swoją oblubienicą - jako ktoś, kto będzie nią rządził i narzucał jej swoją wolę, ale raczej jako ten, który będzie jej służył i proponował swoją obecność.

Rzuciwszy radykalne wyzwanie rozumianemu dotąd zupełnie inaczej poddaniu żony wobec męża, Paweł przechodzi (Ef 5,25-32) do ukazania, jak z kolei powinno w praktyce wyglądać poddanie męża wobec żony. Poddanie męża (Ef 5,21) ma kształtować się na wzór ofiarnej służby Chrystusa, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie" (Ef 5,25). Troska mężów o żony powinna oczywiście obejmować również odniesienie erotyczne. Niemniej jednak, w kulturze, w której kobieta traktowana była nierzadko jako podnóżek mężczyzny i w tradycji religijnej, w której mężczyzna codziennie dziękował Bogu za to, że nie urodził się poganinem, niewolnikiem ani kobietą, relacje erotyczne sprowadzały się zasadniczo do zaspokojenia mężczyzny i wyrażenia jego dominacji nad kobietą. Paweł kategorycznie sprzeciwia się takiej nierówności, wzywając mężczyzn do tego, aby kochali (*agapaō*) swoje żony, czyli troszczyli się o nie w ofiarnej, budującej i pełnej poświęcenia miłości. W taki bowiem sposób Chrystus umiłował swój Kościół, a mężowie - tak samo jak i żony - mają być naśladowcami Chrystusa (Ef 5,2).

Zobacz również komentarz do Rdz 2,18; 3,16; 1 Kor 11,3; 11,7; 1 P 3,6.

6,5-8 Czy Paweł popierał niewolnictwo?

Zwracając się w Liście do Efezjan do niewolników, Paweł nakazuje im posłuszeństwo względem panów. Apostoł w żaden sposób nie sugeruje tutaj, że niewolnictwo jest czymś złym. Czy oznacza to, iż Paweł popierał ten system? Czy Pismo Święte naucza, że niewolnictwo jest dopuszczalne?

Fragment ten porównać można z Kol 3,22-25, całym Listem do Filemona i 1P 2,18-25 - w żadnym z tych tekstów nie znajdziemy krytyki nie-

[4] W Ef 4,15-16 greckie słowo *kefalē* („głowa") również zastosowane jest w znaczeniu „źródło". I tak - Chrystus jest „głową" (tzn. źródłem), z której ciało wyrasta i umacnia się w miłości. W tamtych czasach wierzono bowiem, że to właśnie głowa daje życie pozostałym częściom ciała.

[5] Zobacz również Mk 8,31-38; 9,30-37; 10,32-45; J 13,12-17; Flp 2,5-11.

wolnictwa, a w dwóch z nich pojawia się wręcz zachęta dla niewolników, aby byli posłuszni swoim panom. Innymi słowy - w Nowym Testamencie nie znajdujemy słów krytyki pod adresem systemu niewolniczego. Fragment Ef 6,5-8 odzwierciedla zatem ogólną postawę Pisma Świętego.

W powyższym świetle widzimy ogólną strategię przyjętą przez Pawła w odniesieniu do reformy społecznej. W Ef 5 - 6 wspomina on o trzech rodzajach relacji społecznych (żony i mężowie, dzieci i ojcowie, niewolnicy i panowie). W przypadku każdej z tych kategorii Paweł zwraca się najpierw do osoby poddanej, wzywając do tradycyjnie pojmowanego stosunku uległości (pod czym mógłby się równie dobrze podpisać każdy moralista pogański). Niemniej jednak, apostoł wskazuje jednocześnie na zupełnie nowy wymiar tej uległości opierający się na relacji z Chrystusem. Innymi słowy - Paweł wyrywa te relacje z ich ziemskiego kontekstu i określa je jako coś, co podoba się Panu. Czyniąc to, apostoł odziera te relacje z wszelkiego przymusu, gdyż nie można służyć komuś „jak Panu" czy być „niewolnikiem Chrystusa", trwając w czymś, co Pan w oczywisty sposób potępia. Dla nas być może wydaje się to mało znaczące, jednak w ówczesnym świecie posłuszeństwo żon wobec mężów, dzieci wobec rodziców i niewolników wobec panów rzeczywiście traktowane było jako coś przymusowego. Te trzy kategorie ludzi nie miały prawa (a często nawet możliwości) podejmowania żadnych moralnych decyzji i musiały wykazywać się bezwzględnym posłuszeństwem. Paweł jednak zwraca się do nich jak do obdarzonych wolną wolą osób, umieszczając ich posłuszeństwo - narzucone przez otaczającą ich kulturę - w szerszym kontekście teologicznym. Posłuszeństwo nabiera teraz nowego znaczenia, a osoby pozostające w stosunku uległości muszą podejmować decyzje i wyznaczać pewne granice zgodnie z tym nowym znaczeniem posłuszeństwa (choć wyznaczanie granic będzie się najprawdopodobniej wiązać z trudnościami czy cierpieniem). Paweł podwyższa zatem status osoby poddanej do statusu pełnoprawnej ludzkiej istoty w oczach Boga, robi to jednak bez wzywania do społecznej rewolucji. Apostoł naucza tak po części dlatego, że Chrystus także zrzekł się swoich praw i zgodził się na cierpienie - bunt nie leżał w Jego naturze. Jeszcze ważniejszą podstawą takiej nauki Pawła jest jednak to, że status społeczny osoby wierzącej nie miał dla Chrystusa najmniejszego znaczenia. Tak naprawdę liczy się bowiem służenie Chrystusowi, a status społeczny jest zaledwie kontekstem, w jakim ta służba się dokonuje (porównaj 1 Kor 7,17-24).

W przypadku każdej ze wspomnianych wyżej relacji Paweł odnosi się również do człowieka pozostającego w stosunku władzy, podkreślając, że on (za każdym razem jest to mężczyzna) także ma obowiązki wobec osoby poddanej. I tak, mąż ma być gotów oddać życie za żonę, a ojcu nie wolno pobudzać dzieci do gniewu. Ojciec ma także obowiązek wychowania dziecka. Pan z kolei musi traktować niewolnika dobrze, mając świadomość, iż obaj są tak naprawdę równymi sobie niewolnikami tego samego Pana w niebie (Ef 6,9). Paweł nazywa przecież samego siebie niewolnikiem Chrystusa. Ten aspekt nauki Pawła jest w istocie bardzo rewolucyjny. Nikt wcześniej nie nawoływał osób sprawujących określoną władzę do tego, aby szanowały swoich poddanych i pamiętały także o swoich obowiązkach wobec nich. Co więcej - Paweł zrównuje wręcz władców i poddanych do tego samego poziomu, każąc panu traktować niewolnika jak brata czy siostrę. Sugestia ta jest również widoczna w Liście do Filemona. A zatem, strategia głoszona przez Pawła polega na wywyższaniu niższego i uniżaniu wyższego poprzez skupianie ich uwagi na relacji z Jezusem Chrystusem, która ma być punktem odniesienia dla wszystkich innych relacji, w jakich pozostają.

Skoro znamy już ogólną strategię Pawła, przyjrzyjmy się teraz konkretnie kwestii niewolnictwa. W tamtych czasach instytucja niewolnictwa była czymś powszechnie akceptowanym. Niewolnicy postrzegani byli również jako zagro-

żenie. W Rzymie zabraniano im nosić wyróżniające ich ubiory, aby nie odkryli przypadkiem, ilu ich jest i nie wszczęli rewolucji. W całym Imperium Rzymskim niewolnicy pozostawali pod całkowitą kontrolą swoich panów. W każdej chwili pan mógł skazać niewolnika na śmierć (lub zabić go własnoręcznie). Wprawdzie nie było to w dobrym tonie, jeśli nie było ku temu wyraźnego powodu, ale każdy pan rzeczywiście miał do tego prawo. Dziś także każdy ma prawo spalić swój własny dom, choć sąsiedzi zapewne uznaliby to za głupi i bezsensowny czyn. W czasach Pawła właśnie tak traktowani byli niewolnicy – należeli do własności pana.

W tym kontekście – co by było gdyby uznano, że chrześcijanie zachęcają niewolników do nieposłuszeństwa? Chrześcijaństwo i bez tego uznawane było za wywrotowe. Jego wyznawcy odrzucali tradycyjnych bogów (co czyniło ich zdrajcami własnego miasta czy państwa, gdyż oddawanie czci tradycyjnym bożkom stanowiło główny wyraz patriotyzmu) i nie chcieli iść na żadne kompromisy w tej materii. Odrzucali także „normalne" formy rekreacji (libacje, korzystanie z usług prostytutek, itp.). Chodziły też słuchy, że chrześcijanie spotykali się na „sekretnych zgromadzeniach" (a przynajmniej tak wyglądało to w oczach pogan), podczas których panowie i niewolnicy jedli przy jednym stole, a mężom towarzyszyły żony. Innymi słowy – w kościele nie przestrzegano norm społecznych obowiązujących w pierwszym wieku po Chr. Zwróćmy uwagę na to, że w Nowym Testamencie praktyka religijna nie ma żadnego związku ze statusem społecznym. Każdy członek Kościoła otrzymuje dary Ducha Świętego, niezależnie od swojej pozycji społecznej. Każdy otrzymuje do wypełnienia ważną misję – nie tylko mężczyzna urodzony jako wolny. Każdy chrześcijanin powołany jest do takiego samego posłuszeństwa wobec Chrystusa – wolny czy niewolnik, mężczyzna czy kobieta.

W związku z tym, Paweł (i inni autorzy Nowego Testamentu) wzywa osoby o niższym statusie społecznym – w tym niewolników – do posłuszeństwa. Postawa ta z jednej strony uspokajała Rzymian, a z drugiej – dawała im prawdziwy powód do prześladowań. Niewolnicy chrześcijańscy wzywani byli do jeszcze większego posłuszeństwa niż inni niewolnicy – wiedzieli bowiem, że czeka ich za to szczodra „zapłata" w niebie. Skoro ich panowie prześladowali ich, to niewolnicy powinni to przyjmować jako doświadczenie doskonalące ich wiarę. Chrześcijaństwo nie było wywrotowe w sensie dosłownym – nie nawoływało do wszczęcia rewolucji. Niemniej jednak, nadawało niewolnikowi nowy status człowieka równego z innymi przed Chrystusem. Kościół traktował niewolników jak osoby wykonujące po prostu określony zawód, a kwestie takie jak zawód czy status społeczny nie miały akurat w tej wspólnocie żadnego znaczenia (Jezus także nie miał wysokiego statusu społecznego; ponadto, poniósł najbardziej poniżającą śmierć, jaką można sobie wyobrazić – śmierć, na którą zasadniczo skazywano tylko niewolników). Jeżeli osoba wykonywała swój zawód, pozostając „niewolnikiem Chrystusa", to otrzymywała za to jednakową zapłatę niezależnie od tego, czy stała na pozycji sługi, czy też pana. Paweł troszczył się głównie o to, aby Kościół stanowił odzwierciedlenie królestwa Bożego, nie zaś o to, aby zmienić świat.

Jaki był skutek tej strategii? Kościół nie wymagał od nowych członków, aby uwalniali swoich niewolników. Życiem chrześcijan nie rządziło bowiem Prawo, ale łaska. Niemniej jednak, w tekstach pochodzących z II wieku po Chr. i z czasów późniejszych czytamy o wielu przypadkach, w których nawróceni panowie nadają swym niewolnikom status ludzi wolnych. Wielu chrześcijanom trudno było nazywać kogoś sługą w ciągu tygodnia, a bratem czy siostrą na sobotnim zgromadzeniu. Prędzej czy później, poczucie królestwa Bożego, którego panowie doświadczali w Kościele, przenosiło się na ich życie codzienne tak, że niewolnik stawał się bratem również od poniedziałku do piątku. Można zatem stwierdzić, że poglądy Pawła zapoczątkowały re-

wolucję - z tym że nie zewnętrzną, ale wewnętrzną. Zmiany, jakie dokonywały się w ludzkich sercach, powodowały zmianę postępowania, co przyczyniało się w końcu do zmian społecznych. Zmiany te dokonywały się wszędzie, gdzie królestwo Boże wyrażało się we wspólnocie Kościoła, ukazując światu, że wiara w Chrystusa rzeczywiście powoduje całkowitą metamorfozę człowieka.

Czy Paweł wierzył w instytucję niewolnictwa? Tak - wierzył bowiem, że wszyscy chrześcijanie są niewolnikami Jezusa Chrystusa, i że jest to jedyna relacja społeczna, która się tak naprawdę liczy.

Zobacz również komentarz do Wj 21,2-11; 1 Kor 7,17.20.

6,12 Mnóstwo bogów i panów?

Zobacz komentarz do 1 Kor 8,5-6.

List do Filipian

2,6 Czy Jezus jest Bogiem?

Zobacz komentarz do J 1,1.

2,10-11 Uniwersalizm?

Zobacz komentarz do Kol 1,19.

2,12-13 Zabiegajcie o własne zbawienie?

Werset Flp 2,12-13 jest trudny w interpretacji tylko wówczas, gdy nie porównujemy go z innymi wypowiedziami Pawła na temat zbawczego dzieła Bożego i naszego udziału w tym dziele. Od czasów reformacji, kiedy to sedno przesłania Pawła ujęte zostało w radosnej sentencji: *sola gratia, sola fide* („tylko łaska, tylko wiara"), jakiekolwiek sugestie dotyczące możliwości uzyskania zbawienia przez uczynki wydają się mocno podejrzane – a takie właśnie sugestie przychodzą nam na myśl, kiedy czytamy ten werset.

Jeśli uważnie przyjrzymy się przesłaniu Pawła o zbawczym dziele Bożym w Chrystusie, okaże się, że zbawienie nie zależy od naszych zasług, dobrych uczynków czy pobożnych praktyk. Dzieło zbawienia od początku do końca jest sprawą Boga. To On je rozpoczyna, rozwija i kończy. Niemniej jednak, my – ludzie, którzy doświadczają tego boskiego działania, nie jesteśmy robotami sterowanymi przez Boga. Jesteśmy istotami stworzonymi na Jego obraz (Rdz 1,26-27), powołanymi do tego, aby odpowiedzieć Stwórcy miłością i wiarą oraz aktywnie uczestniczyć w realizacji Jego celów. To właśnie do tej podwójnej perspektywy boskiego działania oraz ludzkiej reakcji i partycypacji odwołuje się Paweł w Flp 2,12-13.

Główna myśl apostoła, powtarzana na wiele różnych sposobów we wszystkich jego listach, najbardziej zwięźle i treściwie wyrażona jest w Ef 2,8-9: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił". Znaczenie tych słów jest jednoznaczne – nie ma tu żadnych warunków („jeśli ... to").

Bóg wychodzi nam naprzeciw z bezwarunkową miłością (Rz 5,8) i to jest właśnie największa łaska. Nie możemy sobie na nią zasłużyć, ani w żaden sposób sobie jej zagwarantować - dlatego też nikt nie ma prawa przypisywać jej samemu sobie („aby się nikt nie chlubił"). Paweł używa czasownika dokonanego w stronie biernej: „jesteście zbawieni", co oznacza, że działanie to przychodzi do nas z zewnątrz, i że jest to coś, co jednocześnie jest dziełem skończonym i rzeczywistością, której skutek przenosi się zarówno na naszą teraźniejszość, jak i przyszłość.

Tuż po tym stanowczym stwierdzeniu, w Ef 2,10 czytamy: „Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów". W zdaniu tym, podobnie jak w wielu innych fragmentach swoich listów, Paweł bardzo wyraźnie daje nam do zrozumienia, że odnowiona relacja z Bogiem jest stanem, dzięki któremu dokonuje się w nas przemiana umożliwiająca nam pełnienie woli Bożej. Aby to wyjaśnić, posłużymy się kilkoma przykładami.

W Rz 6 chrześcijanie ukazani są jako ci, którzy zostali ochrzczeni w Chrystusie, wraz z Nim pogrzebani i wskrzeszeni, tak, iż „wkroczyli w nowe życie" (Rz 6,3-4). Koncepcja zbawienia jest tu ukazana w kategoriach faktu dokonanego, przy czym „wkroczenie w nowe życie" odnosi się do możliwości, która dopiero będzie się realizować. Paweł pisze dalej, że nasze grzeszne „ja" zostało „razem z Nim ukrzyżowane", nie jesteśmy już zatem „w niewoli grzechu" (Rz 6,5-11).

Tuż po stwierdzeniu tego faktu dokonanego następuje wezwanie: „Niechże więc grzech nie króluje (...). Nie oddawajcie też członków waszych (...) na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako (...) broń sprawiedliwości" (Rz 6,12-13).

W Liście do Galatów, gdzie zbawienie przez wiarę w Chrystusa podkreślane jest ze szczególną mocą (np. w Ga 2,16: „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa"), Paweł zwraca szczególną uwagę na to, że „w Chrystusie" - czyli w naszej relacji z Bogiem w Chrystusie - tym, co liczy się najbardziej jest „wiara, która działa przez miłość" (Ga 5,6). Stąd: „miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie" (Ga 5,13).

Pozorna niezgodność pomiędzy stwierdzeniami o dokonanym fakcie zbawienia a życiem, w którym wyraża się i realizuje ta nowa rzeczywistość, wynika częściowo z tego, iż Paweł stosuje pewne słowa lub określenia w dość elastyczny sposób. W Flp 2,12-13 zbawienie ukazane jest jako proces, który wciąż trwa. W Rz 1,16 i Ef 1,13 słowo *zbawienie* zastosowane jest w bardziej ogólnym, uniwersalnym sensie i stanowi synonim słowa *Ewangelia* (czyli Dobra Nowina o zbawieniu i moc Boża ku zbawieniu). W 2 Kor 7,10 czytamy o tym, że do zbawienia prowadzi nawrócenie. W innych fragmentach zbawienie ukazane jest z kolei jako ostatni etap lub akt zbawczego dzieła Bożego. Tesaloniczanom Paweł mówi, że: „wybrał was Bóg do zbawienia jako pierwociny przez uświęcenie Ducha" (2 Tes 2,13), i że jednym z elementów zbroi chrześcijanina chroniącej przed ciemnością jest „hełm nadziei zbawienia" (1 Tes 5,8). Najbardziej dobitnym przykładem zastosowania pojęcia „zbawienie" w odniesieniu do przyszłości jest natomiast Rz 13,11, gdzie czytamy, że „teraz (..) zbawienie jest bliżej nas, niż wtedy, gdyśmy uwierzyli".

Kiedy przyglądamy się tym wszystkim przykładom, okazuje się, że choć Paweł pojmuje zbawienie jako całość zbawczego dzieła Bożego, to stosuje tę koncepcję także na określenie poszczególnych aspektów tej całości. Najlepsza ilustracja koncepcji zbawienia pojmowanego przez Pawła jako całość składającą się z poszczególnych etapów znajduje się w 5 rozdziale Listu do Rzymian - Rz 5,1: „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę (...)". Być usprawiedliwionym - co stanowi najczęściej stosowane przez Pawła określenie oddające stan, w jakim jesteśmy, gdy odpowiadamy w wierze na Bożą miłość objawioną w Chrystusie - to wejść we właściwą relację z Bogiem, co Paweł opisuje jako „pokój z Bo-

giem" (Rz 5,1). Kulminacją tego, co rozpoczyna się właśnie w taki sposób, będzie udział w „chwale Bożej" (Rz 5,2). Pomiędzy tymi dwoma etapami jest życie chrześcijanina nacechowane radością pośród utrapień, nadzieją pośród cierpienia (Rz 5,3-5), gdyż - po tym, jak zostaliśmy usprawiedliwieni przez ofiarną śmierć Chrystusa (Rz 5,9), dalsze dzieło zmartwychwstałego Pana dokonujące się w naszym życiu zaowocuje ostatecznym zbawieniem (Rz 5,10).

A zatem, jak już wstępnie zaznaczyliśmy, szerszy kontekst tej wypowiedzi obejmuje trzy elementy: (1) rozdarcie pomiędzy tym, co „już", a tym, co „jeszcze nie"; (2) rzeczywistość odnowionej relacji z Bogiem i niezbędność życia według nowego sposobu oraz (3) pojmowanie zbawienia jako całościowego dzieła Bożego, w którym uczestniczymy poprzez wiarę, nadzieję i miłość. W tym właśnie kontekście należy odczytywać znaczenie Flp 2,12-13.

I tak - Paweł wzywa swoich czytelników do jedności i solidarności możliwej dzięki pokorze i skierowaniu uwagi na innych (Flp 2,1-4) na wzór Chrystusa, który uniżył się najbardziej, jak to tylko możliwe i oddał za nas samego siebie (Flp 2,5-11). Na tym właśnie dziele Chrystusa („A przeto") Paweł opiera zalecenie: „zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem" (Flp 2,12)[1]. Zbawienie, które otrzymujemy dzięki temu, że Chrystus stał się „posłusznym aż do śmierci" (Flp 2,8), musi być zatem „wcielane", wdrażane i realizowane w kontekście naszych relacji z innymi ludźmi. To, że owo „realizowanie" musi odbywać się „z bojaźnią i drżeniem" nie oznacza, że mamy się bać, ale raczej, że powinniśmy odczuwać podziw i szacunek na myśl o niezwykłym akcie łaski, jakiego dokonał dla nas Bóg w Chrystusie.

Niemniej jednak, to „to realizowanie własnego zbawienia" w kontekście ludzkich relacji - w przypadku Filipian wyrażające się dbałością o jedność we wspólnocie - nie jest naszą własną zasługą, którą moglibyśmy się „chlubić". Owo realizowanie jest bowiem możliwe wyłącznie dzięki trwałej obecności Bożej łaski, gdyż - jak pisze Paweł - to Bóg działa „w was" (lub „wśród was").

Zbawienie nie jest zatem czymś, co posiadamy. Jest to raczej relacja, w której trwamy, i w ramach której jesteśmy uczestnikami Ducha Bożego. Uczynki chrześcijanina nie stanowią zatem środka do uzyskania zbawienia; są raczej sposobem rozwijania tej dynamicznej relacji, której zarówno początek, jak i dopełnienie dokonuje się z łaski Boga.

Zobacz również komentarz do Rz 6,2.7; 2 Kor 5,17; Jk 2,24; 1 P 1,9.

3,3 Czy Kościół jest Izraelem?

Zobacz komentarz do Ga 6,16.

3,4-6 Bez zarzutu wobec Prawa?

Tym, co uderza nas najbardziej w Flp 3,4-6 jest wyczuwalne w tych słowach poczucie wyższości oraz wyniosła deklaracja moralnej i religijnej doskonałości. Ton tej wypowiedzi zupełnie nie pasuje do pokornej osoby „Apostoła pogan". Czyż wcześniej w tym samym liście nie stwierdza on, że w duchu nauk Chrystusa powinniśmy postrzegać innych ludzi jako lepszych niż my sami (Flp 2,3)? Czy Paweł nie naucza swoich czytelników, że chlubienie się własnymi osiągnięciami - nawet jeśli są to uczynki umotywowane pobożnością i moralnością - stoi na przeszkodzie w nawią-

[1] Inne tłumaczenia: Biblia Warszawska i Biblia Gdańska: „(...) z bojaźnią i ze drżeniem zbawienie swoje sprawujcie"; Biblia Poznańska: „(...) zabiegajcie usilnie o własne zbawienie"; Grecko-polski Nowy Testament (Vocatio, 1994): „(...) z bojaźnią i drżeniem swoje zbawienie sprawiajcie"; New International Version, New American Standard i New American Bible: „(...) work out your salvation with fear and trembling" (przyp. red.).

zaniu właściwej relacji z Bogiem? Jeśli zaś chodzi o wypełnianie Prawa Mojżeszowego - czyż apostoł nie poświęcił ogromnej ilości energii na to, aby uświadomić nam, iż doskonałość w wypełnianiu Prawa jest niemożliwa - „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej" (Rz 3,23)?

Sytuacja ukazana w Flp 3,4-6 i w dwóch innych fragmentach listów Pawła, w których apostoł przyjmuje podobny ton (2 Kor 10 - 12; Ga 1 - 3) ukazuje, że Paweł polemizuje ze swoimi przeciwnikami, których nauki czy reakcje na jego apostolski autorytet zagrażają funkcjonowaniu wspólnoty Kościoła lub integralności głoszonej przez niego Ewangelii. Charakterystyczną cechą polemiki jest zastosowanie ironii i/lub hiperboli. I tak, jeden aspekt danej tezy opisywany jest w sposób przesadny, tak, aby ukazać absurd lub fałsz drugiego aspektu. Można posłużyć się także chwytem polegającym na uwypukleniu własnych poglądów poprzez ukazanie poglądów przeciwnych w jak najgorszym świetle.

Te właśnie środki stylistyczne kryją się za wyniosłym tonem pobrzmiewającym w analizowanej przez nas wypowiedzi. Paweł kieruje ją przeciwko judaizującym - judeochrześcijanom, którzy żądali, aby wszyscy chrześcijanie, w tym nawróceni poganie, nadal poddawali się rytuałowi obrzezania i przestrzegali innych przepisów Prawa - lub przeciwko uczonym w Piśmie, którzy od samego początku sprzeciwiali się jego działalności w Macedonii (zobacz Dz 16,1 - 17,15)[2]. Paweł nazywa swoich przeciwników w Filippi „psami", które to szyderstwo często stosowane było przez Żydów na określenie pogan - teraz apostoł kieruje je przeciwko swoim rodakom. W uszczypliwej grze słów nawiązującej do rytuału obrzezania (*peritomē*), Paweł nazywa to „okaleczeniem" (*katatomē* - Flp 3,2). Fakt, iż apostoł posługuje się tu retoryką polemiki widoczne jest w tym, że są to te same osoby, wobec których żywi on głębokie współczucie i za których zbawienie wolałby „sam być pod klątwą [odłączony] od Chrystusa" (Rz 9,3).

W ramach tej polemiki Paweł ucieka się również do ironii, przyjmując ich punkt widzenia i posługując się ich własnymi argumentami, aby udowodnić, że choćby nie wiem jak się ktoś starał, nigdy nie uda mu się wejść we właściwą relację z Bogiem przy pomocy Prawa. Ci bowiem, którzy uważają, że na przychylność Boga można sobie zasłużyć gorliwym wypełnianiem żydowskiego Prawa, „pokładają ufność w ciele" (Flp 3,3). Określenie *ciało* odnosi się w tym przypadku do ludzkich możliwości - do przekonania o tym, że można zadowolić Boga, nie będąc jednocześnie od Niego zależnym. Jeśli więc rzeczywiście taka jest miara, według której jesteśmy ostatecznie oceniani - pisze Paweł - to ja tym bardziej mogę pokładać ufność w ciele (Flp 3,4).

W tym miejscu następuje uzasadnienie, dlaczego apostoł mógłby mieć ku temu prawo: „obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa - faryzeusz, co do gorliwości - prześladowca Kościoła" (Flp 3,5-6). Paweł podkreśla tym samym swoje zasługi naturalne, sukcesy związane z prawidłowym przejściem określonych rytuałów („w ósmym dniu" - zgodnie z Prawem zapisanym w księgach) oraz własne osiągnięcia. Te ostatnie najbardziej dobitnie wyrażone są w sformułowaniu: „w stosunku do Prawa - faryzeusz".

Choć dla nas słowo „faryzeusz" stało się już niemal synonimem „hipokryty" (głównie ze względu na stosunek Jezusa do tych faryzeuszy, którzy sprzeciwiali się Jego posłudze - zobacz Mt 23,13), to w czasach Pawła przynależność do stronnictwa faryzeuszy uważana była za wielki zaszczyt. Z żydowskich źródeł wiemy, że członkowie tego ugrupowania byli szczególnie skrupulatni w wypełnianiu Prawa Mojżeszowego i jego

[2] Na przykład: F. W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, Harper's New Testament Commentaries (New York: Harper & Brothers, 1959), s. 103-105.

tradycyjnych interpretacji[3]. To właśnie faryzeusze przekonani byli o tym, że gdyby wszyscy Żydzi choć przez jeden dzień dochowali przepisów Prawa w sposób doskonały, to nadeszłoby królestwo Boże. Ich celem było zatem nawoływanie Izraela do absolutnego posłuszeństwa. Wielu z nich rzeczywiście wykazywało głęboką pobożność i gorliwość w wypełnianiu tego, co rozumieli jako Bożą wolę. Dla innych z kolei ten sam wysiłek stawał się źródłem pychy i przekonania o możliwości samousprawiedliwienia się (zobacz Rz 10,2-3). Paweł mówi swoim czytelnikom, że sam również był niegdyś właśnie takim faryzeuszem.

Co więcej - jego gorliwość wobec Prawa doprowadziła go do prześladowania tych, którzy twierdzili, iż Ten, którego faryzeusze odrzucili, był wyczekiwanym Mesjaszem (Flp 3,6; zobacz również Ga 1,13-14). Nowa wiara wydawała mu się bowiem zagrożeniem dla tradycji przodków, którą za wszelką cenę chciał ocalić.

Ostatnim argumentem, którym Paweł uzasadnia, dlaczego także mógłby „pokładać ufność w ciele", jest jego doskonałość wobec Prawa. Jako faryzeusz uczony przez rabinów w zakresie Prawa, był on przekonany, że przestrzegał wszystkich przepisów w sposób perfekcyjny - zachowywał przecież wszelkie możliwe zasady umożliwiające wiernym absolutne posłuszeństwo wobec Prawa Mojżeszowego. W słowach Pawła pobrzmiewa echo wypowiedzi młodzieńca, który - w odpowiedzi na pytanie Jezusa o przykazania - mówi z całkowitą pewnością siebie: „Od młodości przestrzegałem tego wszystkiego" (Łk 18,20-21).

A zatem, podobnie jak inni rabini, Paweł przekonany był o tym, że doskonałość w przestrzeganiu Prawa jest możliwa, i że jemu właśnie udało się ją osiągnąć[4]. Choć stwierdzenie to na pierwszy rzut oka może wydawać się sprzeczne z innymi wypowiedziami Pawła (zobacz Rz 2,17-24; 7,7-20), to w żaden sposób nie wyklucza ono przekonania, zgodnie z którym nawet jeśli osoba wypełnia Prawo w sposób doskonały - nie osiągnie usprawiedliwienia (czyli nie wejdzie we właściwą relację z Bogiem) na tej podstawie (Ga 2,16-17; 3,21). Do takiego wniosku z pewnością doprowadziło Pawła jego doświadczenie na drodze do Damaszku. W akcie największej gorliwości wobec litery Prawa wyrażającej się prześladowaniem wyznawców Jezusa, apostoł zorientował się, że zamiast wypełniać wolę Boga - w rzeczywistości się jej sprzeciwia. Odkrył, że przekonanie o możliwości zyskania wartości w oczach Boga dzięki własnym wysiłkom prowadzi tak naprawdę do osłabienia więzi z Nim. Dlaczego? Ponieważ taka postawa sprzeciwia się pokornej zależności od Boga. Tylko poprzez wiarę - w zależności od Boga - człowiek jest w stanie otworzyć się zarówno na prawdę o Bożym zamyśle, jak i na płynącą od Boga moc uczestniczenia w realizacji tego zamysłu.

3,10-11 Dojść jakoś do pełnego powstania z martwych?

W Flp 3,11 nie sprawia nam trudności nadzieja Pawła na to, że uda mu się poznać Chrystusa, ale raczej jego stwierdzenie, zgodnie z którym dojdzie „jakoś do pełnego powstania z martwych". Czy apostoł odwołuje się w ten sposób do „uczynków sprawiedliwości"? Czy chce powiedzieć, że możemy zasłużyć na zmartwychwstanie poprzez upodabnianie się do Chrystusa? Czy Paweł ma jakieś wątpliwości odnośnie do swego zbawienia?

[3] Jedna z najlepszych książek na temat judaizmu w czasach Nowego Testamentu, obejmująca także przegląd istniejących wówczas sekt religijnych i ich wierzeń, to G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 tomy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927).

[4] E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

Nie ma wątpliwości, że fragment ten sprawia pewne trudności interpretacyjne. Uczeni nie są bowiem zgodni co do szczegółów jego interpretacji. Niemniej jednak, z całą pewnością możemy stwierdzić, że Paweł nie odwołuje się tu do niczego, co nie wynikałoby z wiary, gdyż tuż przed Flp 3,11 pisze: „(...) i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze". Nie jest to wypowiedź człowieka, który przekonany byłby o tym, iż sam może „zapracować" na swoje zbawienie.

Niemniej jednak, ta sprawiedliwość ma jakiś cel. Paweł nie pragnął sprawiedliwości dla niej samej. Dla niego wszystko sprowadzało się do jednego – głębszej zażyłości z Chrystusem. Bardziej niż na pójściu do nieba zależało mu na tym, aby pójść za Chrystusem – jeśli pragnął nieba to tylko dlatego, że tam właśnie był Chrystus. Pisze więc o najwyższej wartości „poznania Chrystusa". Mówiąc to, ma na myśli osobistą znajomość opartą na własnym doświadczeniu. Nic nie ma dla Pawła większej wartości niż bliska relacja z Jezusem.

Bliska zażyłość z Jezusem składa się z dwóch aspektów. Pierwszym z nich jest poznanie „mocy Jego zmartwychwstania". Dla Pawła początkiem tego poznania było spotkanie ze zmartwychwstałym Chrystusem na drodze do Damaszku. Później apostoł doświadczał zmartwychwstałego Chrystusa jeszcze wiele razy. Doświadczał także mocy zmartwychwstania Chrystusa w znakach i cudach, jakich dokonywał. Jest jednak także drugi aspekt poznania Chrystusa – „udział w Jego cierpieniach". Podobnie jak w aspekcie zmartwychwstania, udział ten wyraża się zasadniczo w utożsamieniu się z cierpieniem Jezusa. Utożsamiając się z tym cierpieniem, osoba musi wejść w rzeczywistość cierpienia, jakiego Chrystus doświadczał na tym świecie. „Upodabnianie się do Jego śmierci" może zatem odnosić się do chrztu, przez który osoba niejako zanurzana jest w śmierć Chrystusa i wewnętrzną śmierć starego „ja" wynikającą z wyznania, że Jezus jest Panem, ale może również dotyczyć rzeczywistości krzyża, jakiej doświadczamy w tym życiu. Zmartwychwstanie Jezusa było przecież następstwem cierpienia – dlatego Jego wyznawcy doświadczają mocy zmartwychwstania pośród bólu i udręki.

Paweł pragnie dać swoim czytelnikom do zrozumienia, że moc zmartwychwstania to nie tylko utożsamienie się z Jezusem lub wewnętrzne, duchowe doświadczanie Go, ani nawet zewnętrzne znaki i cuda dokonywane Jego mocą. Gdyby rzeczywiście były to wszystkie formy, w jakich miałby objawiać się zmartwychwstały Chrystus, życie chrześcijanina byłoby tymczasowe – trwające zaledwie tyle, ile jego fizyczna obecność na tym świecie. Paweł żywi zaś głęboką nadzieję, że teraźniejsza zażyłość z Jezusem i utożsamienie się z Nim doprowadzi człowieka również do przyszłego zmartwychwstania. Być może niektórzy członkowie kościoła w Filipii twierdzili, że zmartwychwstanie było tylko kwestią wewnętrzną, w związku z czym nie było potrzebne żadne zmartwychwstanie w przyszłości. Paweł pisze zatem o swojej nadziei „powstania z martwych", czym wyraźnie daje do zrozumienia, że ostateczna nadzieja chrześcijanina dotyczy prawdziwego zmartwychwstania w pełnym tego słowa znaczeniu – nie zaś tylko doświadczeń duchowych, które można mieć już w tym życiu.

Co zatem oznaczają słowa: „dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych"? Otóż – stanowią one wyraz pokory i nadziei. Paweł wiedział bowiem, że skoro nie umarł, to nie doświadczył jeszcze zmartwychwstania. Jego zmartwychwstanie fizyczne było więc kwestią nadziei na przyszłość. Nie chodzi o to, że Paweł nie był tego pewien – skoro bowiem Chrystus zmartwychwstał, to ostateczne zmartwychwstanie było absolutnie pewne. Apostołowi chodziło raczej o to, że on sam jeszcze tego nie doświadczył, będąc nadal „w drodze".

Paweł nie martwi się o swoje zbawienie, gdyż – jak powie w kolejnym wersecie – wie, że

został „zdobyty przez Chrystusa Jezusa". Niemniej jednak, nieustannie pragnie przybliżać się do celu, dla którego Chrystus go zdobył. Paweł wiedział, że wciąż nie jest doskonały. Wiedział, że nie poznał jeszcze Jezusa całkowicie. Miał świadomość, że nie otrzymał jeszcze całej nagrody, którą Jezus dla niego przeznaczył, przy czym Paweł nie był kimś, kto zadowoliłby się zaledwie namiastką tego, co mógłby mieć w Chrystusie.

A zatem, zamiast człowieka niepewnego własnego zbawienia i próbującego sobie na nie zasłużyć, widzimy człowieka porwanego przez Chrystusa Jezusa, który wie, iż jego zbawienie dokonuje się wyłącznie poprzez wiarę. Widzimy także człowieka, który ze względu na tę relację nie osiągnie pełnej satysfakcji, jeśli nie doświadczy pełni Chrystusa – czyli zarówno Jego zmartwychwstania, jak i cierpienia. Wówczas, osiągnąwszy każdy z celów, jakie Chrystus mu wyznaczył, apostoł dojdzie do celu ostatecznego, jakim jest zmartwychwstanie.

Wyzwanie, jakie Paweł stawia przed nami w Flp 3,11 nie sprowadza się więc do tego, czy my – jako chrześcijanie – zdołamy dostąpić zmartwychwstania. Wyzwaniem jest raczej to, czy jako chrześcijanie zdołaliśmy zasmakować Chrystusa na tyle, że nie spoczniemy, dopóki nie poznamy Go jeszcze głębiej i czy – znając Go głębiej – będziemy w stanie przyjąć Jego cierpienie tak samo, jak zmartwychwstanie? A może będziemy próbowali dostąpić Jego chwały bez podejmowania krzyża?

Zobacz również komentarz do Flp 2,12-13; 1 P 1,9; 2 P 1,10.

4,4 Radujcie się zawsze?

Zobacz komentarz do Ha 3,16-18; Jk 1,2.

List do Kolosan

1,15 Chrystus jest Pierworodnym?

W Liście do Kolosan czytamy, że Chrystus jest „Pierworodnym wobec każdego stworzenia". Jak powinniśmy to interpretować? Skoro Chrystus jest odwieczny, to jak może być jednocześnie pierworodny? Czy oznacza to, że był on pierwszym, którego stworzył Bóg?

Określenie „pierworodny" pojawia się w Piśmie Świętym 107 razy, jednak tylko dwa fragmenty stwarzają największe trudności interpretacyjne – analizowany tutaj werset oraz Hbr 1,6: „Skoro zaś znowu wprowadzi Pierworodnego na świat, powie: Niech Mu oddają pokłon wszyscy aniołowie Boży!" Większość innych fragmentów zawierających to określenie znajduje się w Starym Testamencie i dotyczy urodzonych w pierwszej kolejności dzieci ludzkich. W Nowym Testamencie w dwóch przypadkach słowo to użyte jest w odniesieniu do Jezusa jako pierworodnego syna Marii (Łk 2,7.23), co przypomina zastosowania starotestamentowe. Chrystus nazwany został także pierworodnym umarłych (Ap 1,5) i „pierworodnym między wielu braćmi" (Rz 8,29).

Kol 1,15-20 to wiersz (a przynamniej proza poetycka) o Chrystusie, który – jak uważa wielu uczonych – mógł być jednym z hymnów śpiewanych przez członków pierwszych wspólnot kościelnych. Hymn ten wydaje się oscylować wokół pierwszego słowa Biblii Hebrajskiej: „na początku" (w języku hebrajskim jest to jeden wyraz), które zawiera w sobie wyrazy: „pierwszy" i „głowa". Fragment Kol 1,15-20 podzielić możemy zasadniczo na dwie części. W pierwszej z nich (Kol 1,15-17) Chrystus ukazany jest jako źródło stworzenia. W drugiej z kolei (Kol 1,18-20) ukazany jest On jako źródło nowego stworzenia lub zbawienia. Już na pierwszy rzut oka dostrzegamy, że części te są w stosunku do siebie analogiczne, jak gdyby rzeczywiście stanowiły dwie zwrotki tego samego hymnu.

W pierwszej zwrotce Chrystus przedstawiony jest jako widzialny obraz niewidzialnego Boga oraz Osoba, przez którą dokonało się całe dzieło stworzenia. Chrystus jest również tym, który podtrzymuje to stworzenie. Analogicznie – w drugiej zwrotce jest On ukazany jako Ten, przez którego Bóg pojednał ze sobą ludzkość. Chrystus jest za-

tem źródłem Kościoła Bożego - Tym, który powołał ten Kościół do życia. W obydwu przypadkach Chrystus jest kimś odrębnym: jest źródłem stworzenia, ale nie jego częścią; nie stanowi części Kościoła, ale jest Tym, który ten Kościół powołał. Z fragmentu tego wynika wyraźnie, że Chrystus postrzegany jest jako Bóg (Kol 1,15.19) - czyli ktoś posiadający stwórcze i zbawcze boskie atrybuty.

Co zatem oznacza u Pawła określenie „pierworodny"? W Starym Testamencie określenie to odnosi się na ogół do syna, który urodził się w rodzinie jako pierwszy (jeśli jako pierwsza urodziła się dziewczynka, a po niej urodził się chłopiec, nie liczono jej jako pierworodnej). Taki syn zajmował w rodzinie szczególną pozycję - po śmierci ojca to on stawał się zazwyczaj głową rodziny. Niemniej jednak, już w Starym Testamencie okazuje się, że pozycja pierworodnego była raczej prawem nadawanym przez ojca niż niepodważalnym prawem wynikającym z kolejności urodzenia. Przykładowo - w Rdz 25,29-34 czytamy o tym, jak Ezaw sprzedaje swoje prawo pierworodnego Jakubowi, choć ich ojciec najwyraźniej nie uznał tej transakcji, gdyż - jak się później okazało - Jakub musiał posłużyć się podstępem, aby nakłonić ojca do pobłogosławienia Ezawowi jako pierworodnemu (Rdz 27,19). Jedno pokolenie później Jakub również daje wszystkim do zrozumienia, że to nie syn, który urodził mu się jako pierwszy (Ruben), jest dla niego synem pierworodnym, ale Józef - syn urodzony przez kobietę, którą kochał najbardziej. Jakub wyraża to, każąc uszyć dla swego wybranego syna specjalną szatę (Rdz 37,3-4). W tym przypadku to młodszy syn jest tak naprawdę pierworodny, co oczywiście wzbudza zazdrość pozostałych synów, zwłaszcza w momencie, w którym pragnie skorzystać z należnych mu praw. Także później, kiedy Józef prowadzi własnych synów przed oblicze Jakuba, ten błogosławi drugiemu w kolejności jako swemu wnukowi pierworodnemu (Rdz 48,13-20). Ponownie więc „pierworodnym" nie jest ten, który urodził się jako pierwszy, ale ten, kto będzie większy i mocniejszy. Określenie „pierworodny" ma zatem znaczenie bardziej metaforyczne niż dosłowne - nie oznacza syna urodzonego w pierwszej kolejności, ale syna ulubionego. I tak, w Mi 6,7 i Za 12,10 syn „pierworodny" to dziecko najukochańsze - takie, które ojcu oddać jest najtrudniej.

W Wj 4,22 pojawia się nieco inne znaczenie słowa „pierworodny". Bóg nazywa tam Izraela „synem moim pierworodnym". Podobny wątek pojawia się w Jr 31,9. W żadnym z tych fragmentów (ani w żadnym innym oprócz tego miejscu Starego Testamentu) nie ma najmniejszej sugestii o tym, iż Bóg w jakiś sposób „urodził" Izraela. Pojawia się tam natomiast koncepcja, zgodnie z którą Bóg wybrał sobie ten naród jako swój naród ulubiony, najbliższy Jego sercu. A zatem, wyrządzić krzywdę temu narodowi to wyrządzić krzywdę Bogu i ponieść konsekwencje tego czynu. Symbolem takich konsekwencji w Wj jest śmierć pierworodnego (w dosłownym znaczeniu) syna faraona. Jak więc widzimy, naród wybrany przez Boga także może otrzymać miano „pierworodnego".

I wreszcie - w Ps 89,28 Bóg obiecuje potomkowi Dawida, że ustanowi go swym pierworodnym. Znów nie ma tu żadnej sugestii, zgodnie z którą Bóg przyłożył rękę do narodzin tego człowieka. Jest natomiast przesłanie o tym, że Bóg w sposób symboliczny przyjmuje go jako syna i nadaje mu szczególną pozycję w swojej rodzinie. Określenie „pierworodny" odnosi się zatem do zaszczytnej pozycji i władzy, jaką otrzyma potomek Dawida.

Teraz rozumiemy, dlaczego autor wiersza przytoczonego w Kol 1,15-20 stosuje określenie „pierworodny" w odniesieniu do osoby Jezusa. Jak już bowiem wspomnieliśmy, wiersz ten oscyluje wokół koncepcji „głowy" i „początku", czyli pozycji osoby najważniejszej zarówno dla stworzenia wszechświata, jak i dla jego zbawienia. Posługując się sformułowaniami zaczerpniętymi z Ps 89,28, autor ten ukazuje Chrystusa jako pierwszego w Bożej rodzinie, wybranego przez

Boga „dziedzica" i Pana, którego władza równa jest władzy samego Stwórcy. Oczywiście - jak mówi wiersz - prawdą jest również to, że Chrystus istniał, zanim powstały inne stworzenia, jednak mimo to określenie „pierworodny" wciąż pozostaje metaforyczne, gdyż pierwszy syn nie jest tym, który daje życie reszcie rodziny, Jezus tymczasem jest Stworzycielem wszystkiego, co istnieje.

Słowo „pierworodny" jest na tyle uniwersalne, że może także odnosić się do Chrystusa jako pierworodnego spośród umarłych - Jezus jest przecież pierwszym, który zmartwychwstał do wiecznego życia (byli tacy, którzy zostali wskrzeszeni z martwych wcześniej, oni jednak powstali zaledwie do życia tymczasowego) oraz tym, który stanie na czele wszystkich, którzy także zostaną wskrzeszeni.

Paweł posługuje się zatem pojęciem syna pierworodnego w sposób metaforyczny - tak, jak odbywa się to w Starym Testamencie. Jezus nie jest ukazany jako Boże stworzenie czy też dziecko Boga urodzone ze związku z boginią (co było popularnym motywem mitologii pogańskich), ale jako osoba najważniejsza w Bożej rodzinie - zarówno w starej rodzinie stworzenia, jak i w nowej rodzinie zbawienia. Jezus istniał przed nią. W Nim zrodził się jej początek. On jest jej głową. W każdy z możliwych sposobów Jezus jest pierwszy. Nie jest On jednak częścią stworzenia ani też jednym ze zbawionych, gdyż jest On obrazem samego Boga oraz Tym, w którym mieszka Boża Pełnia.

1,20 Uniwersalizm?

Czy z wersetu Kol 1,20 wynika, że wszyscy ludzie zostaną zbawieni (uniwersalizm)? Czy werset ten sugeruje, iż Bóg pojedna ze sobą także upadłych aniołów, a nawet samego szatana?

Czytając List do Kolosan, musimy pamiętać o tym, że duża jego część jest paralelna do Listu do Efezjan. Analizowany przez nas werset ma swój odpowiednik w Ef 1,10: „dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi". Nie stanowi to jednak odpowiedzi na nasze pytanie. W jaki bowiem sposób „wszystko" miałoby się zjednoczyć w Chrystusie?

Koncepcja zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie pojawia się także w Flp 2,10-11:

> (...) aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM - ku chwale Boga Ojca.

Zauważamy przy tym, iż „zginanie kolan" i „wyznawanie, że Jezus jest Panem" nie koniecznie musi być czynnością wykonywaną radośnie przez miłujących swego Pana poddanych. Pamiętajmy również o tym, że jednym z ulubionych tekstów we wczesnym Kościele był Ps 110, często cytowany przez Nowy Testament. W Ps 110,1 czytamy:

> Wyrocznia Boga dla Pana mego: „Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnóżek pod Twoje stopy".

Psalm ten ukazuje króla (rozumianego w Nowym Testamencie jako Chrystusa) sprawującego swoją władzę oraz jego wrogów wyznających, że jest on ich panem, choć oni osobiście nie są z tego zadowoleni. Nie jest to wyznanie szczęśliwych poddanych, ale pokonanych wrogów.

We wspomnianym wyżej fragmencie z Listu do Efezjan nacisk położony jest na tych, którzy dostąpili zbawienia. To „my" zostaliśmy wybrani i zbawieni, i to „nam" Bóg oznajmił „tajemnicę swej woli" (określenie Pawła oznaczające Boży plan) dotyczącej przyszłości - tego, że Chrystus objawi się jako „Głowa" wszechrzeczy. Śledząc ten tekst do końca zdania (w greckim oryginale zdanie kończy się w Ef 1,14) lub do końca roz-

działu, znajdziemy w nim liczne obietnice, przy czym wszystkie one kierowane są do ludzi, którzy uwierzyli w Chrystusa. I tak, otrzymujemy obietnicę, że Bóg ustanowi Chrystusa Głową wszystkiego (zwłaszcza ludu Bożego, w którym Żydzi i poganie zjednoczą się jako członkowie jednego Kościoła). Nie ma jednak żadnej obietnicy dla osób spoza Kościoła. Co więcej – z Ef 2,1-13 wynika, że ci, którzy nie wierzą w Chrystusa, znajdują się w złym położeniu – „zasługują na gniew (..), nie mają nadziei ani Boga na tym świecie".

Czy podobną perspektywę przyjmuje analizowany przez nas fragment Listu do Kolosan? Odwołując się do szerszego kontekstu tej wypowiedzi, uświadamiamy sobie, że zanim Kolosanie zostali chrześcijanami, nie mieli oni żadnej nadziei na pojednanie z Bogiem: „I was, którzy byliście niegdyś obcymi [dla Boga] i [Jego] wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny" (Kol 1,21). Teraz jednak Bóg ich „pojednał w doczesnym Jego ciele przez śmierć" (Kol 1,22). Jasne jest, że nie wynika to z samej deklaracji Boga pozbawionej udziału Kolosan – Bóg osiągnął bowiem swój cel poprzez ich wiarę: „bylebyście tylko trwali w wierze – ugruntowani i stateczni – a nie chwiejący się w nadziei [właściwej dla] Ewangelii" (Kol 1,23). Perspektywą Kolosan jest zatem fakt, że Bóg rzeczywiście pojednał wszystko ze sobą, jednak środkami tego pojednania są śmierć Chrystusa i osobiste przyjęcie jej znaczenia przez ludzi poprzez wiarę. Ci bowiem, którzy odrzucają przesłanie Ewangelii, są – jak pisze Paweł – „umarli" (Kol 2,13).

Jeśli chodzi o rzeczywistość duchową, w Kol 2,15 czytamy: „Po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz, jawnie wystawił [je] na widowisko, powiódłszy je dzięki Niemu w triumfie". Tutaj także ukazany jest pewien rodzaj „pojednania" – zwierzchności i władze (istoty duchowe) nie będą więcej buntować się przeciwko Bogu. Niemniej jednak, w tym przypadku jest to „pojednanie" z pokonanym wrogiem ukazane przy pomocy obrazu rzymskiego najeźdźcy kroczącego w triumfalnym pochodzie i ciągnącego zakutych w łańcuchy przeciwników (w tamtych czasach tak właśnie wyglądało „widowisko" z udziałem pokonanych wrogów).

Wszystkie te nauki pasują do ogólnego przesłania Pisma Świętego. I tak, Bóg wyznaczył Chrystusa jako Głowę wszechrzeczy. Są dwa sposoby odniesienia się do tej Głowy. Można przyjąć Ewangelię i zostać poddanym Chrystusa, uzyskując jednocześnie przebaczenie za dawny bunt. Dzięki temu można osiągnąć nie tylko stan pojednania, ale wywyższenia – wraz z Chrystusem. Wywyższenie to nie nastąpi wprawdzie w tej epoce, ale nadejdzie z pełną mocą w przyszłej. Innym sposobem odniesienia się do Chrystusa – króla jest nieustający bunt i odrzucenie poprzez ten bunt Ewangelii. W tym przypadku osoba będzie zmuszona poddać się władzy Chrystusa, gdy objawi się pełnia Jego panowania, jednak to poddanie się będzie poprzedzać karę należną pokonanemu wrogowi. Jeśli chodzi o upadłe anioły, demony, szatana i inne moce duchowe trwające obecnie w buncie przeciwko Bogu – nie ma dla nich żadnej nadziei. Pozostaje im tylko „drżeć" (Jk 2,19) przed Panem. Zgodnie z Listem św. Judy i 2 Listem św. Piotra, niektóre z tych istot już zostały zakute w kajdany. Jak głosi Apokalipsa – ostatecznie pochłonie je ogniste jezioro.

Nie ma zatem wątpliwości, że Paweł nie głosi uniwersalizmu, w czym zgadza się z innymi autorami Nowego Testamentu. Apostoł jest pewien, że Chrystus będzie rządził całym wszechświatem i wszystkimi zamieszkującymi go istotami – zarówno ludzkimi, jak i duchowymi. Jest również pewien, że w Chrystusie Bóg pojednał ze sobą ludzkość. Paweł nie ma także wątpliwości odnośnie do tego, iż tylko ci, którzy powierzają się Chrystusowi w wierze, będą uczestniczyć w tym pojednaniu inaczej niż jako pokonani wrogowie. Według Pawła decydującą kwestią jest to, w jaki sposób napotykane przez niego osoby będą się odnosić do proponowanego przez Chrystusa pojednania – każdy ma bowiem wolny wybór.

1,24 Braki udręk Chrystusa?

Sformułowanie: „dopełniam braki udręk Chrystusa" pojawiające się w Kol 1,24 stawia przed nami kilka zasadniczych trudności. Początkowo wypowiedź ta wydaje się sugerować, że w udrękach Chrystusa jest jakiś niedobór - że skuteczność Jego cierpienia jest w pewien sposób ograniczona, i że zbawczy cel tej udręki musi zostać dopełniony poprzez cierpienie Pawła. Oprócz tego pozostaje jeszcze pytanie, w jaki sposób cierpienie apostoła może przyczynić się „dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół", zwłaszcza, że kościół Kolosan nie był założony przez Pawła; apostoł nie odwiedzał również członków tego kościoła (Kol 1,3-8).

W świetle wszystkiego, co Paweł pisze na temat zbawczego przesłania życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, niemożliwe jest przypisywanie mu poglądu, zgodnie z którym to zbawcze dzieło jest w jakikolwiek sposób niepełne. Także w najbliższym kontekście Kol 1,24 Paweł wyraźnie podkreśla fakt, że zbawcze dzieło Boga dokonujące się w Chrystusie jest kompletne. Na krzyżu Chrystus zatriumfował nad mocą grzechu i niewolą śmierci, która oddala nas od Boga i Jego zamysłu (Kol 2,13-15). Wskutek ewangelizacji chrześcijanie zostali wyzwoleni spod władzy ciemności i przeniesieni do królestwa Syna Bożego (Kol 1,13), przez którego dokonało się zbawienie i odpuszczenie grzechów (Kol 1,14). Dlatego też, choć kiedyś byliśmy dla Boga obcymi, teraz zostaliśmy z Nim pojednani przez śmierć Chrystusa (Kol 1,22).

Paweł uważa zatem, że zbawcze dzieło, jakie dokonało się poprzez śmierć Chrystusa, jest całkowicie kompletne i niczego mu nie brakuje. Potwierdza się to zarówno w innych fragmentach listów apostoła, jak i w sformułowaniach, jakie stosuje on, odnosząc się do odkupieńczej śmierci Chrystusa. Przykładem może być Rz 5,1.10, gdzie usprawiedliwienie i pojednanie będące owocem śmierci Chrystusa ukazane są jako fakty dokonane (zobacz również Ga 4,1-7; 1 Kor 1,21-30; Ef 1,7.13-14). Poza tym, Paweł mówi najczęściej o zbawczym dziele Chrystusa, posługując się pojęciem Jego śmierci, krwi, krzyża, lub wszystkimi tymi pojęciami jednocześnie (zobacz Rz 5,8-9; Kol 1,20). Nigdzie indziej nie używa on sformułowania „udręki Chrystusa" na określenie Jego zbawczego dzieła.

Co więc oznacza to enigmatyczne określenie? W jakim sensie „udręki Chrystusa" są niekompletne? W jaki sposób cierpienie Pawła „dopełnia" te braki? Uczeni proponują różne możliwości interpretacji[1]. Jedna z nich głosi, że słowo „udręki" dotyczy udręk Pawła, a słowo „Chrystusa" oznacza tak naprawdę „w imię Chrystusa". Zdanie to brzmiałoby wówczas następująco: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki [moich] udręk w imię Chrystusa". Teoria, zgodnie z którą Paweł postrzegał swoje udręki jako cierpienie w imię Chrystusa, z pewnością pasuje do jego własnych doświadczeń (zobacz Dz 9,16; 2 Kor 4,10-11). Atrakcyjność tej możliwości interpretacji maleje jednak w momencie, gdy uświadomimy sobie, że - jak wskazuje struktura gramatyczna - określenie „udręki" dotyczy jednak osoby Chrystusa. Interpretacja ta nie wyjaśnia również, w jaki sposób to, co musi się dopełnić w udrękach Pawła, miałoby przyczynić się do dobra Kościoła.

Inną możliwością wyjaśnienia „udręk Chrystusa" w ramach przedstawionej powyżej możliwości interpretacji jest przyjęcie, że słowo „Chrystusa" odnosi się do natury udręk, jakich Chrystus doświadczył. A zatem - udręki Pawła byłyby podobne do udręk Chrystusa. Jak jednak wyjaśnić braki w udrękach Chrystusa, których później doświadczył Paweł i w jaki sposób braki te miałyby być uzupełnione?

---

[1] Różne możliwości interpretacji omówione zostały szczegółowo w komentarzach do tego listu. Jednym z przykładów takiego komentarza jest: Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary 44 (Waco, Tex.: Word, 1987), s. 77-78.

Bardziej zadowalającą możliwość interpretacji tego fragmentu opracowano dopiero niedawno. Uczeni bardzo dokładnie przyjrzeli się stosowanym przez Pawła określeniom mającym swoje źródło w Starym Testamencie i w apokaliptycznej literaturze międzytestamentowego judaizmu[2]. W świetle ich wniosków formułuje się kilka koncepcji analogicznych do tych, jakie pojawiają się w Liście do Kolosan: (1) Udręki związane z historią Izraela - zwłaszcza niewola egipska, wygnanie babilońskie i późniejszy ucisk ze strony władców syryjskich i rzymskich - ukazywane są jako element zbawczego planu Bożego. W tym szerszym kontekście, cierpienie ludu Bożego - Jego wybranych sług (Ps 34,20; 37,39; 50,15), często traktowane było jako reprezentatywne, symbolizujące cierpienie wszystkich ludzi (np. Iz 53). (2) W literaturze apokaliptycznej - począwszy od Dn 12,1 - czas poprzedzający moment krytyczny zbawczego dzieła Bożego i nadejście ery mesjańskiej opisywany jest jako okres wielkich udręk. Udręki te opisywane były jako „jęki Mesjasza" niewywołane jednak Jego własnym cierpieniem, ale cierpieniem, z jakich era mesjańska ostatecznie się zrodzi. (3) W apokaliptycznych wizjach ogłaszano również, że obecna epoka cierpienia przeminie, że wkrótce zaświta nowa era, w której Bóg położy kres wszelkim udrękom[3].

Wyżej wymienione koncepcje, związane z żydowskim pochodzeniem Pawła, pomogą nam lepiej zrozumieć analizowany przez nas trudny werset Kol 1,24. Nie ulega wątpliwości, że apostoł przekonany był o tym, iż nadchodzi koniec świata (1 Kor 7,29), a obecne czasy - pełne trudów i udręk - stanowiły zapowiedź tego końca (1 Kor 7,26). Chrześcijanie są więc tymi, których „dosięga kres czasów" (1 Kor 10,11) i którzy w związku z tym muszą uczestniczyć w cierpieniu wraz z Chrystusem (Mesjaszem) po to, aby mieć później udział w Jego chwale (Rz 8,17-18). W takim właśnie szerszym kontekście należy rozpatrywać pojęcia pojawiające się w analizowanym przez nas fragmencie.

Sformułowanie „udręki Chrystusa" może więc odnosić się do „jęków Mesjasza", czyli trudów, jakich doświadcza lud Boży w dniach ostatnich. W ramach tych trudów mieści się także cierpienie samego Pawła, którego tak często doświadczał w trakcie swojej działalności misyjnej (zobacz 2 Kor 1,3-6). Słowa „dopełniam braki" mogą z kolei wiązać się z apokaliptycznym przekonaniem, zgodnie z którym Bóg ustanowił pewien limit udręk, jakich ludzie muszą doświadczyć. Możliwe, że Paweł wyraża w ten sposób przekonanie o tym, iż jego cierpienie - podobnie jak cierpienie całego ludu Bożego (zobacz 2 Kor 1,6) - przyczynia się do wypełnienia ustanowionego przez Boga ostatecznego limitu udręk. Apostoł cierpi w ten sposób „dla dobra Kościoła", gdyż dzięki temu czas, w którym cierpienie zastąpione zostanie chwałą, nadejdzie szybciej.

Choć odczytywanie tego fragmentu w szerszym apokaliptycznym kontekście „udręk Mesjasza" rozwiązuje pewne problemy zarysowane we wstępie do niniejszego komentarza, to istnieje bardziej bezpośredni sposób interpretacji Kol 1,24, który być może jeszcze lepiej oddaje rzeczywisty zamysł Pawła.

Jak już wspomnieliśmy, apostoł nie wątpi, że cierpienie Chrystusa, którego apogeum nastąpiło na krzyżu, jest absolutnie kompletne i wystarczające. Owocem tego cierpienia jest pokój,

---

[2] Od ok. 200 r. przed Chr. do 100 r. po Chr. tworzone były liczne dzieła religijne, w których - tak jak w kanonicznej Księdze Daniela - próbowano dodać nadziei uciskanym, prześladowanym i cierpiącym ludziom. Różne koncepcje obecne w tej literaturze, które ujawniały (*apokalyptō*) Boże plany, stanowiły element tego, w jaki sposób postrzegał siebie i swoją misję Jezus i tego, w jaki sposób Paweł interpretował dzieło Chrystusa i Jego znaczenie. W O'Brien, *Colossians, Philemon*, s. 78-81 omówione są koncepcje obecne we wspomnianej wyżej literaturze, a zarazem znaczące dla analizowanego przez nas fragmentu.

[3] Przykładami tych koncepcji obecnych w żydowskiej literaturze apokaliptycznej są: 1 Księga Henocha 47,1-4; Apokalipsa Barucha 30,2 i 4 Księga Ezdrasza 4,36-37 omówione w: R. H. Charles, red. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, tom 2 (Oxford: Clarendon Press, 1976-1977).

pojednanie i odnowienie relacji z Bogiem. Paweł jest jednocześnie przekonany o tym, że - aby przyczyniać się do realizacji Bożego zamysłu - trzeba głosić Ewangelię, przyjmować ją z wiarą i wdrażać jej przesłanie w codzienne życie. Dlatego też, w najbliższym kontekście analizowanego przez nas fragmentu czytamy o tym, iż Dobra Nowina o śmierci Chrystusa, którą usłyszeli Kolosanie (Kol 1,22-23), wyda w ich życiu owoce (Kol 1,6) i sprawi, że będą podobać się Bogu (Kol 1,10) przez to, że ich życie pełne będzie cierpliwości i wytrwałości (Kol 1,11), mocnej wiary (Kol 1,23) oraz jedności osiąganej poprzez wzajemną miłość (Kol 2,2). Ostatecznym celem zbawczej śmierci Chrystusa jest doprowadzenie chrześcijan przed oblicze Boga jako świętych i nieskalanych dzięki temu, że otrzymali odpuszczenie grzechów (Kol 1,14.22). Dzieło Pawła jako sługi Ewangelii Chrystusa jest częścią Bożego planu zmierzającego do osiągnięcia tego właśnie celu (Kol 1,23).

W innym liście Paweł stwierdza, że Dobrą Nowinę o zbawczej śmierci Chrystusa można usłyszeć i przyjąć tylko wówczas, gdy jest ona głoszona (Rz 10,14-17). On sam jest jednym z głosicieli Dobrej Nowiny (1 Kor 1,17-23) oraz tym, który naśladuje Chrystusa poświęcającego swoje życie dla innych (1 Kor 10,33 - 11,1; Ef 5,1-2). Nie oznacza to, że w zbawczym dziele Chrystusa czegoś brakuje, ale raczej, że posługa Pawła, która obejmuje między innymi cierpienie, stanowi integralną część realizacji zbawczego planu w odniesieniu do wszystkich ludzi. Taki sposób odczytania Kol 1,24 potwierdza się również w bardzo podobnym do niego fragmencie - 2 Kor 1,5-6.

Zgodnie z 2 Kor 1,5-6, cierpienie Pawła jest niejako przedłużeniem udręk Chrystusa i dokonuje się „dla dobra" chrześcijan z Koryntu i dla ich zbawienia. Udręki Pawła, jakich doznaje, służąc Chrystusowi i Jego Ewangelii, nie uzupełniają żadnych braków doskonałego w swej istocie zbawczego dzieła Chrystusa. Udręki te są jednak narzędziem, przy pomocy którego Bóg rozszerza zasięg tego dzieła na życie innych ludzi. Tylko w takim sensie można stwierdzić, że udręki Pawła dopełniają to, czego brakuje w udrękach Chrystusa.

2,18 Oddawanie czci aniołom?

W Kol 2,18 Paweł przestrzega chrześcijan przed oddawaniem czci aniołom. Co to znaczy? Dlaczego ktokolwiek miałby czcić aniołów?

Aniołowie to istoty duchowe, które mogą robić na człowieku duże wrażenie. Stary Testament opisuje liczne sytuacje, w których ludzie odnoszą się z wielką czcią do aniołów Pana. Także w Nowym Testamencie prorok Jan dwukrotnie poddawany jest pokusie, by upaść przed aniołem i oddać mu cześć (Ap 19,10; 22,8-9). Jak zatem widzimy, nawet autorom Nowego Testamentu dane było poczuć moc tego typu pokus.

Nie znamy dokładnego kontekstu Kol 2,18 wynikającego z sytuacji we wspólnocie Kolosan - Paweł jej nie opisuje. Niezależnie jednak od tego, co się tam działo, Kolosanie niewątpliwie wiedzieli, o co chodzi. Poza tym, Paweł nie przypuszczał zapewne, że jego list będzie czytany kilkanaście wieków później przez chrześcijan, którzy nie będą wiedzieć co dokładnie działo się w kościele Kolosan. Tym niemniej, choć nie znamy wszystkich szczegółów praktyk, do których Paweł odnosi się w Kol 2,18, pewne elementy tego wersetu pozwalają na wyciągnięcie dość jasnych wniosków.

Przede wszystkim - osoby oddające cześć aniołom doświadczały pewnych wizji. Paweł wyraża to w sformułowaniu: „zgłębiając to, co ujrzał". Już od pierwszych lat Kościoła, natchnione wizje były wśród jego członków czymś powszechnie znanym. Niemniej jednak, nie każda wizja nadaje się do publicznego rozgłaszania. W 2 Kor 12,4 Paweł stwierdza, iż to, co zobaczył w niebie nie nadaje się do opowiedzenia innym ludziom. W Apokalipsie Jan mówi z kolei, że może przekazać część swojego objawienia, są jednak pew-

ne elementy, o których nie powinien wspominać. Osoba niedojrzała lub człowiek o małej odporności na pokusy łatwo mógłby ulec pragnieniu rozgłoszenia wizji, która nie powinna być omawiana publicznie (o ile dana wizja pochodziła w ogóle od Boga).

Po drugie, osoby doświadczające wizji często popadały w pychę. Człowiek, któremu dane było określone objawienie, uważał się z tego powodu za kogoś wyjątkowego. Objawienie takie rzeczywiście mogło być dla niego wielką pokusą. Człowiek ten koniecznie chciał podzielić się swoim doświadczeniem z innymi, tak, aby widzieli, że to właśnie on został wybrany na tego, który przekaże objawienie reszcie społeczeństwa. Osoba, która z powodzeniem rozgłosiła swoją wizję wśród członków Kościoła, często zdobywała w ten sposób ogromne poszanowanie, co w nieunikniony sposób prowadziło później do samouwielbienia i pychy.

Po trzecie, osoby doświadczające wizji skupiały się zasadniczo na dwóch aspektach tego doświadczenia. Pierwszym z nich była swego rodzaju fałszywa pobożność. Mogła się ona wyrażać w surowych postach i intensywnych modlitwach praktykowanych przez osoby natchnione w trakcie oglądania wizji. Być może były to praktyki, które – według tych osób – zostały im objawione przez aniołów. Niezależnie od tego, jak dokładnie wyglądały te praktyki, z pewnością było to coś, przez co osoba mogła się umartwiać, zyskując pozory „świętości" i „doskonałości" (Kol 2,20-23). Podejście takie jest tymczasem niewłaściwe, gdyż chrześcijanie zostali już maksymalnie uświęceni w Chrystusie i żadne praktyki nie pomogą im uzyskać jeszcze większej doskonałości. Człowiek otrzymał już najwyższy z możliwych statusów, a wszystko to dokonało się w Chrystusie (Kol 2,9-10).

Z drugiej strony, wizje (lub przekazywane przez ludzi opowieści o wizjach), o których pisze Paweł, nadmiernie skupiały się na aniołach. Osoby doświadczające objawień zdawały się mówić: „jeśli poznasz aniołów, poznasz także sekretne przesłania Boga". Według niektórych teorii, zarówno żydowskich, jak i chrześcijańskich, aniołowie mieli konkretne imiona. Inne teorie dzieliły aniołów według rangi – wówczas dążono do tego, aby poznać tych, którzy stoją wyżej niż inni. Możliwe również, że Kolosanie nie dążyli tak naprawdę do poznania aniołów, ale myśleli po prostu, iż każdemu objawiającemu się aniołowi należy oddać specjalną cześć. Tak czy inaczej, jedno jest pewne: skupiając się na aniołach, ludzie zapominali o Chrystusie. Paweł zauważa, że osoba, której uwagę przykuwa anioł, „nie trzyma się mocno Głowy" (Kol 2,19). Człowiek, który zna Chrystusa, nie musi znać aniołów, ich imion czy ich rangi. Wszyscy oni są bowiem sługami Tego, kogo chrześcijanin już zna. W Piśmie Świętym wspomnianych jest kilka anielskich imion, jednak główne przesłanie tekstów zawsze skupia się na osobie Boga lub Chrystusa. Objawienia opisane w Biblii skonstruowane są tak, że gdyby usunięto imiona aniołów, lub nawet wszelkie wzmianki o nich, a zachowano treść wizji – tekst nie straciłby nic ze swojego głównego przesłania. A zatem, jeżeli ktoś nadmiernie skupia się na aniołach, osłabia łączność z Chrystusem, przez co nie trzyma się mocno „Głowy".

Prawdopodobnie właśnie dlatego Jan opisuje w Apokalipsie dwie sytuacje, w których poddano go pokusie oddania czci aniołom. Być może któryś z jego czytelników także doświadczyłby pokusy oddania czci aniołowi przekazującemu tak wspaniałe objawienie. Jan mówi jednak wyraźnie: nawet o tym nie myśl. Aniołowie są wystarczająco zadowoleni, gdy oddaje się cześć Chrystusowi i Bogu – oni także Im przecież służą.

Doświadczenia natury religijnej są niewątpliwie czymś wspaniałym. Bóg daje je nam, gdyż jest to dla nas dobre. Niemniej jednak, jest to również niebezpieczne. Nietrudno bowiem zniekształcić prawdę takich doświadczeń. Zawsze istnieje pokusa nadmiernego skupienia się na samym doświadczeniu lub posłużenia się nim po to, by zyskać poszanowanie lub władzę. Pokusa taka nie dewaluuje samego doświadczenia

(w Kol 2,18 Paweł w żaden sposób nie daje do zrozumienia, iż mogłoby chodzić o wizje pochodzące od diabła, choć takie wizje oczywiście są możliwe), jednak znacząco je zniekształca. Skutek jest taki, że zamiast jeszcze bardziej poświęcić się dla Chrystusa (do tego stopnia, żeby np. bez strachu poddać się męczeństwu), osoby doświadczające wizji odwracają od Niego uwagę nie tylko swoją własną, ale nawet całej chrześcijańskiej wspólnoty. Osoby takie stają się bowiem „pośrednikami" pomiędzy chrześcijanami a aniołem/aniołami, angażując się w praktyki, na których Bogu w ogóle nie zależy, choćby były nawet bardzo pobożne.

Autor Apokalipsy określa rolę, jaką pełnią aniołowie. Otóż - stoją oni wraz z odkupionym ludem przed tronem Boga i Baranka. Taki właśnie obraz powinien utrwalić się w naszych umysłach: zbawiony lud i aniołowie stoją ramię w ramię obok siebie, patrząc na to samo oblicze - oblicze Boga. Jeśli naprawdę to zrozumiemy, zarówno aniołowie, jak i natchnione wizje postrzegane będą z właściwej perspektywy.

3,22-25 Czy Paweł popierał niewolnictwo?

Zobacz komentarz do Ef 6,5-8.

4,6 Mowa zaprawiona solą?

Zobacz komentarz do Mk 9,50.

Pierwszy List do Tesaloniczan

2,14-15 Antysemityzm?

W historii wzajemnych relacji pomiędzy Żydami a chrześcijanami, werset 1 Tes 2,14-15 oraz kilka innych fragmentów Nowego Testamentu - np. J 8,44 zbyt często przytaczany był na usprawiedliwienie wrogości i niechęci do narodu żydowskiego. Ta wrogość określana jest mianem antysemityzmu. Słownikowa definicja tego pojęcia obejmuje sformułowania takie jak: „uprzedzenia wobec Żydów; niechęć do Żydów lub obawa przed nimi; dyskryminacja lub prześladowanie Żydów"[1]. Antysemityzm ze strony chrześcijan zrodził zarzuty, zgodnie z którymi Nowy Testament, a przynajmniej niektóre fragmenty zawartych w nim Ewangelii czy listów, zachęca do wrogości wobec narodu żydowskiego. Czy 1 Tes 2,14-15 (i inne podobne stwierdzenia) rzeczywiście niosą ze sobą antysemickie przesłanie, zachęcające nas do przyjęcia postawy wrogości wobec Żydów?

Po pierwsze, zwróćmy uwagę na fakt, że autorami wypowiedzi zawartej w tym wersecie są właśnie Żydzi. Słowa te nie zostały wypowiedziane przez pogan wrogo nastawionych do Żydów lub do żydowskich wierzeń i obyczajów. Wypowiedź ta pada z ust Żydów świadomych własnej narodowości i wiernych świętym tekstom, które decydują o wyjątkowej tożsamości judaizmu. Zauważmy, że Jezus sam mówi o tym, że żydowskie Pisma dają o Nim świadectwo (J 5,39). Poza tym - w całej Ewangelii Jana podkreślana jest żydowska tożsamość Jezusa jako Mesjasza - Syna Bożego. Na podobnej zasadzie Paweł nieustannie podkreśla swoją żydowskość - przynależność do ludu będącego potomstwem Abrahama (Rz 11,1; Ga 1,13-14; Flp 3,4-6).

Żydowska tożsamość jest więc w Nowym Testamencie nie tylko mocno podkreślana, ale też ukazywana w bardzo pozytywnym świetle. Ewangelie bardzo obszernie opisują miłość i troskę, jaką Jezus darzył swoich rodaków. Szczególnie wzruszającym wyrazem tych uczuć jest lament Jezusa nad Jerozolimą: „Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swoje pisklęta

[1] *Webster's New World Dictionary* (New York: The World Publishing Co., 1967).

pod skrzydła, a nie chcieliście" (Łk 13,34). Paweł nawiązuje do tej głębokiej tęsknoty za zjednoczeniem i zbawieniem swojego narodu, kiedy wyraża swój smutek spowodowany odrzuceniem Chrystusa przez Izraelitów i stwierdza, że mógłby nawet sam być przeklęty, gdyby to pomogło w uzyskaniu dla nich zbawienia (Rz 9,2-3). Ponadto, Paweł postrzega odrzucenie Mesjasza przez swoich rodaków jako coś tymczasowego. Wie bowiem, że Bóg nigdy nie odrzuciłby swojego ludu (Rz 11,1) i wierzy w nadejście czasów, kiedy to Żydzi zostaną ponownie wszczepieni w drzewo oliwne, z którego zostali odcięci (Rz 11,17-24).

Mocne słowa Pawła zawarte w analizowanym przez nas wersecie mają swoje źródło w sytuacji panującej w Tesalonikach, gdzie chrześcijanie (wywodzący się prawdopodobnie z ludów pogańskich) cierpieli prześladowania ze strony swoich własnych rodaków (1 Tes 2,14). Nowa wiara oparta na Ewangelii Chrystusa była tam kwestionowana - tak samo jak w Judei - przez tych, którzy w nią nie uwierzyli (1 Tes 2,14). Aż do tego miejsca w tekście Paweł nie wymienił żadnej konkretnej grupy osób. Ewangelii sprzeciwiali się zarówno Grecy, jak i Żydzi, dlatego ci, którzy w nią uwierzyli, narazili się tym samym na ucisk i prześladowanie. Dopiero następny werset (1 Tes 2,15) wskazuje na szczególny zarzut pod adresem Żydów: „(...) nie podobają się oni Bogu i sprzeciwiają się wszystkim ludziom".

Stwierdzenie to ma taki sam posmak antysemityzmu jak większość opinii krążących o Żydach w świecie starożytnym. Tacyt pisze, że żywili oni wobec wszystkich obcych narodowości taką nienawiść, jaką normalny człowiek odczuwa tylko wobec wrogów. Żydowski historyk Józef Flawiusz cytuje z kolei współczesnego Pawłowi Egipcjanina Apiona, który pisze, że Żydzi przysięgali na swojego Stwórcę, że nie wykażą wobec pogan najmniejszych oznak dobrej woli[2].

Choć w swej zewnętrznej formie stwierdzenie Pawła przypomina te opinie, kontekst, w jakim się ono pojawia powinien powstrzymać nas przed zinterpretowaniem go jako wypowiedzi antysemickiej używanej na potwierdzenie słuszności powszechnej niechęci i dyskryminacji wobec narodu żydowskiego. Musimy bowiem pamiętać, że podobnie jak w Ewangelii Jana, gdzie określenie „Żydzi" odnosi się do tych faryzeuszów i saduceuszów, którzy sprzeciwiali się Jezusowi, wypowiedź Pawła dotyczy tylko tych Żydów, którzy utrudniali apostołowi jego misję (1 Tes 2,16). Krytyka Pawła odnosząca się do Żydów umiejscowiona jest zatem w konkretnym kontekście historycznym i w żaden sposób nie można jej generalizować. Tylko wówczas, kiedy podobne stwierdzenia przybierają wymiar uniwersalny - tak jak zresztą często bywało - można określić je mianem antysemityzmu.

[2] Cyt. za F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, Word Biblical Commentary 45 (Waco, Tex.: Word, 1987), s. 47.

Drugi List do Tesaloniczan

2,3 Kim jest człowiek grzechu?

Paweł nie pisze wprost, kim jest ów „człowiek grzechu", jednak najwyraźniej oczekuje on od swoich czytelników w Tesalonikach, że będą wiedzieli, o kogo chodzi.

Trzeba pamiętać, że listy Pawła pisane były w odniesieniu do konkretnych sytuacji. Czasem stanowiły one odpowiedź na pytania lub kwestie przedstawiane mu przez członków jego wspólnot kościelnych. Listy te są więc niejako fragmentami rozmów pomiędzy Pawłem a członkami jego kościołów. Ponieważ nie mamy dziś dostępu do całości tych rozmów, nie posiadamy również wszystkich danych, które pomagały chrześcijanom z Tesaloniki „odszyfrowywać" stosowane przez Pawła pojęcia. Apostoł mógł do nich pisać: „Czy nie pamiętacie, jak mówiłem wam o tym, gdy wśród was przebywałem?" (2 Tes 2,5), wiedząc, że to wystarczy, aby odświeżyć ich pamięć. Dla nas jednak nie jest to wystarczające - aby odszyfrować znaczenie niektórych z jego pojęć musimy analizować jego teksty bardzo uważnie. W przypadku pojęcia umieszczonego w 2 Tes 2,3 pomocna będzie zwłaszcza analiza (1) problemu, do jakiego się ono odnosi i (2) zarówno judaistycznych, jak i wczesnochrześcijańskich przekonań leżących u źródeł tego problemu.

Obydwa listy Pawła do Tesaloniczan stanowią odpowiedź na zapytania tamtejszych chrześcijan dotyczące Powtórnego Przyjścia Chrystusa. W ciągu kilkudziesięciu pierwszych lat chrześcijaństwa wiara członków Kościoła ożywiana była nadzieją rychłego powrotu Pana. Nowa epoka zapowiedziana przez proroków Izraela i natchnionych wizjonerów rozpoczęła się wraz z przyjściem Jezusa (1 Kor 10,11). Jego zmartwychwstanie było znakiem, że moc śmierci została pokonana (Dz 2,24), a „ostatnie dni" (Dz 2,17) zainaugurowane Jego życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem wkrótce miały osiągnąć swój punkt kulminacyjny (1 Kor 7,29) w chwalebnym Powtórnym Przyjściu Chrystusa (Dz 3,20). Podobnie jak inni członkowie Kościoła, Paweł przekonany był o tym, że ta kulminacja nastąpi jeszcze za jego życia (1 Tes 4,15).

Biorąc pod uwagę te przekonania oraz doświadczenia i zdarzenia, jakie miały miejsce

wśród chrześcijan z Tesaloniki, w umysłach wielu z nich rodziły się określone pytania. Z tego, o czym czytamy w 1 Tes 4,13-14 wynika, że niektórzy członkowie ich wspólnoty zmarli. Czy zatem zmarłe osoby nie będą mogły uczestniczyć w pełnym chwały, Powtórnym Przyjściu Chrystusa? Zgodnie z odpowiedzią Pawła, podczas owego przyjścia wszyscy, którzy należą do Chrystusa - nawet martwi („umarli w Jezusie") - zostaną wskrzeszeni i zgromadzeni w jednej wspólnocie z tymi, którzy wciąż żyją, po czym cała wspólnota spotka się z powracającym w chwale Panem (1 Tes 4,16-17).

W 2 Liście do Tesaloniczan czytamy o obawach, jakie pojawiły się wśród tamtejszych chrześcijan pod wpływem głosów wewnątrz Kościoła, zgodnie z którymi dzień Pański już nastał (2 Tes 2,2). Takie pogłoski były dla nich bardzo niepokojące, gdyż sugerowały, że zostali oni wykluczeni z uczestnictwa w powrocie Chrystusa i pozostają „[z dala] od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego" (2 Tes 1,9). Paweł określił szerzenie takich teorii „zwodzeniem" (2 Tes 2,3) i zapewnił swoich czytelników, że zdarzenia, jakie poprzedzać będą przyjście Chrystusa, jeszcze nie nadeszły.

Opisując te zdarzenia (2 Tes 2,3-10), Paweł wspomina o tym, że przed nadejściem dnia Pańskiego przyjdzie „człowiek grzechu". Jest to główny sprawca całego buntu i zamieszania (2 Tes 2,3), który wynosi siebie ponad wszelkie bóstwa „tak, że zasiądzie w świątyni Boga dowodząc, że sam jest Bogiem" (2 Tes 2,4). „Pojawieniu się jego towarzyszyć będzie działanie szatana", przy czym dokona się to „wśród znaków i fałszywych cudów" (2 Tes 2,9) oraz „z wszelkim zwodzeniem" (2 Tes 2,10). Człowiek ten skazany jest jednak na zagładę - jest to „syn zatracenia" (2 Tes 2,3), nad którym zapanuje ostatecznie Pan Jezus (2 Tes 2,8).

Ukazywanie „człowieka grzechu" w kontekście buntu przeciwko Bogu wiąże się z obrazami zaczerpniętymi zarówno z judaizmu, jak i wczesnego chrześcijaństwa. „Człowiek grzechu" pojawia się np. w Dn 11, gdzie czytamy o tym, że przyszły władca będzie wywyższać się ponad wszystkich bogów (Dn 11,36-37) i zbezcześci świątynię (Dn 11,31). Judeochrześcijanie niewątpliwie wiązali tę postać z Powstaniem Machabeuszów skierowanym przeciwko syryjskim przywódcom, które trwało od 167 - 164 r. przed Chr. Zostało ono wywołane przez syryjskiego króla Antiocha IV, który mówił o sobie, że jest objawieniem Boga i rzeczywiście zbezcześcił świątynię. Inni wrogowie Izraela i jego Boga również opisywani byli wcześniej jako ci, którzy się wywyższają i nadają sobie boski status (zobacz Ez 28,2 i Iz 14,13-14).

Jakieś dziesięć lat przed napisaniem przez Pawła Listu do Tesaloniczan, cesarz Kaligula próbował wznieść swój posąg w Świątyni Jerozolimskiej. Jego przekonanie o własnej boskości, potwierdzone tą właśnie próbą, doprowadziło go do całkowitego odrzucenia Boga osobowego i dało światu przedsmak tego, czego można było się spodziewać po „człowieku grzechu" w przyszłości.

W myśli wczesnochrześcijańskiej bardziej bezpośrednim odpowiednikiem „człowieka grzechu" jest antychryst wspomniany w listach św. Jana - postać związana z nadejściem końca świata („ostatnia godzina"), która sprzeciwia się zarówno Bogu, jak i Chrystusowi (1 J 2,18-22). Podobnie jak człowiek grzechu wspomniany w liście Pawła, antychryst jest tym, który zwodzi (2 J 7), a ponieważ grzech istnieje na świecie już teraz, „duch antychrysta" działa jeszcze przed nadejściem osobowej, wcielonej formy tego ducha (1 J 4,3).

Słowa Pawła, zgodnie z którymi przyjściu człowieka grzechu „towarzyszyć będzie działanie szatana" (2 Tes 2,9), mają swój odpowiednik w międzytestamentowym tekście apokaliptycznym zwanym *Męczeństwem Izajasza*. W dziele tym, Beliar - „władca tego świata" określany jest mianem „anioła grzechu" (2 Tes 2,4).

W tym religijnym i historycznym świetle, wypowiedź Pawła dotycząca pojawienia się

„człowieka grzechu" przed Powtórnym Przyjściem Chrystusa wyraża przekonanie, zgodnie z którym zło skierowane przeciwko Bogu – obecne już na tym świecie – pewnego dnia osiągnie swój punkt kulminacyjny i wcieli się w osobę, która stanie na czele powszechnego buntu przeciwko Chrystusowi.

Dla Pawła i jego uczniów z Tesaloniki, pojawienie się takiej postaci było kwestią przyszłości. W oczach chrześcijan żyjących później, którzy musieli znosić ostre prześladowania ze strony Rzymu i jego władców, duchem antychrysta – o ile nie antychrystem wcielonym – był zapewne gnębiący ich Cezar i jego kontynuatorzy. W późniejszej historii Kościoła, mianem „człowieka grzechu" lub „antychrysta" określani byli różni, zarówno świeccy, jak i religijni przywódcy, którzy sprzeciwiali się Chrystusowi[1].

Próby wskazania jednego konkretnego „człowieka grzechu" w historii ludzkości okazały się daremne – dążenia te z góry skazane są na porażkę. Kiedy bowiem osoba ta rzeczywiście się pojawi, z pewnością rozpoznamy, iż jest ona ostatecznym wcieleniem zła. W międzyczasie powinniśmy postarać się o to, aby duch antychrysta nie miał na tym świecie zbyt dużego pola do działania, żyjąc tak, by jak najmocniej osłabić jego przyczółki.

2,7 Kim jest ten, kto powstrzymuje bezbożność?

Osoba tego, który powstrzymuje bezbożność, wspomniana jest we fragmencie, w którym Paweł mówi o wydarzeniach i doświadczeniach poprzedzających i towarzyszących Powtórnemu Przyjściu Chrystusa (2 Tes 2,1-12). Jednym z takich wydarzeń jest pojawienie się „człowieka grzechu" (2 Tes 2,3) – ostatecznego osobowego wcielenia zła, które zostanie zgładzone „tchnieniem" Pana Jezusa podczas Jego przyjścia (2 Tes 2,8). Paweł stwierdza, że zdarzenie to nastąpi w przyszłości, ale już teraz obecny jest w świecie grzech – choć nie w takim stopniu jak wówczas, gdy osiągnie swój punkt kulminacyjny w osobie „człowieka grzechu".

Kontekst tego fragmentu ukazuje, że „grzech" postrzegany jest jako sprzeciw wobec Boga – wszystko, co narusza Jego stwórczy zamysł. Grzech wdziera się pomiędzy ludzi, którzy „nie przyjęli miłości prawdy" (2 Tes 2,10) i „upodobali sobie nieprawość" (2 Tes 2,12).

Nieprawość jest rzeczywistością obecną, jednak jest ona powstrzymywana, trzymana niejako w szachu przez kogoś, kogo Paweł określa tajemniczym mianem „tego, co powstrzymuje". Kto to jest?

Podobnie jak w przypadku „człowieka grzechu", Paweł zakłada, że jego czytelnicy w Tesalonikach będą wiedzieli, kto kryje się pod enigmatycznym mianem „tego, który powstrzymuje". Apostoł pisze bowiem: „Czy nie pamiętacie, jak mówiłem wam o tym, gdy wśród was przebywałem" (2 Tes 2,5). My jednak nie słyszeliśmy, o czym mówił im wówczas Paweł, dlatego musimy głowić się nad odszyfrowaniem tej tajemniczej postaci. Nie jesteśmy jednak z tym problemem sami. Już w piątym wieku po Chr. Ojciec Kościoła – Augustyn – przyznał, że nie ma pojęcia, do kogo może odnosić się to sformułowanie, a wybitny współczesny egzegeta – F. F. Bruce zgadza się z Augustynem w tym, iż najlepsze, co możemy w tej sytuacji zrobić, to „zgadywać o kogo chodzi". Zgadywanie nie dostarczy nam być może żadnych pewnych wniosków, jednak nie pozostanie bezwartościowe, gdyż w oparciu o liczne teksty Pawła znamy jego poglądy na tyle, aby uzyskać przynajmniej kilka wiarygodnych sugestii.

Spośród opracowanych do tej pory licznych interpretacji osoby, która „powstrzymuje" nie-

[1] Zobacz analizę postaci antychrysta w Nowym Testamencie i w historii chrześcijaństwa autorstwa F. F. Bruce'a, *1 & 2 Thessalonians*, Word Biblical Commentary 45 (Waco, Tex.: Word, 1982), s. 179-188.

prawość, dwie wydają się najbardziej prawdopodobne. Pierwsza z nich głosi, że owa tajemnicza postać symbolizuje potęgę Imperium Rzymskiego reprezentowaną przez osobę cesarza. Zgodnie z poglądami Pawła, celem istnienia państwa prawa jest właśnie powstrzymywanie niegodziwości (Rz 13,1-5). Realizując ten cel, państwo staje się narzędziem w rękach Boga. Zaniedbując jednak ten obowiązek, promując zło i tłamsząc to, co dobre, państwo pogrąża się w otchłani nieprawości i staje się narzędziem szatana (zobacz Ap 13).

W czasie, kiedy Paweł prowadził swoje działania misyjne w Macedonii - wkrótce przed napisaniem listów do Tesaloniczan - apostoł miał okazję skorzystać z pewnych przywilejów wynikających z posiadania rzymskiego obywatelstwa (Dz 16,35-39). Później, pewien rzymski prokonsul ułatwił Pawłowi głoszenie Ewangelii w Koryncie (Dz 18,12-17). Przedstawiciele władz uratowali go też od śmierci z rąk wzburzonych tłumów, kiedy apostoł głosił Ewangelię w Palestynie (Dz 22 - 23). Takie doświadczenia z pewnością utwierdziły go w przekonaniu, że funkcjonujące w ramach Bożego zamysłu państwo rzymskie - wraz ze swym prawem i autorytetem - przyczyniało się do powstrzymania eskalacji zła i nieprawości. Paweł widział przy tym, że państwo ma ograniczoną moc powstrzymywania zła - prędzej czy później, Cezar „ustąpi miejsca" (2 Tes 2,7). Dzień ten jeszcze jednak nie nastał (2 Tes 2,3.8).

Druga interpretacja dotycząca tego, kto powstrzymuje nieprawość (2 Tes 2,6-7) opiera się na ważnej koncepcji zaczerpniętej z innych tekstów Pawła. W liście adresowanym do chrześcijan z Rzymu - napisanym kilka lat po Liście do Tesaloniczan z tego samego miejsca, czyli z Koryntu - Paweł wyraża przekonanie, zgodnie z którym głoszenie Ewangelii poganom jest częścią Bożego planu, i że jej odrzucenie przez Żydów jest tymczasowe (Rz 11,13-32). Pogląd ten zgodny jest ze słowami Jezusa, który mówi, że zanim nadejdzie koniec czasów Ewangelia głoszona będzie wszystkim narodom (Mt 24,14; Mk 13,10). W tym sensie to właśnie ewangelizacja i działanie Ewangelii w życiu wiernych byłaby tym, co powstrzymuje panoszące się na świecie zło. Poprzez pełnienie swej ewangelizacyjnej posługi, Paweł - Apostoł pogan - byłby z kolei osobą, która tę nieprawość powstrzymuje.

Biorąc pod uwagę ogólny kontekst myśli Pawła, obydwie te interpretacje są prawdopodobne. Z dwóch powodów nieco mniej prawdopodobna wydaje się jednak druga z nich. Po pierwsze, skoro w innych tekstach Paweł pisze o swojej misji wśród pogan bez ogródek, to trudno wyjaśnić, dlaczego akurat w 2 Tm 2,7 w tak tajemniczy sposób wspomina o czymś lub o kimś, kto powstrzymuje zło panoszące się na świecie. Tajemniczość ta jest natomiast zrozumiała w momencie, gdy przyjmiemy, że rzeczywiście chodziło mu o państwo rzymskie - otwarte mówienie o tym, że pewnego dnia Rzym „ustąpi miejsca" mogłoby bowiem narazić apostoła na niepotrzebne trudności. Po drugie, jest oczywiste, iż tym, kto stoi za wszelkim działaniem powstrzymującym zło, jest ostatecznie Bóg. Gdybyśmy zatem przyjęli, że tym, co ogranicza nieprawość jest ewangelizacja, do której powołał Pawła Bóg, okazałoby się, iż to ona miałaby „ustąpić miejsca", co nie brzmi do końca wiarygodnie. I w tym przypadku bardziej prawdopodobne jest to, że tym, co powstrzymuje zło jest państwo, czyli w znaczeniu powierzchownym - Rzym, a w głębszym - każda władza cywilna, która - jeśli tylko dobrze spełnia swoją funkcję - chroni obywateli przed anarchią.

Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza

1 LIST DO TYMOTEUSZA

1,17 Niewidzialny Bóg?

Zobacz komentarz do Wj 33,18-23; J 1,18.

2,11-12 Nie wolno kobiecie nauczać?

Na pozór słowa te wydają się jasne i zrozumiałe. Czy jednak Paweł na pewno ma na myśli to, co nam się wydaje? Jeśli tak, czy jest to zakaz uniwersalny, który obowiązuje bez względu na kontekst historyczny i okoliczności?

Analizowany przez nas werset oraz 1 Tm 2,13-15 stanowią sedno trwającej do dziś debaty na temat miejsca i roli kobiety w Kościele, w domu i w społeczeństwie. Udzielenie odpowiedzi na przytoczone wyżej pytania jest niezbędne do wyciągnięcia właściwych wniosków z tej debaty.

1 Tm 2,11-12 jest także trudny ze względu na swój wydźwięk emocjonalny. Jako mężczyzna, z pewnością nie mogę do końca zrozumieć, w jaki sposób ten apostolski zakaz może wpływać na kobiety. Mogę się tylko domyślać, jak bardzo słowa te mogą się przyczyniać do ich poczucia niższości. W naszych czasach uważa się, że kobiety i mężczyźni są równi pod względem możliwości intelektualnych i komunikacyjnych. W kontekście takiego światopoglądu szczególnie trudno jest zrozumieć i zaakceptować apostolski zakaz Pawła. W jaki bowiem sposób płeć może stanowić przeszkodę w pełnym wyrażaniu otrzymanych przez Stwórcę darów serca, umysłu i ducha?

Na to pytanie często odpowiada się stwierdzeniem, zgodnie z którym jasno określone męskie i kobiece role są nam nadane przez Boga, a zakaz Pawła po prostu wyraża tę uniwersalną zasadę. Odpowiedź taka jest jednak dość problematyczna. Opis stworzenia mężczyzny i kobiety w Rdz 1 - 2, na którym opieramy swoje założenia dotyczące Bożego zamysłu, stwierdza bowiem, że mężczyzna i kobieta są sobie równi i wzajemnie się uzupełniają. Oboje zostali stworzeni na obraz Boga (Rdz 1,26-27). Obojgu

z nich powierzono władzę nad stworzonym porządkiem (Rdz 1,28). Ponadto, kobieta została stworzona po to, aby mężczyzna nie był sam, i aby być mu pomocą (Rdz 2,18)[1].

Na przekór starożytnej koncepcji, zgodnie z którą bogowie zrobili ludziom na złość, stwarzając kobietę z gorszego materiału, opis zawarty w Księdze Rodzaju daje wszystkim do zrozumienia, że kobieta jest dokładnie z tej samej materii co mężczyzna („kością z moich kości i ciałem z mego ciała" - Rdz 2,23). A zatem pogląd, zgodnie z którym Bóg nadał kobiecie niższy status w domu, w Kościele i w społeczeństwie, nie jest tak naprawdę zgodny z przesłaniem biblijnego porządku stworzenia.

Zarówno w myśli żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, koncepcja niższego statusu kobiety opiera się na biblijnym opisie Upadku (Rdz 3). Niemniej jednak, z kontekstu Rdz 2 - 3 wynika, że słowa zawarte w Rdz 3,16 - „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" - nie obwieszczają bynajmniej Bożego zamysłu dotyczącego relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą. Słowa te wyrażają raczej rzeczywistość przeklętą, wynikającą ze zniszczonej relacji pomiędzy człowiekiem a jego Stwórcą. Niższa pozycja kobiety i męska dominacja nie są zatem częścią Bożego zamysłu, ale skutkiem ludzkiego grzechu.

Dla Pawła, celem zbawczego dzieła Chrystusa było uwolnienie Bożego stworzenia od przekleństwa Edenu. I tak, ludzie „w Chrystusie" są nowym stworzeniem (2 Kor 5,17), wolnym od więzów grzechu i jego skutków, obecnych w przestrzeni międzyludzkich relacji (Rz 6,5-7). W tym nowym społeczeństwie stworzonym w Chrystusie nie obowiązują już stare, narzucone przez kulturę i religię poglądy, zgodnie z którymi ktokolwiek mógłby być gorszy ze względu na płeć, rasę czy status społeczny (Ga 3,26-28). Nie ulega wątpliwości, że było to jedno z najważniejszych przekonań teologicznych Pawła.

Rozważając fragment 1 Kor 14,33-40, w którym Paweł pisze, że w Kościele kobiety „mają milczeć", przekonaliśmy się, iż nie był to uniwersalny nakaz stosowany powszechnie zarówno przez apostoła, jak i przez członków pierwszych wspólnot chrześcijańskich. We wspólnotach tych było bowiem wiele kobiet, które zajmowały w Kościele ważne, przywódcze stanowiska (Feba, Lidia, Ewodia, Syntycha, Pryscylla, Junia[2]), pełniąc funkcję diakonis (Rz 16,1), współpracownic (Rz 16,3), głosicielek Ewangelii (Flp 4,2-9), apostołów (lub posłańców - Rz 16,7). Duch Boży umacniał zarówno mężczyzn, jak i kobiety, do głoszenia zbawczego dzieła Bożego w Chrystusie (Dz 2,14-18). To, że kobiety aktywnie uczestniczyły w proklamowaniu Ewangelii i modlitwie ustnej na zgromadzeniach, było więc dla ówczesnych chrześcijan zupełnie naturalne (1 Kor 11).

W świetle powyższych rozważań, powodów, dla których Paweł skierował taki zakaz do kobiet we wspólnocie Tymoteusza, należy szukać w tym właśnie tekście i w konkretnej sytuacji, do której apostoł się odniósł. Skoro - jak się przekonaliśmy - niższa pozycja kobiety nie wynikała ani z Bożego zamysłu leżącego u podstaw stworzenia, ani też z porządku ustanowionego zbawczym dziełem Boga w Chrystusie, to nakazy i zakazy dotyczące postępowania kobiet w 1 Kor 14 i 1 Tm 2 muszą odnosić się do negatywnych

[1] Hebrajskie słowo tłumaczone jako „pomoc" (w Rdz 2,18 i 2,20) w odniesieniu do kobiety pojawia się w Biblii Hebrajskiej jeszcze tylko 16 razy. We wszystkich tych przypadkach odnosi się ono do Boga jako tego, który zbawia, wspiera i podtrzymuje swój lud (jak np. w Ps 46,2). Żadne z tych zastosowań nie sugeruje, iż osoba ta pozostaje w stosunku niższości lub poddaństwa wobec kogokolwiek innego. Słowo tłumaczone jako „odpowiednia dla" oznacza dosłownie „przed", co sugeruje, że osoby stoją „twarzą w twarz", czyli są sobie równe, pozostają w relacji partnerskiej.

[2] Biblia Warszawska w Rz 16,7 wymienia Junię. Biblia Tysiąclecia podaje tu imię „Junias" (przyp. red.).

zjawisk charakterystycznych dla tych właśnie konkretnych wspólnot. Analiza 1 Kor 14 wykazała, że we wspólnocie chrześcijan z Koryntu rzeczywiście miały miejsce sytuacje zasługujące na krytykę. W 1 Tm 2 Paweł odnosi się zapewne do podobnych sytuacji mających miejsce w zgromadzeniu Tymoteusza[3].

Czytając 1 Tm od razu nasuwa nam się myśl, że problemem obecnym w tym zgromadzeniu jest integralność wiary chrześcijańskiej. Niektórzy z członków tej wspólnoty głoszą fałszywe doktryny i poświęcają czas na zgłębianie mitów i innych fantastycznych historii, które podważają rozsądek i sens prawdziwej wiary (1 Tm 1,3-4). Inni wdają się w próżne debaty i chcą zabłysnąć jako nauczyciele, choć tak naprawdę kompletnie nie rozumieją tego, o czym mówią (1 Tm 1,6-7). W całym liście widoczna jest więc troska Pawła o to, aby ochronić i zachować prawdę wiary chrześcijańskiej (1 Tm 1,19; 2,4-7; 3,14-16; 4,1-3.6-7.16; 6,1-5.12).

Nie znamy tożsamości tych fałszywych nauczycieli ani pełnych treści ich nauk. Niemniej jednak z wytycznych, jakie daje tamtejszym chrześcijanom Paweł, możemy wywnioskować, że skutkiem tych nauk było niewłaściwe ubranie oraz zachowanie członków wspólnoty na zgromadzeniach (1 Tm 2,8-15), jak również odrzucenie instytucji małżeństwa (1 Tm 4,3). W świetle tego ostatniego aspektu heretyckich nauk, Paweł zwraca szczególną uwagę na sytuację młodych wdów (w 1 Tm 5,9-15), którym nakazuje jak najszybsze ponowne wyjście za mąż, urodzenie dzieci i zaangażowanie się w sprawy domu (1 Tm 5,14). Jeśli bowiem te naturalne i społecznie pożądane funkcje są zaniedbywane lub odrzucane, kobiety te stają się „bezczynne (...), rozgadane, wścibskie, rozprawiające o rzeczach niepotrzebnych" (1 Tm 5,13).

W oparciu o te dane, możliwe są przynajmniej dwie możliwości interpretacji okoliczności cechujących zgromadzenie Tymoteusza w Efezie: (1) Kobiety w efeskim kościele wyróżniały się promowaniem heretyckich poglądów, podważających przyjęte normy życia wspólnotowego i rodzinnego; (2) kobiety w tym kościele były szczególnie podatne na wpływy fałszywych nauczycieli. Ten problem poruszony jest w 2 Tm 3,6-9, gdzie czytamy o tym, że kobiety - łatwy cel tych, którzy „przeciwstawiają się prawdzie" (2 Tm 3,8) - „nie mogą dojść do poznania prawdy" (2 Tm 3,7).

W każdym z powyższych przypadków, zakaz Pawła wspomniany w 1 Tm 2,11-12 musi być rozpatrywany w kontekście zagrożenia płynącego z fałszywych nauk. I tak, ogólny zakaz dotyczący „głoszenia nauki odmiennej" (1 Tm 1,3), skupia się następnie na kobietach, które padają ofiarami takiej nauki czy też same angażują się w jej rozpowszechnianie.

Zalecenie zawarte w 1 Tm 2,11: „Kobieta niechaj słucha nauk w cichości, z całym poddaniem", skierowane jest więc do tych kobiet, które - pod wpływem głoszonych herezji - stały się głośnymi i gorliwymi promotorkami poglądów naruszających stabilność życia wspólnotowego i domowego. „Poddanie", jakie Paweł im nakazuje, odnosi się najprawdopodobniej do posłuszeństwa wobec starszych Kościoła, którzy strzegą prawdy i porządku w odprawianiu poszczególnych praktyk. Zakaz nauczania spowodowany jest natomiast ich zaangażowaniem w głoszenie fałszywych nauk. I wreszcie - to, że nie mogą one „przewodzić nad mężem" (1 Tm 2,12), odczytywać należy w kontekście odrzucenia autorytetu innych - prawdopodobnie mężczyzn, przewodzących kościołowi w Efezie, których ortodoksyjne, autorytatywne nauki kwestionowane były przez heretyckie poglądy tych kobiet. Zastosowane tu rzadkie greckie sformułowanie, tłumaczone jako „przewodzenie nad kimś", niesie ze

[3] Zobacz Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, Good News Commentary (San Francisco: Harper & Row, 1984), w której to pracy argumentuje się, że 1 Tm jest listem napisanym w odniesieniu do konkretnej sytuacji, krytykującym określone, heretyckie poglądy.

sobą negatywne konotacje „zagarniania" czy „uzurpowania sobie" władzy. Dlatego też, ograniczenia dotyczące miejsca i uczestnictwa kobiet w posłudze efeskiego kościoła najprawdopodobniej „skierowane są przeciwko kobietom zaangażowanym w głoszenie fałszywej nauki, które naruszyły właściwy porządek sprawowania władzy w Kościele (której w innych przypadkach Paweł kobietom nie odmawia) poprzez uzurpowanie sobie pewnych praw i chęć zdominowania mężczyzn, przewodzących efeskiej wspólnocie chrześcijan"[4]. Paweł przechodzi następnie do uzasadnienia swojego stanowiska, odwołując się do wybranych fragmentów Księgi Rodzaju.

Zobacz również komentarz do Rdz 2,18; 3,16; 1 Kor 11,3; 11,7; 14,33-34.

2,13-15 Zbawiona przez rodzenie dzieci?

Kiedy autor 2 Listu św. Piotra pisze o tym, że niektóre fragmenty tekstów Pawła są „trudne do zrozumienia" (2 P 3,16), nietrudno sobie wyobrazić, iż chodzi między innymi o 1 Tm 2,13-15. Jest to jeden z najobszerniej dyskutowanych i analizowanych fragmentów Pisma Świętego[5]. Zamiast więc roztrząsać wszystkie związane z nim sugestie i możliwości interpretacji, spróbuję skupić się tylko na kwestiach najważniejszych i określić główne przesłanie tego fragmentu w kontekście sytuacji, do jakiej Paweł się odnosi.

Struktura 1 Tm 2,13 wskazuje na to, że zdanie to stanowi ciąg dalszy wersetów poprzednich. Tekst ten ukazuje zatem refleksje Pawła, uzasadniające skierowany do kobiet zakaz nauczania i uzurpowania sobie władzy w Kościele (1 Tm 2,11-12), który omówiliśmy w poprzednim komentarzu.

Omawiając 1 Tm 2,11-12 doszliśmy do wniosku, że Paweł odniósł się w tym fragmencie do problemu herezji w kościele efeskim, a zwłaszcza tamtejszych kobiet, które były szczególnie podatne na wpływy fałszywych doktryn i często stawały się ich orędowniczkami. Głoszone przez nie nauki skutkowały kwestionowaniem i odrzucaniem norm kulturowych obowiązujących zarówno mężczyzn, jak i kobiety, przez co cały tamtejszy kościół doświadczał licznych problemów natury społecznej. Paweł martwił się więc o to, że tamtejsi chrześcijanie nie będą świadczyć o prawdzie Ewangelii w sposób właściwy. Apostoł nakazuje im, aby postępowali „z umiarem" (1 Tm 2,9.15), czyli w sposób społecznie akceptowany, gdyż inaczej narażają się na „wzgardę" tych, którzy są na zewnątrz (1 Tm 3,7) i dają stronie przeciwnej sposobność „do rzucenia potwarzy" (1 Tm 5,14; 6,1).

Surowe zakazy, które Paweł kieruje do kobiet, muszą być odczytywane właśnie w kontekście tej konkretnej sytuacji kościoła w Efezie. Nie są to zatem żadne boskie wytyczne dotyczące wszystkich kobiet we wszelkich kontekstach kulturowych i okolicznościach historycznych. Są to raczej autorytatywne zakazy apostolskie, wydane w ramach reakcji na konkretną sytuację, zagrażającą prawdzie Ewangelii i wiarygodności młodej wspólnoty kościelnej we wrogim chrześcijaństwu świecie. Za wytycznymi, które Paweł daje tej konkretnej wspólnocie, stoi przekonanie o konieczności głoszenia Ewangelii (we *wszystkich* kontekstach kulturowych), po to, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni" (1 Tm 2,4; zobacz również 1 Kor 10,33).

---

[4] David M. Scholer, *1 Tm 2,9-15 and the Place of Women In the Church's Ministry,* w: Alvera Mickelsen, red. *Women, Authority & the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), s. 205. Esej ten, podobnie jak kilka innych w tej książce, zawiera wyczerpujące rozważania egzegetycznych, historyczno-kulturowych i językowych kwestii poruszonych w tym trudnym wersecie oraz powiązanych z nim tekstów biblijnych.

[5] Więcej informacji na temat literatury zajmującej się analizą 1 Tm 2,11-15 i powiązanych z nim fragmentów biblijnych - zobacz Alvera Mickelsen, red. *Women, Authority & the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986).

Skoro sposobem wyrażenia nowej wolności w Chrystusie było dla niektórych kobiet podważanie norm społecznych (np. odrzucenie instytucji małżeństwa i zaniedbywanie obowiązków domowych), kwestionowanie prawdy (głoszenie fałszywej doktryny) i narzucanie innym własnego zdania (poprzez uzurpowanie sobie władzy nad ustanowionymi wcześniej przywódcami Kościoła), to takie kobiety zagrażały wiarygodności całego Kościoła, a tym samym jego ewangelizacyjnej skuteczności. Właśnie dlatego Paweł narzuca tym kobietom tak surowe ograniczenia.

Dlaczego jednak apostoł sięga przy tym do cytatów ze Starego Testamentu? Dlaczego podkreśla pierwszeństwo mężczyzny, odwołując się do Rdz 2? Dlaczego łączy udział kobiety w Upadku (Rdz 3) z ograniczeniem jej roli w Kościele? I wreszcie - co dokładnie ma on na myśli, mówiąc, że kobieta zostanie zbawiona przez rodzenie dzieci?

Odpowiedzi na te pytania zaczną wyłaniać się wtedy, kiedy przypomnimy sobie zasadniczą prawdę o życiu Pawła: był to rabin, który zmienił się w wyznawcę Chrystusa. Jako wykształcony rabin został on uczniem Jezusa i Apostołem pogan. Jego głęboka wiedza - przekazana mu przez Gamaliela, jednego z największych żydowskich nauczycieli w ówczesnej Palestynie (Dz 22,3) - przydała mu się później do interpretacji i głoszenia Ewangelii. To dlatego w tekstach Pawła tak często pojawiają się cytaty i nawiązania do fragmentów Starego Testamentu.

Jedną z głównych funkcji rabinów było udzielanie odpowiedzi na pytania nurtujące członków żydowskiej społeczności, począwszy od najbardziej błahych aspektów życia codziennego, a skończywszy na najtrudniejszych kwestiach teologicznych. W ciągu setek lat rozważań na temat tekstów zawartych w świętych księgach (dzisiejszy Stary Testament) powstało mnóstwo różnych interpretacji biblijnych, z których część odzwierciedlona jest w literaturze międzytestamentowej, w tym w apokryfach - tekstach stanowiących część greckiego Starego Testamentu, czytanych przez członków pierwszych wspólnot kościelnych. Paweł także czerpał z tej bogatej rabinicznej tradycji.

W pewnych kwestiach - tam, gdzie zagrożona była główna idea i spójność Ewangelii - Paweł bez wahania zrywał z tą tradycją, podobnie jak robił to jego Pan w czasie, gdy żył na ziemi[6]. W tych jednak aspektach, które nie miały większego związku z głównym przesłaniem Ewangelii lub w przypadkach, gdy trzeba było udzielić wskazówek odnoszących się do konkretnej sytuacji, apostoł posługiwał się czasem sposobami interpretacji Starego Testamentu, które były mu znane wskutek odebranego wykształcenia.

Kiedy czytamy 1 Tm 2,13-14, natychmiast rzucają nam się w oczy dwie rzeczy. Po pierwsze, Paweł nie cytuje fragmentów Biblii w sposób bezpośredni, ale przekazuje nam raczej fragmentaryczny i częściowy sposób interpretacji tych fragmentów. Po drugie, sytuacja, do której apostoł nawiązuje, obejmuje konkretne, lokalne okoliczności, do których należy odnieść tylko wybrane i niekoniecznie pełne fragmenty tekstów biblijnych.

I tak, Paweł pisze, że kobiety mają pozostawać w cichości, a także powstrzymywać się od pouczania mężczyzn i od uzurpowania sobie prawa do władzy (1 Tm 2,12) dlatego, że to Adam został stworzony jako pierwszy (1 Tm 2,13). Apostoł odwołuje się tu oczywiście do opisu stworzenia z Rdz 2, a w tradycji żydowskiej, która miała swój wpływ na przyjętą przez pierw-

[6] Oto przykłady: (1) odrzucenie przez Jezusa rabinicznych zasad dotyczących przestrzegania szabatu, opartych na czwartym przykazaniu (Wj 20,8-11), poprzez podkreślenie współczucia Boga dla rozbitej ludzkości (Mk 3,1-6; J 5,2-18) oraz (2) odrzucenie przez Pawła judeochrześcijańskich sugestii, zgodnie z którymi należało narzucić nawracanym poganom obowiązek przestrzegania żydowskich rytuałów, np. rytuału obrzezania - poprzez stwierdzenie, że zbawienie to kwestia Bożej łaski i wiary człowieka (Ga 2,11-16).

szych chrześcijan strukturę życia kościelnego, *pierwszeństwo* mężczyzn argumentowane było właśnie *kolejnością* stworzenia podaną w Rdz 2.

Nie ulega wątpliwości, że Paweł nie chce, aby taka interpretacja Rdz 2 – którą posługuje się w tym przypadku, aby nadać znaczenie swoim wytycznym – stała się powszechnie stosowaną regułą. Wiemy to stąd, że w 1 Kor 11, gdzie apostoł zaleca kobietom, aby podczas modlitwy nakrywały swoje głowy, także nawiązuje on do kolejności stworzenia w Rdz 2 (1 Kor 11,8-9), by stwierdzić, że *zarówno* kobieta, jak i mężczyzna pochodzą od Boga, gdyż tak jak kobieta powstała z mężczyzny, tak też mężczyzna rodzi się przez kobietę (1 Kor 11,12). W tym miejscu Paweł sięga więc wyżej niż interpretacja rabiniczna i dochodzi do sedna opisu zawartego w Rdz 2. Opis ten stwierdza bowiem, że „nie jest dobrze", aby mężczyzna pozostawał sam (Rdz 2,18). Bóg stwarza mu zatem kobietę – „odpowiednią dla niego pomoc" i dopiero wówczas mężczyzna zaczyna czuć, że nie jest sam[7].

A zatem, tradycyjna interpretacja Rdz 2 może mieć zastosowanie tylko w konkretnej sytuacji. Płynące z niej wnioski nie są uniwersalne, ale dotyczą określonych tą sytuacją okoliczności. Jeśli kobiety w Efezie wprowadzały zamieszanie w życiu całej wspólnoty poprzez odrzucanie norm społecznych i uzurpowanie sobie prawa do władzy, a nawet angażowały się w głoszenie heretyckich nauk, to nic dziwnego, że Paweł odwołał się do takich tekstów i interpretacji biblijnych, które podkreślały tradycyjne kulturowo-religijne poglądy dotyczące roli kobiety.

Zgodnie z kolejnym argumentem za ograniczeniem swobód kobiety, który pojawia się w 1 Tm 2,14, to nie Adam został zwiedziony do grzechu, lecz Ewa. Podobnie jak w przypadku nawiązania do Rdz 2, Paweł odwołuje się tutaj do prawdy wyrażonej w opisie Upadku zawartym w Rdz 3. W Rdz 3,13 Ewa mówi: „Wąż mnie zwiódł i zjadłam". Na tej podstawie w tradycji rabinicznej pojawiła się teoria, zgodnie z którą kobiety są z natury bardziej podatne na pokusy niż mężczyźni. Taki właśnie sposób postrzegania kobiet rozpowszechnił się w judaizmie. Filon z Aleksandrii – znany żydowski uczony żyjący w czasach Pawła – stwierdził, że skoro kobieta „jest bardziej skłonna do poddawania się oszustwu niż mężczyzna" i „łatwo daje się zwieść kłamstwom podszywającym się pod prawdę", to żona powinna słuchać męża „jak niewolnik swego pana"[8]. Ponadto, autor deuterokanonicznej księgi *Mądrość Syracha* (25,24) stwierdza, że „początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy".

Niemniej jednak, jednocześnie z tym poglądem, w tradycji żydowskiej rozwinęła się myśl, zgodnie z którą to Adam ponosi całą odpowiedzialność za upadek człowieka. W *4 Księdze Ezdrasza* 7,118 pojawia się lamentacja: „O, Adamie, cóżeś uczynił? Bo jeśli ty zgrzeszyłeś, twój upadek stał się nie tylko twoim, ale i naszym, nas, którzy z ciebie się wywodzimy"[9]. Paweł znał także i tę część tradycji, co widoczne jest np. w Rz 5,12-14 i 1 Kor 15,21-22, gdzie to właśnie Adama ukazuje jako tego, który sprowadził na świat grzech. Podstawą takiej interpretacji jest oczywiście Rdz 3, gdzie czytamy o tym, że w decydującym momencie Adam towarzyszy Ewie (Rdz 3,6), że to jego Bóg czyni odpowiedzialnym za przekroczenie ustanowionej granicy (Rdz 3,11), i że – podobnie jak Ewa – Adam także został zwiedziony do tego, by złamać Boży zakaz (Rdz 3,17).

W świetle powyższych przykładów z Rdz 3 i z listów Pawła, określenie zawarte w 1 Tm 2,14:

[7] Zobacz pierwszy przypis w komentarzu do 1 Tm 2,11-12, gdzie omówione są znaczenia ważnych dla tego wersetu słów hebrajskich.

[8] Filon z Aleksandrii, *Pytania o Księgę Rodzaju* 1.33 (Loeb Classical Library).

[9] Cytat według: *Apokryfy Starego Testamentu,* Vocatio 2000 (przyp. red.).

„nie Adam został zwiedziony" staje się szczególnie trudne do zinterpretowania. Jest bowiem jasne, że *został on zwiedziony*, tak samo jak Ewa. Niektórzy interpretatorzy doszli do wniosku, że Paweł odwołał się tu po prostu do dominującego w judaizmie poglądu skupiającego się na winie kobiety, a pomijającego współodpowiedzialność Adama. Taka interpretacja przeciwstawia jednak Pawła-rabina Pawłowi-chrześcijaninowi, co nie jest tak naprawdę ani słuszne, ani konieczne.

Paweł *zawsze* pozostanie bowiem rabinem, który przyjął chrzest, przez co „ochrzczona" została także jego rabiniczna wiedza. To, czego się niegdyś nauczył, było więc później wykorzystywane w jego dziele ewangelizacyjnym, przy czym to właśnie Ewangelia określała sposób, w jaki Paweł posługiwał się rabinicznymi interpretacjami fragmentów Starego Testamentu.

A zatem to, że Paweł odniósł określony sposób interpretacji Księgi Rodzaju do sytuacji kościoła w Efezie *nie znaczy*, iż podzielał on tradycyjny judaistyczny pogląd, zgodnie z którym kobiety są bardziej podatne na oszustwo niż mężczyźni. Dlatego też, w 2 Kor 11,3-4 Paweł posługuje się koncepcją oszustwa zastosowanego wobec Ewy jako *ilustracją*, aby ukazać, iż *wszyscy* chrześcijanie z Koryntu – mężczyźni i kobiety, narażeni są na oszustwo i oddalenie od wiary w Chrystusa. Widzimy więc, że apostoł wykorzystuje ten biblijny motyw na różne sposoby, w zależności od natury problemu, do jakiego się w danej chwili odnosi.

Kolejny raz możemy przekonać się o tym, że to konkretna sytuacja chrześcijan w Efezie zdeterminowała sposób, w jaki Paweł posłużył się w swoim liście różnymi motywami tradycji biblijnej, uważanej na ogół za autorytatywny punkt odniesienia. Skoro więc kobiety we wspólnocie Tymoteusza wyróżniały się wśród tych, którzy odeszli od wiary i właściwego wcielania jej w życie (1 Tm 1,3-7) i „zeszły z drogi prawej, [idąc] za szatanem" (1 Tm 5,15) oraz zostały „obciążone grzechami, powodowane różnorakimi pożądaniami" (2 Tm 3,6), to nic dziwnego, że Paweł w taki właśnie sposób posługuje się fragmentami zaczerpniętymi z Rdz.

Ostatnią trudnością, jaką sprawia nam 1 Tm 2,13-15, jest stwierdzenie, zgodnie z którym kobieta „zbawiona (...) zostanie przez rodzenie dzieci" (1 Tm 2,15)[10]. Co Paweł chce przez to powiedzieć i jaka jest rola tego stwierdzenia w kontekście całego fragmentu?

Po pierwsze – prawda, którą Paweł cały czas chce przybliżyć swoim czytelnikom, jest taka: zbawienia nie zdobywa się poprzez pełnienie określonych funkcji czy obowiązków, ale przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Nie można zatem twierdzić, że poprzez wspomniane wyżej stwierdzenie Paweł daje nam do zrozumienia, iż zbawienie jest kwestią własnych osiągnięć. Innymi słowy – kobiety nie będą zbawione w sposób inny niż mężczyźni.

Po drugie – 1 Tm 2,15 to wniosek kończący cały akapit. W 1 Tm 2,9-14 Paweł udzielał kobietom negatywnych i ograniczających wytycznych. Tymczasem, w pierwszych słowach wersetu 1 Tm 2,15 pada słowo „zaś" („ale/jednak"), po którym następuje stwierdzenie pozytywne. Sens wcześniejszych nakazów i zakazów staje się w tym świetle bardziej zrozumiały – nie są to normy absolutne czy też ograniczenia zdeterminowane płcią. Są to raczej instrukcje związane z konkretną sytuacją, w której stawką jest misyjna skuteczność młodych wspólnot kościelnych.

W sytuacji, w jakiej znalazła się wspólnota Tymoteusza, nauki heretyków stały się zagrożeniem dla instytucji małżeństwa. Nie wiemy do końca, w jaki sposób do tego doszło. Niemniej jednak, na podstawie 1 Kor 7 – z którego to fragmentu wynika, że małżeństwo odrzucane było

[10] W poprzednim wersecie jest mowa o Ewie, która symbolizuje wszystkie kobiety. Dlatego też w 1 Tm 2,15 słowo „kobieta" także pojawia się w liczbie pojedynczej. Niemniej jednak, w drugiej części zdania mamy już liczbę mnogą: „jeśli wytrwają w wierze". Nie ulega więc wątpliwości, że dla Pawła Ewa również stanowi symbol ogółu kobiet.

przez osoby nieuznające fizycznej, cielesnej rzeczywistości człowieka - możemy wywnioskować, iż heretyckie nauki rozpowszechniane w Efezie również ukazywały małżeństwo i związane z nim posiadanie potomstwa jako coś negatywnego, niegodnego tych, którzy byli prawdziwie „uduchowionymi" członkami nowej wspólnoty „zbawionych". Na przekór tym fałszywym naukom, Paweł stwierdza więc, że rodzenie dzieci - które jest naturalną, prokreacyjną, życiodajną funkcją kobiety - wcale nie uniemożliwia jej pełnego uczestnictwa w zbawieniu; przeciwnie - to jej jeszcze pomaga.

Według Pawła kobiety są i będą więc zbawiane, nawet jeśli będą pełnić funkcje nadane im przez naturę i kulturę, ale odrzucone przez fałszywych nauczycieli. Możliwe, że zarówno heretycy, jak i pozostające pod ich wpływem kobiety, uznawali odrzucenie zwyczajowych ról rodzinnych i macierzyńskich jako znak wyższego wtajemniczenia duchowego i zbawienia. Jeśli tak rzeczywiście było, to surowe ograniczenia, jakie Paweł nałożył na efeskie kobiety były absolutnie konieczne, gdyż fałszywe nauki i ich konsekwencje były bardzo poważnym zagrożeniem dla głoszonej przez niego Ewangelii.

5,8 Gorszy od niewierzącego?

Nietrudno zrozumieć, jakie przesłanie niesie ze sobą werset 1 Tm 5,8: zaniedbywanie potrzeb innych ludzi jednoznaczne jest z odrzuceniem wiary, a chrześcijanin, który twierdzi, że wierzy, a jednocześnie zaprzecza temu własnym postępowaniem, gorszy jest od tego, który nie wierzy wcale.

Tym, co sprawia nam w tym fragmencie największą trudność, jest rygorystyczny ton stwierdzenia Pawła i poczucie nieodwracalności, wiążące się z niedotrzymaniem zawartego w tym stwierdzeniu nakazu. Z tą trudnością wiąże się również - w świetle głoszonej przez Pawła prawdy o zbawieniu płynącym z wiary, nie z uczynków - ukazany w tym tekście bliski związek pomiędzy konkretnym czynem a wiarą osoby, czyli także jej zbawieniem.

Analiza 1 Tm 5,8 w szerszym kontekście oraz w świetle poglądów Pawła na temat wiary i jej owoców pomoże nam rozwiać związane z tym wersetem wątpliwości.

Analizowane przez nas stwierdzenie jest częścią dłuższego fragmentu (1 Tm 5,3-16), w którym Paweł pisze o wdowach w Kościele. W starożytności, częściowo ze względu na patriarchalny system rodzinny i społeczny, wdowy były często najsłabszymi i najbiedniejszymi członkiniami społeczeństwa. Jak wiemy ze Starego Testamentu, Bóg szczególnie troszczy się o najmniejszych, najsłabszych i bezbronnych, wśród których są także wdowy (Pwt 10,18; 24,17; Ps 68,6; Iz 1,17). Ze sporządzonych przez Łukasza opisów posługi Jezusa i wczesnego Kościoła (Łk 7,11-15; 18,2-8; 21,1-4; Dz 6,1; 9,39) wynika, że szczególna troska o wdowy obowiązywała także w „nowym Izraelu", że dla chrześcijan była ona niezwykle istotna i że należące do wspólnoty wdowy mocno angażowały się w pełnienie uczynków miłosierdzia na rzecz innych potrzebujących.

Większy fragment, którego częścią jest analizowany przez nas werset, odnosi się właśnie do tej nieustającej troski o wdowy. Ukazuje on także pewne okoliczności zmuszające chrześcijan do zwiększonej uwagi w tym zakresie. I tak, Paweł wyszczególnia „wdowy, które są rzeczywiście wdowami" (1 Tm 5,3) i wdowy mające rodziny, które mogą się o nie troszczyć (1 Tm 5,4). Biorąc pod uwagę fakt, że większość pierwszych chrześcijan wywodziła się z niższych warstw społecznych (zobacz 1 Kor 1,26-28), ich zasoby materialne musiały być bardzo skromne. Dlatego też należało rozdzielać je roztropnie, tak, aby zaspakajane były tylko najpilniejsze potrzeby najbardziej potrzebujących osób. Możliwe, że pomoc płynąca nieustannie do wdów stała się dla nich czymś tak oczywistym, że oczekiwały jej nawet wówczas, gdy spokojnie mogłyby się bez niej obejść.

Paweł stwierdza w każdym razie, że główny obowiązek zatroszczenia się o wdowy spoczywa na członkach ich najbliższych rodzin (dzieci i wnuki - 1 Tm 5,4). Dopiero wówczas, gdy niemożliwe jest zapewnienie im takiej pomocy - gdy wdowa jest „osamotniona" (1 Tm 5,5) - obowiązek ten powinna przejąć wspólnota chrześcijan.

Paweł uzasadnia swoje stanowisko na dwa sposoby. Po pierwsze - takie postępowanie jest „rzeczą miłą w oczach Bożych" (1 Tm 5,4). Obowiązek troszczenia się o rodziców wywodził się w judaizmie z piątego[11] przykazania („Czcij twego ojca i twoją matkę" - Wj 20,12), a posłuszeństwo wobec przykazań ściśle wiązało się z otrzymywaniem Bożego błogosławieństwa. Po drugie - stwierdzenie Pawła opiera się na nieustannie powtarzanej w Słowie Bożym prawdzie, zgodnie z którą wiara człowieka musi wyrażać się w konkretnych czynach i relacjach z innymi. I tak, po ostrej krytyce pustych i płytkich praktyk religijnych Izraela (Iz 1,10-16), Izajasz wzywa: „troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słuszność sierocie, w obronie wdowy stawajcie!" (Iz 1,17). Właściwa relacja z Bogiem wyraża się bowiem w czynieniu sprawiedliwości, umiłowaniu wierności (Mi 6,8) i okazywaniu miłości (Oz 6,6). Najmilszą Bogu praktyką jest zatem nasze aktywne uczestnictwo w czynieniu dobra: „Niech sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów i prawość niech się wyleje jak nie wysychający potok!" (Am 5,24).

To ważne dla Starego Testamentu przesłanie stanowi również sedno nauk Jezusa i Jego wyznawców. I tak, powinniśmy być rozpoznawani po owocach, jakie przynosimy (Mt 7,16.20), by w ten sposób głosić Bożą chwałę (J 15,8). Świat pozna, że jesteśmy uczniami Jezusa po wzajemnej miłości, jaką będziemy się darzyć (J 13,35). Jeśli zaś Boże dzieło pojednania i miłosierdzia nie będzie się wyrażać w naszych wzajemnych relacjach, to cześć, jaką Bogu oddajemy, będzie tak naprawdę pusta (Mt 5,23-24). Jak mówi Paweł - owocem Ducha Świętego jest obecna w nas miłość i uprzejmość (Ga 5,22). Ponadto, nowe życie w Chrystusie (Kol 3,1-3) objawia się tym, że jesteśmy obleczeni we współczucie i w dobroć (Kol 3,12). A zatem wiara, która nie potwierdza się w naszych uczynkach, jest wiarą martwą i nieautentyczną (Jk 2,14-17). Religijność „czysta i bez skazy" jest bowiem taka: „opiekować się sierotami i wdowami w ich utrapieniach" (Jk 1,27).

Z tej właśnie szerszej, nowotestamentowej perspektywy patrzeć należy na nakaz Pawła, zgodnie z którym to głównie dzieci i wnuki powinny zajmować się swymi owdowiałymi matkami i babkami: „niechże się one uczą najpierw pieczołowitości względem własnej rodziny" (1 Tm 5,4). W ten sposób, ich wiara będzie się wyrażać w uczynkach. Jeśli bowiem nasza relacja z Bogiem jest właściwa, to w naturalny sposób przekłada się na nasze stosunki z innymi ludźmi, przy czym członkowie naszej najbliższej rodziny są pierwszymi, którzy na własnej skórze odczuwają jakość tej relacji. Jeśli więc miłość bliźniego nie wyraża się w sposób konkretny w naszych najbliższych relacjach, to nie możemy również twierdzić, że kochamy Boga (1 J 4,19-21).

To dlatego Paweł pisze, że ktoś, kto nie dba o potrzeby swoich najbliższych „wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego" (1 Tm 5,8). Stwierdzenie to wydaje się bardzo surowe, biorąc pod uwagę zaniedbanie, do jakiego się odnosi. Niemniej jednak, jeśli przypomnimy sobie widoczną w całym liście troskę Pawła o uniknięcie zarzutów ze strony świata z powodu niewłaściwego postępowania chrześcijan (1 Tm 2,2; 3,1-7; 5,14; 6,1), surowość jego tonu staje się zrozumiała. Określenie „gorszy niż niewierzący" sugeruje, że nawet poganie czują się w obowiązku pomagać biedniejszym członkom swoich rodzin. Dlatego też chrześcijanie, którzy ten obowiązek zaniedbują, są „gorsi niż" osoby niewierzące. Kiedy coś takiego ma miejsce (zobacz również 1 Kor

[11] Według podziału przykazań luterańskiego oraz katolickiego (tzw. augustyńskiego) jest to przykazanie czwarte (przyp. red.).

5,1-2), Kościół nie spełnia swej funkcji powołania do bycia Bożą alternatywą dla rozbitego, zagubionego świata - takie postępowanie świadczy bowiem o odrzuceniu prawdziwej wiary.

Zobacz również komentarz do Jk 2,24; 2 P 2,20.

5,23 Wino na żołądek?

W społeczeństwie, w którym nadużywanie alkoholu jest tak poważnym problemem, ta osobista porada Pawła skierowana do Tymoteusza wywołuje u wielu z nas pytanie o zasadność picia alkoholu w ogóle. Skoro tak łatwo się go bowiem nadużywa i skoro nadużywanie go prowadzi do poważnych uzależnień, to czy nie powinno się raczej zachęcać chrześcijan do całkowitego zaniechania picia alkoholu? Pogląd ten doskonale odzwierciedla anegdota o tym, jak pewnego razu omawiano tę kwestię w grupie diakonów. Kiedy jeden z nich przypomniał pozostałym o tym, że sam Jezus przemienił wodę w wino na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2), inny diakon stwierdził: „To prawda, jednak nie powinien był tego robić!" Jeśli więc założymy, że nie powinno się pić alkoholu w ogóle, to zarówno czyn Jezusa, jak i wspomniana wyżej porada Pawła stają się problematyczne.

Słowa Pawła należy rozpatrywać w kontekście innych jego porad zawartych w korespondencji z Tymoteuszem i Tytusem. Trzeba również spojrzeć na nie jak na dobrą radę w kontekście kulturowym i jak na wyraz jednej z najważniejszych biblijnych zasad, dotyczących chrześcijańskiego życia.

We wcześniejszej części 1 Tm, wśród cech tych, którzy powinni obejmować w Kościele funkcje przywódcze, Paweł wymienił następujące: „nie przebierający miary w piciu wina" (1 Tm 3,3) i „nie nadużywający wina" (1 Tm 3,8). W słowach skierowanych do Tytusa, apostoł stwierdza natomiast, że starszy, czyli biskup, powinien być człowiekiem „nieskorym do pijaństwa" (Tt 1,7), a sprawujące ważne funkcje w Kościele kobiety nie mogą „upijać się winem" (dosłownie: „uzależniać się od wina" - Tt 2,3). We wszystkich tych zaleceniach nacisk położony jest na zachowywanie właściwego umiaru, czyli rozsądne korzystanie z alkoholu, które nie prowadzi do nadużyć i uzależnienia[12]. Jest to zgodne z jedną z głównych zasad chrześcijańskiego postępowania, wyrażoną przez Pawła w Ef 5,18: „I nie upijajcie się winem, bo to jest [przyczyną] rozwiązłości, ale napełniajcie się Duchem (...)". A zatem jedynym, komu możemy się powierzyć bez miary, jest Duch Boży. Wszelkie inne rzeczywistości, którym oddajemy się bez umiaru, są tak naprawdę fałszywymi bożkami.

W świetle tych ostrzeżeń przed nadużywaniem alkoholu, porada Pawła skierowana do Tymoteusza: „Samej wody już nie pij, używaj natomiast po trosze wina ze względu na żołądek" sugeruje, iż Tymoteusz mógł zrozumieć napomnienia apostoła jako całkowity zakaz spożywania alkoholu. Możliwe nawet, że zakaz taki rozgłaszali fałszywi nauczyciele, którzy wydawali również podobne wytyczne odnośnie do określonych pokarmów (1 Tm 4,3)[13].

W każdym razie, całkowita abstynencja Tytusa wydaje się mieć negatywny wpływ na jego zdrowie. Dlatego Paweł - zgodnie z zasadą umiaru - zaleca mu spożywanie wina „po trosze".

---

[12] Gordon Fee odczytuje te ostrzeżenia jako „negatywne refleksje na temat ówczesnej kultury, w której znanych było wiele przypadków ciężkiego pijaństwa" (*1 and 2 Timothy, Titus, Good News Commentary* [San Francisco: Harper & Row, 1984] s. 140).

[13] Nie wiemy, czy wytyczne te miały jakiś związek z żydowskimi zasadami dotyczącymi czystego i nieczystego pożywienia. Niemniej jednak, propagując ascetyczny tryb życia, stoicki filozof Epiktet (55 - 135 r. po Chr.), nauczał na przykład, że człowiek „powinien pić tylko wodę". (Cytowane za A. J. Hultgren, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus, 2 Thessalonians, Augsburg Commentary on the New Testament* [Minneapolis: Augsburg, 1984], s. 93.)

Nawiązuje w ten sposób do powszechnego wówczas zwyczaju stosowania wina do celów leczniczych. W starożytności często bowiem stosowano wino jako „lek na niestrawność, tonik i środek łagodzący skutki picia zanieczyszczonej wody”[14]. Zastosowanie to potwierdza również medycyna współczesna. Niewykluczone więc, że w celu udzielenia Tymoteuszowi swojej porady, Paweł skonsultował się najpierw ze swym współpracownikiem Łukaszem – umiłowanym lekarzem.

Zobacz również komentarz do Prz 31,6-7.

6,16 Którego nikt z ludzi nie widział?

Zobacz komentarz do Wj 33,18-23; J 1,18.

2 LIST DO TYMOTEUSZA

4,14 Wezwanie do zemsty?

Zobacz komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

[14] J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (New York: Harper, 1964), s. 129, cytuje kilka źródeł hellenistycznych – w tym dzieła Hipokratesa – w których zaleca się podawanie umiarkowanych ilości wina pacjentom, dla których żołądka niewskazane jest picie samej wody.

List do Tytusa
List do Filemona

LIST DO TYTUSA

1,12-13 Kreteńczycy to zawsze kłamcy?

Kiedy czytamy te zdania, w najlepszym przypadku uznajemy je za skrajnie ostre, w najgorszym zaś - nawet za nieprawdziwe. Ludzie, o których Paweł pisze w taki sposób, to mieszkańcy Krety - wyspy położonej we wschodniej części Morza Śródziemnego, gdzie znajdują się wspólnoty chrześcijan podlegające Tytusowi. Większość tych chrześcijan, a zwłaszcza starsi, od których Paweł oczekuje rozsądku, powściągliwości, sprawiedliwości i pobożności (Tt 1,8), zapewne nie zasługiwała na określenia takie jak: „kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe". Także wśród pozostałych mieszkańców Krety musiało być wiele uczciwych, dobrych ludzi. Trudno zatem zrozumieć, skąd wzięło się stwierdzenie, zgodnie z którym „Kreteńczycy - to zawsze kłamcy". Choć Paweł cytuje te słowa za jednym z ich własnych wieszczów, sam najwyraźniej przychyla się ku tej opinii, potwierdzając, że „świadectwo to jest zgodne z prawdą". Jak powinniśmy więc interpretować ten szorstki język ? Aby odpowiedzieć sobie na to pytanie, musimy przyjrzeć się zarówno ówczesnej sytuacji kościoła na Krecie, jak i pochodzeniu i historii samego cytatu.

Okazuje się, że w kościołach Krety pojawili się fałszywi nauczyciele, którzy utrudniali ludziom „poznanie prawdy" (Tt 1,1), zniekształcali obietnice „prawdomównego Boga" (Tt 1,2), utrudniali przestrzeganie „niezawodnej wykładni nauki" i profanowali „zdrową naukę" (Tt 1,9). Byli to zatem „zwodziciele" (Tt 1,10), którzy nauczali „czego nie należy" (Tt 1,11) i odwracali się od prawdy (Tt 1,14).

Właśnie to, że fałszywi nauczyciele zwodzili ludzi, sprzeciwiając się Ewangelii i głoszonym przez Pawła naukom, skłoniło go do zacytowania słów znanego Kreteńczyka - Epimenidesa, nauczyciela religii i cudotwórcy żyjącego około 600 lat przed Chr. Paweł nazywa go „wieszczem" prawdopodobnie dlatego, że Platon, Arystoteles i inni starożytni pisarze często określali go mianem człowieka natchnionego, obdarzonego

zdolnością jasnowidzenia. Epimenides obrzucił swoich rodaków tymi niechwalebnymi epitetami najprawdopodobniej dlatego, że w swym zadufaniu głosili oni pogląd, zgodnie z którym na ich wyspie znajduje się grób Zeusa – władcy wszystkich starożytnych bogów. Pogląd ten był tymczasem fałszywy, gdyż Zeus – jako bóg – nie mógł przecież umrzeć. Z czasem słowa Epimenidesa stały się popularnym powiedzonkiem, doskonale odzwierciedlającym reputację Kreteńczyków, słynących ze skłonności do mówienia bzdur. W mowie potocznej powstał nawet specjalny czasownik „kreteńczykować", oznaczający kłamanie i oszukiwanie; podobnie jak „koryntianować" – czyli prowadzić rozwiązły tryb życia, którym wyróżniał się z kolei Korynt.

Jak już wspomnieliśmy, Paweł zastosował wobec Kreteńczyków cytat z Epimenidesa, w chwili panującego u nich kryzysu. Nic więc dziwnego, że sięgnął po tak ostre, że aż przesadne sformułowanie. Apostoł był najwyraźniej zły na wrogów Ewangelii, siejących zamęt wśród chrześcijan na Krecie. Dlatego też, zareagował na ich kłamstwa, posługując się określeniem przesadnym. Dzięki temu, jego przesłanie stało się jasne: w przypadku fałszywych nauczycieli, którzy rozpowszechniają bzdury, słowa Epimenidesa są jak najbardziej prawdziwe.

Wypowiedź Pawła nie wyraża jednak jego poglądu ogólnego (zgodnie z którym każdy Kreteńczyk to kłamca). Gdyby bowiem tak było, zastosowanie przez apostoła cytatu z Epimenidesa zawierałoby w sobie nieuniknioną sprzeczność. Epimenides sam był przecież Kreteńczykiem, a więc stwierdzenie: „Kreteńczycy – to zawsze kłamcy" dotyczyłoby także jego. Wypowiedź Epimenidesa także byłaby więc kłamstwem. Jest więc oczywiste, że ani Paweł, ani Epimenides nie chcieli, byśmy interpretowali te słowa w ogólnym, uniwersalnym sensie.

3,5 Zbawienie: kwestia przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości?

Zobacz komentarz do 1 P 1,9.

LIST DO FILEMONA

12 Czy Paweł popierał niewolnictwo?

Zobacz komentarz do Ef 6,5-8.

List do Hebrajczyków

1,3 Jeden Bóg w trzech Osobach?

Zobacz komentarz do J 1,1.

2,10 Udoskonalić przewodnika zbawienia?

Skoro Jezus był Synem Bożym, to jak mógł się udoskonalać poprzez swoje doświadczenia na ziemi? Czy była w Nim jakaś niedoskonałość, którą należało dopracować na drodze prób i zmagań? Czy nie jest to sprzeczne z tym, jak powinniśmy postrzegać Jezusa?

Autor Listu do Hebrajczyków wskazuje na to, że Jezus, który był Synem Boga, zanim wcielił się w człowieka, był osobą doskonałą (Hbr 1,2-3). Jest On znacznie większy niż prorocy, a Jego dziełem – i równocześnie dziedzictwem – jest cały wszechświat. W analizowanym przez nas fragmencie Jezus nie jest jednak ukazany w takiej właśnie roli, którą miał przed wcieleniem. Werset ten przedstawia go jako „przewodnika (...) zbawienia" chrześcijan. A zatem, to właśnie *w odniesieniu do tej konkretnej roli*, Syn Boży nie był jeszcze doskonały przed wcieleniem – nie mógł przecież wypełnić tej roli, dopóki nie przyjął ludzkiego ciała i nie umarł za grzechy ludzkości.

Doskonałość jest jedną z najważniejszych koncepcji pojawiających się w Hbr (Hbr 5,9.14; 6,1; 7,11.19.28; 9,9.11; 10,1.14; 11,40; 12,2.23). Grecki odpowiednik tego słowa oznacza dosłownie „dojrzeć, udoskonalić lub wypełnić/dopełnić"[1]. W Liście do Hebrajczyków ważne jest zwłaszcza to ostatnie znaczenie. Tematem całego listu jest bowiem dopełnienie się rzeczywistości ukrytej za rytuałem Mojżeszowym. Jest w nim również koncepcja spełnienia odnosząca się do życia chrześcijan, którzy stopniowo wypełniają w swoim życiu to, do czego zostali wezwani w momencie nawrócenia. Choć Chrystus zrobił dla nich na krzyżu wszystko i choć otrzymują tego zadatek, oddając Mu swoje życie, to w darze

[1] Greckie określenia to czasownik *teleioō* i przymiotnik *teleios*.

tym jest pewna obietnica, zgodnie z którą chrześcijanie otrzymają wszystko dopiero wówczas, gdy będą żyli według tego, do czego zostali wezwani.

Ta sama koncepcja spełnienia odzwierciedla się w osobie Chrystusa, który już w momencie przyjścia na świat był przeznaczony na Zbawiciela, choć w tamtej chwili nie zdążył jeszcze zrobić nic, czym mógłby na ten tytuł zasłużyć. Była to zatem pewna obietnica, nadzieja - nie zaś rzeczywistość. Jezus żyje następnie, wypełniając wolę Boga, dlatego doświadcza również cierpienia (Hbr 2,18). Powstaje pytanie: czy zdoła w tym wytrwać do końca? W ogrodzie Getsemani, tuż przed ostatecznym wypełnieniem się woli Bożej, Jezus woła: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie" (te przytoczone w Ewangeliach słowa odzwierciedlone są w Hbr 5,7). Godzi się tym samym na krzyż i wypełnia wszystko, co musiał zrealizować po to, by stać się „przewodnikiem" (greckie słowo oznacza „autor", „przywódca" lub „przewodnik") zbawienia dla swoich wyznawców. Zanim to nastąpiło, Jezus nie był jeszcze doskonały - dopiero przez Jego śmierć ludzie otrzymali życie. Dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa dopełniło się w Nim wszystko, co przyniosło światu zbawienie.

A zatem, doskonałość Chrystusa, o której mowa w analizowanym przez nas wersecie, jest doskonałością związaną z Jego funkcją, nie z moralnością, gdyż - jak wiemy - nie miał On w sobie ani śladu grzechu. W Hbr 2,10 chodzi o doskonałość zdobytą, o której w liście tym będzie jeszcze mowa trzykrotnie (Hbr 2,18; 4,15; 5,7-9), przy czym w tym konkretnym przypadku, funkcją spełnioną przez Jezusa jest przyniesienie zbawienia. Ono z kolei może przyjść tylko przez śmierć. Mówiąc o udoskonalaniu Chrystusa, autor podkreśla więc fakt, zgodnie z którym świat zyskał Zbawiciela wyłącznie dzięki ofiarnej śmierci Jezusa.

Zobacz również komentarz do Hbr 5,7-9.

4,15 Doświadczony we wszystkim?

Jak to możliwe, żeby Bóg był doświadczany czy kuszony? W dwóch miejscach Listu do Hebrajczyków czytamy tymczasem, że Jezus był poddawany pokusom. W Hbr 2,18 autor pisze: „W czym bowiem sam cierpiał będąc doświadczany, w tym może przyjść z pomocą tym, którzy są poddani próbom". W Hbr 4,15 czytamy ponadto o tym, że mamy arcykapłana - Jezusa „doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo (...)". Wielu chrześcijan sprzeciwia się jednak poglądowi, zgodnie z którym Chrystus doświadczany był we wszystkim podobnie jak my. Był On w końcu bezgrzesznym Synem Bożym. Czy już sam fakt, że jest On Bogiem nie oznacza, że Jego doświadczenie pokusy było co najwyżej obserwacją roztrzaskania się silnego wrogiego ataku na niezdobytej twierdzy? Czy Jezus kiedykolwiek odczuł choćby najmniejsze pragnienie grzechu, takie jakie my, zwykli ludzie, odczuwamy i które powoduje, że pokusy dla nas są trudnymi doświadczeniami?

Prawdę mówiąc, stwierdzenie to jest trudne ze względu na dwie kwestie - naturę próby czy pokusy i naturę Chrystusa. Pierwsza - jest naszym życiowym doświadczeniem, druga - nie - z powodu naszej ograniczoności ludzkiej. Dlatego analizując naturę Chrystusa, musimy opierać się wyłącznie na treści Pisma Świętego.

Greckie słowo oznaczające „pokusę" może być także tłumaczone jako „próba". I tak, Bóg często poddaje ludzi różnym próbom, aby sprawdzić, czy będą Mu posłuszni w ciężkich chwilach (zobacz Rdz 22,1 - klasyczny przykład pozytywnego przejścia próby). Jesteśmy testowani również po to, by mogło się okazać, czy pozostaniemy wierni w momencie, gdy wali nam się świat (Hi 1 - 2). Ponadto, Bóg poddaje nas próbom, gdyż chce sprawdzić, czy naprawdę Mu ufamy, czy też może próbujemy służyć dwóm panom na raz (Jk 1,14-15; porównaj z Jk 4,3-4). Jezus również tego wszystkiego doświadczył. W Mt 4 czytamy o trzech próbach, jakim został On podda-

ny. Jest to analogia do prób, jakim poddany został Izrael na pustyni: (1) Czy w obliczu głodu Jezus - podobnie jak Izraelici - zażądał od Boga pożywienia? Nie - Jezus przetrwał próbę, wypełniając wolę Bożą w pokorze i cichości, gotowy nawet na śmierć, jeśli byłoby to konieczne. Bez żadnego szemrania pościł tak długo, jak było trzeba. (2) Czy Jezus mógł być pewien, że Bóg się o Niego zatroszczy? A może chciał wystawić Boga na próbę, sprawdzając, czy ten o Nim nie zapomniał? Jezus nie ulega także tej pokusie, ufając Bogu bezgranicznie. Nie wystawia swego Ojca na próbę, gdyż ma prawdziwą, mocną wiarę. (3) Czy Bóg na pewno da Jezusowi królestwo tego świata? Czy jest to w ogóle możliwe, skoro władzę nad tym światem sprawuje szatan? Czy droga wyznaczona przez Boga nie jest zbyt trudna? Wystarczy jeden mały kompromis, żeby otrzymać całe ziemskie królestwo bez większego wysiłku... Jezus jednak i tym razem pokonuje pokusę - nie idzie na kompromis z diabłem, choć jego propozycja brzmi bardzo atrakcyjnie. Jezus udowadnia więc, że jest prawdziwym Synem Bożym - w przeciwieństwie do Izraela na pustyni, który okazał się synem fałszywym. Wspomniane trzy przykłady odzwierciedlają dokładnie takie same rodzaje prób, na jakie nieustannie wystawiani są ludzie.

Dlaczego jednak my często nie przechodzimy tych prób pomyślnie? Jakub (Jk 1,14) i Paweł (Rz 7,17) upatrują przyczyn takiego stanu rzeczy w czymś, co Jakub nazywa „pożądliwością" a Żydzi - „złym impulsem" lub *yēṣer*. Żaden z tych autorów nie sugeruje, że powinniśmy mieć poczucie winy tylko dlatego, że mamy w sobie pożądanie czegoś. Jest to bowiem swego rodzaju pragnienie, które psychologowie mogliby także nazwać „popędem". Pragnę jedzenia, gdyż jestem głodny; pragnę mieć dom i ubranie, gdyż jest mi zimno. Niemniej jednak, głód może też sprawić, że będę pragnąć jedzenia mojego sąsiada. Jeśli jest mi zimno, mogę także zapragnąć cudzego domu czy odzienia. Obserwując małe dziecko, możemy się przekonać, że pragnienie zaspokojenia popędów lub pragnień może spowodować zniesienie wszelkich granic moralnych. Dążenie do świętości polega między innymi na tym, aby nauczyć się, kiedy można powiedzieć swoim pragnieniom „tak", a kiedy kategorycznie należy się ich wyrzec. Wyrzekając się ich nadmiernie, można popaść w przesadną ascezę, przez co nie będziemy potrafili przyjmować Bożych darów, a nawet narazimy się na śmierć. Kiedy natomiast zbyt często będziemy im mówić „tak", staniemy się libertynami, przekraczając w taki czy inny sposób ustanowione przez Boga granice. Popadając w jedną czy drugą skrajność, umożliwimy szatanowi zrealizowanie jego destrukcyjnego celu.

Czy Jezus miał podobne pragnienia? List do Hebrajczyków stwierdza wyraźnie, że był On doświadczany „we wszystkim na nasze podobieństwo". Z Mt 4,2 wynika, iż Jezus doświadczył głodu. Na pustyni ujawniło się zatem Jego pragnienie. Na tej podstawie zakładamy, że miał On również wszystkie inne naturalne, ludzkie popędy. Czuł pragnienie, zmęczenie, pożądanie seksualne, samotność i znał wszelkie inne, doświadczane przez nas odczucia. Niektórych z nich doświadczał bardzo intensywnie. Wystarczy pomyśleć o głębokim osamotnieniu, jakie musiał odczuwać, wołając na krzyżu: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?" A zatem, zgodnie z Pismem Świętym, Jezus rzeczywiście doświadczał wszystkiego, czego doświadczają zwykli ludzie.

Jedynym aspektem człowieczeństwa, którego w Jezusie nie znajdujemy, jest grzech. W Mt 4 Jezus nie ulega żadnej pokusie, wychodząc zwycięsko z każdej próby. W ogrodzie Getsemani także przechodzi On ciężkie zmagania, ale w końcu mówi: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie". Wisząc nagi i przybity do krzyża, Jezus zapewne odczuwał wzbierający ból i gniew, a jednak w swej reakcji prosił Boga: „Ojcze, przebacz im". Jak czytamy w Liście do Hebrajczyków, w każdej, nawet najtrudniejszej sytuacji, postawa Jezusa wobec Boga była właściwa. Dlatego właśnie Jezus był bez grzechu. Czy mógł

odczuwać pragnienie popełnienia grzechu? Pismo Święte nie wdaje się w takie filozoficzne spekulacje. Na pewno sugeruje jednak, że Jezus grzechu nie popełnił, choć pokusy, jakim był poddawany, były prawdziwe, przez co teoretycznie była możliwość porażki. Na podstawie Listu do Hebrajczyków jedno jest pewne – niezależnie od tego, czy Jezus mógł zgrzeszyć, czy też nie, kwestia ta ostatecznie jest czysto teoretyczna. Pewne jest to, że nie grzeszył.

Choć przez długi czas Kościół praktycznie zaprzeczał człowieczeństwu Chrystusa, ukazując Go jako bardziej boskiego niż ludzkiego, tendencja ta nigdy nie zdołała zniekształcić oficjalnej doktryny. I tak, zgodnie z chrześcijańskim kredo, natura Jezusa nie była rozdwojona, na podstawie czego można by było sądzić, że Jego ludzka natura coś odczuwała, a natura boska reagowała w sposób zgodny z wolą Boga. Ludzka natura Jezusa nie była również przytłumiona wobec boskiej – nie odczuwał On tego, co my, w sposób bardziej łagodny. Jak głoszą prawdy wiary – Jezus był w pełni człowiekiem, identycznym jak my, z wyjątkiem grzechu. Wprawdzie kredo to nie Pismo Święte, jednak potwierdza ono to samo, co próbuje nam przekazać autor Listu do Hebrajczyków: Jezus był poddawany dokładnie takim samym próbom, jakim jesteśmy poddawani my.

Ważne jest, aby wyjaśnić podstawę tego dogmatu. Zgodnie z Hbr 4,15 Jezus „współczuje naszym słabościom". Jest to możliwe – mówi dalej autor – gdyż Jezus sam doświadczył takich słabości. Teraz siedzi On wprawdzie po prawicy Boga, jednak dzięki swemu doświadczeniu doskonale rozumie wszystko, przez co przechodzą ludzie[2]. „W czym bowiem sam cierpiał będąc doświadczany, w tym może przyjść z pomocą tym, którzy są poddani próbom" (Hbr 2,18). Aby pomóc innym w danej sytuacji, najlepiej jest samemu jej doświadczyć, jednak naprawdę skutecznie pomożemy komuś pod warunkiem, że sami wyszliśmy z tej sytuacji zwycięsko. Ktoś, kto sam nie przeszedł pomyślnie danej próby, nie może przecież uczyć innych, jak mają się w podobnej sytuacji zachować. Jezus przeszedł te same próby co my – a nawet jeszcze trudniejsze – i wygrał. Pozostał „bez grzechu". Nie zawiódł w najmniejszym stopniu. Dlatego teraz może On w pełni współczuć ludziom cierpiącym wskutek podobnych prób – sam przecież odczuwał ten sam ból i pokusy. Jezus może nam pokazywać jak zwycięsko przejść przez próbę.

Wcielenie to tajemnica, jednak z Listu do Hebrajczyków wynika wyraźnie, że było ono autentyczne. Jezus rzeczywiście był taki sam jak my – z wyjątkiem grzechu. Początkowo może się to nam wydawać szokujące – możliwe bowiem, że pozostajemy pod wpływem greckiej koncepcji Boga nieskalanego żadnymi typowo ludzkimi uczuciami i doświadczeniami. Później jednak dochodzimy do wniosku, że człowieczeństwo Jezusa jest dla nas ogromnym pocieszeniem i pomocą – to właśnie autor Listu do Hebrajczyków tak bardzo pragnie nam uświadomić.

5,7-9 Czy Jezus nauczył się posłuszeństwa?

Czytając Hbr 5,7-9, nabieramy głębszej świadomości ludzkich uczuć Jezusa, który zwracał się do Boga „z głośnym wołaniem i płaczem (...)". We fragmencie tym padają jednak pewne słowa,

[2] Można argumentować, że większa część ludzkiego doświadczenia zdominowana jest poczuciem winy, którego Jezus nie odczuwał z racji tego, że nie grzeszył. Argument ten mógłby być słuszny, gdybyśmy brali pod uwagę wyłącznie życie Jezusa, jednak staje się on nieadekwatny w momencie, gdy odwołamy się do krzyża. Na krzyżu bowiem Jezus wziął na siebie nasze grzechy i doświadczył w całej pełni tego, co oznacza być winnym przed Bogiem. Co więcej – skoro znał On Boga tak dobrze, to możliwe, że doświadczył naszej winy o wiele bardziej intensywnie niż my. A zatem, nie ma takiego ludzkiego doświadczenia, jakiego Jezus by nie znał – oprócz oczywiście popełnienia grzechu.

które kłócą się nieco z naszym wyobrażeniem o Jezusie. Chodzi o sformułowanie: „nauczył się posłuszeństwa". Czy Chrystus nie okazał posłuszeństwa przez sam fakt, że zgodził się na wcielenie? Czy było cokolwiek, czego Syn Boży mógł się nauczyć? Czy Bóg może się w ogóle czegoś uczyć? Czy ortodoksyjny pogląd na temat boskości Chrystusa nie kłóci się przypadkiem z tym, o czym mówi Pismo Święte?

Fragment, w którym zawarte są analizowane przez nas wersety, mówi o kapłaństwie Jezusa. Tuż po opisaniu wzniosłej natury tego powołania, autor Listu do Hebrajczyków przechodzi do podkreślenia cech sprawującego tę funkcję Chrystusa. Najważniejszą cechą każdego kapłana jest absolutne posłuszeństwo wobec Boga. Taki właśnie był Jezus. Autor listu pisze następnie, że Jezus nauczył się tego posłuszeństwa poprzez swoje cierpienie.

Podany w Hbr 5,7-9 przykład cierpienia wydaje się nawiązywać do tego, co zdarzyło się w ogrodzie Getsemani - to jedyny znany nam moment, w którym Jezus modli się gorąco w obliczu nadchodzącej śmierci. W momencie tym nie widzimy Jezusa spokojnego, oczekującego na krzyż w ciszy, ale Jezusa wzburzonego, zanoszącego głośne i pełne bólu modlitwy do swego Ojca. Już to samo w sobie stawia przed nami kogoś autentycznie przerażonego, nie zaś kogoś, kto bagatelizuje krzyż, bo wie, że wszystko i tak skończy się dobrze. Najciekawsze we wspomnianym wyżej fragmencie jest jednak to, że Bóg wysłuchuje Jezusa nie z powodu intensywności modlitwy, ale ze względu na Jego uległość[3]. Widzimy więc, że nawet w momencie najgorszej próby Jezus zachował postawę uległości wobec Boga. Jego modlitwa została zaś wysłuchana nie przez to, że nie umarł (Chrystus bowiem umarł, który to fakt autor Listu do Hebrajczyków bardzo mocno podkreśla), ale przez to, że został „wybawiony" od śmierci (zbyt dosłowne tłumaczenie które jednak oddaje zamierzoną myśl autora) lub wskrzeszony z martwych.

A zatem, słowa zawarte w Hbr 5,7-9 wyjaśniają, co znaczy nauczyć się posłuszeństwa i zostać doskonałym. Posłuszeństwo, jakiego nauczył się Jezus, to posłuszeństwo cierpienia. Czym innym jest posłuszeństwo bez cierpienia, a czym innym - posłuszeństwo, które sprowadza ból. Przed wcieleniem Jezus nie musiał cierpieć. Dopiero podczas swego ziemskiego życia zaczął doświadczać udręki ze względu na swoje posłuszeństwo. Innymi słowy - są rzeczy, których nawet Bóg może doświadczyć tylko wówczas, gdy stanie się człowiekiem i przyjmie wszystkie ludzkie ograniczenia[4]. Jedno z nich wyraża się posłuszeństwem w obliczu cierpienia. Przez to posłuszeństwo Jezus osiągnął doskonałość lub inaczej „dojrzałość" czy „pełnię". To znaczy - dzięki postawie posłuszeństwa w momencie największego cierpienia, Jezus zdołał zakończyć lub wypełnić swoją misję zostania źródłem wiecznego zbawienia (przeciwstawionego wybawieniu tymczasowemu) dla tych, którzy z kolei będą posłuszni Jemu. Ta właśnie zakończona misja jest podstawą Jego obecnej funkcji Arcykapłana.

Cały ten fragment oscyluje więc wokół postawy posłuszeństwa okazywanej w obliczu cier-

[3] W niektórych przekładach czytamy: „został wysłuchany i uwolniony od lęku". Wersja ta opracowana została w oparciu o zastosowanie tego greckiego określenia w Starym Testamencie, jednak biorąc pod uwagę (1) że autor Listu do Hebrajczyków jest osobą piśmienną, (2) że w klasycznej literaturze greckiej określenie to pojawia się w znaczeniu „oddanie" i (3) kontekst tego wersetu, znaczenie przyjęte w większości przekładów Pisma Świętego jest bardziej uzasadnione.

[4] Można to porównać do różnicy pomiędzy oglądaniem huraganu w telewizji a przeżywaniem go na żywo. W pierwszym przypadku osoba doskonale rozumie i widzi wszystko, co się dzieje - być może nawet lepiej niż osoba pozostająca w samym środku cyklonu, jednak dopiero w tym drugim przypadku osoba doświadcza czegoś, co umożliwia jej odczuwanie autentycznego współczucia wobec innych, którzy także zmagają się z nawałnicą.

pienia. Jezus był Synem – dziedzicem całego wszechświata, wywyższonym ponad aniołów (Hbr 1). Niemniej jednak, jako dobry Syn, całkowicie podporządkował się On woli swojego Ojca. Choć wypełnienie tej woli wiązało się z ogromnym cierpieniem, Jezus pozostał posłuszny aż do końca. W efekcie już na zawsze został wybawiony od śmierci, a teraz zasiada po prawicy Ojca jako niebiański Arcykapłan. Chrześcijanie, do których zwraca się autor Listu do Hebrajczyków, doświadczają cierpienia, choć na razie jeszcze żaden z nich nie umarł (Hbr 12,4). Tak jak Jezus, oni również otrzymają wieczne zbawienie poprzez maksymalne posłuszeństwo – uległość wobec Chrystusa.

Wnioskujemy zatem, że Jezus rzeczywiście nauczył się posłuszeństwa, choć nie była to nauka teoretyczna, ale raczej doświadczanie posłuszeństwa w obliczu ogromnego cierpienia. Poprzez to posłuszeństwo Jezus osiągnął również doskonałość – w takim sensie, że wypełnił do końca dzieło zbawienia, przez co w pełni stał się tym, na kogo Bóg Go wyznaczył. Jeśli naprawdę uznajemy człowieczeństwo Jezusa, musimy brać pod uwagę możliwość takiej właśnie nauki („z głośnym wołaniem i płaczem") i takiej doskonałości. Ponadto, tylko taki Chrystus jest dla nas godny zaufania w momencie, gdy sami doświadczamy podobnego cierpienia.

Zobacz również komentarz do Hbr 2,10.

6,4-6 Czy możliwe jest ponowne nawrócenie?

Większość z nas zna osoby, które z takich czy innych powodów odeszły z Kościoła. Być może osoby te nie porzuciły tak naprawdę wiary, jednak z pewnością przestały ją praktykować. Dla takich ludzi analizowany przez nas werset jest bardzo kłopotliwy. Czy naprawdę nie ma dla nich możliwości powtórnego nawrócenia? Czy można otrzymać Ducha Świętego a potem Go stracić? Czy takie osoby zostaną potępione na wieki? Czy na pewno jest to werset odnoszący się do chrześcijan?

Po pierwsze, weźmy pod uwagę fakt, że fragment ten nie jest odosobniony – w Piśmie Świętym jest jeszcze wiele innych tekstów mówiących o ludziach, którzy nie mogą uzyskać przebaczenia i nie mają możliwości ponownego nawrócenia. I tak, Mk 3,28-29 odnosi się do bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu, które jest grzechem niewybaczalnym. Opisane w tym fragmencie bluźnierstwo polega na określaniu dzieł Ducha dokonywanych przez Jezusa mianem dzieł diabła. W 1 J 5,16 autor mówi o grzechu, który „sprowadza śmierć", sugerując, że modlitwa o przebaczenie takiego grzechu nie będzie wysłuchana. I wreszcie, analizowany przez nas werset odnosi się do osób, których nie da się „odnowić ku nawróceniu". Nie chodzi więc o to, czy Bóg wybaczy im, gdy okażą skruchę, ale o to, czy w ogóle jest dla nich jakakolwiek nadzieja ponownego nawrócenia. Odpowiedź brzmi: nie. Osoby te są bowiem jak ziemia, która nie rodzi tak naprawdę nic użytecznego – „kresem jej spalenie". Ludzie mogą zatem stać się tak zatwardziałymi wobec Boga, że nic nie zdoła uratować ich od piekła.

Po drugie, nie ulega wątpliwości, że ludzie, o których w tym wersecie mowa, to ludzie w pełni uznani za chrześcijan. W poprzedzającym te słowa rozdziale autor zastanawia się, czy powinien odwoływać się do Melchizedeka – trudnej nauki, czy też powrócić raczej do podstawowych prawd wiary. Autor wymienia podstawowe chrześcijańskie doświadczenia takie jak pokuta oraz wyznanie wiary i przypomina swoim czytelnikom o: (a) chrzcie (czyniąc rozróżnienie pomiędzy chrztem chrześcijańskim a innymi rodzajami rytuałów oczyszczających), (b) otrzymaniu Ducha Świętego (położenie rąk), (c) zmartwychwstaniu umarłych i (d) wiecznym sądzie. Autor zaznacza przy tym, że nie będzie szczegółowo wyjaśniał tych podstawowych nauk, gdyż jego czytelnicy doskonale je już znają. A zatem, są oni w pełni doprowadzeni do życia chrześcijań-

skiego i to w sposób jak najbardziej właściwy. Nie ma więc sensu ponownie do tego wracać.

Autor listu pisze, że zostali oni „oświeceni" (określenie to może nawiązywać bezpośrednio do chrztu, a przynajmniej do faktu, iż otrzymali oni właściwą naukę o Bogu), „zakosztowali daru niebieskiego" (aluzja do uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej, udziału w zbawieniu lub otrzymania Ducha Świętego), „stali się uczestnikami Ducha Świętego" (czy słowa te mogły dotyczyć kogoś innego oprócz chrześcijan?) i „zakosztowali (...) wspaniałości słowa Bożego i mocy przyszłego wieku" (najprawdopodobniej jest to odniesienie do ich doświadczeń związanych z proroctwami i cudami, stanowiących przedsmak tego, co dopełni się w nadchodzącym wieku - zobacz Ga 3,1-5). Są to zatem osoby, które z całą pewnością doświadczyły wszystkiego, co wiąże się z przyjęciem wiary chrześcijańskiej. Prawdę mówiąc, jest to jeden z najbardziej oczywistych opisów inicjacji chrześcijańskiej, jakie znajdujemy w Nowym Testamencie.

Po trzecie - zastanówmy się, co jest główną troską autora Listu do Hebrajczyków w odniesieniu do tych ludzi. Hbr 6 to dygresja wtrącona przez autora do ogółu rozważań - wyraża on w niej obawę, że kiedy zacznie omawiać trudny temat Melchizedeka, jego czytelnicy odsuną się. Nie chodzi o to, że nie zrozumieją go lub zasną znudzeni jego wywodem, ale raczej o to, że porzucą tę naukę, a wraz z nią - swe oddanie Chrystusowi. W różnych miejscach Listu do Hebrajczyków autor wyraża obawę o to, że ludzie ci porzucą wiarę chrześcijańską i powrócą do judaizmu. Koncepcja kapłana ustanowionego na wzór Melchizedeka (czyli Jezusa, który jest tak naprawdę jedynym i wiecznym kapłanem według wzoru Melchizedeka) sprzeciwia się bowiem, a wręcz w pewnym sensie, poddaje krytyce porządek obowiązującego w Jerozolimie systemu kapłaństwa na wzór Aarona. Wielu z potencjalnych czytelników listu z pewnością nie chciałoby o czymś takim słyszeć. Zanim więc autor listu przejdzie do tej trudnej nauki, ostrzega swoich słuchaczy, by nie odchodzili pod jej wpływem od wiary, gdyż konsekwencją takiego czynu jest potępienie.

Jego ostrzeżenie pojawia się w formie opisu tego, co oznaczałby taki akt apostazji. To, że autor mówi o takim właśnie akcie, wynika chociażby z następujących słów: „Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko" (Hbr 6,6). Autor ma tu na myśli, że osoby te pierwotnie uznały Jezusa za Pana i Mesjasza, a Jego ukrzyżowanie - za niesprawiedliwość. Teraz natomiast - poprzez odrzucenie wiary - oznajmiają, że ukrzyżowanie było w gruncie rzeczy słuszne, czyli w efekcie, że Jezus był bluźniercą, a nie prawdziwym Mesjaszem. Publiczne wyparcie się wiary wystawia zatem Jezusa na publiczne poniżenie.

Czy to możliwe, że autor listu pisze o sytuacji czysto hipotetycznej? Jeśli tak - jego wypowiedź można odczytywać na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszym z nich, zarówno autor, jak i jego czytelnicy wiedzą, że taka sytuacja nie może mieć miejsca - dla obydwu stron jest to zatem wyłącznie hipoteza. Jeśli jednak rzeczywiście tak było, to trudno powiedzieć, po co autor w ogóle się na ten temat rozpisywał. Jego zamiarem jest przecież powstrzymanie ludzi utożsamionych z chrześcijaństwem przed powrotem do judaizmu. Skoro ostrzeżenia autora listu są czysto hipotetyczne, to jak mogłyby autentycznie powstrzymać ludzi przed dokonaniem aktu apostazji? Druga możliwość głosi natomiast, że choć dla autora sytuacja ta jest rzeczywiście hipotetyczna, ma on nadzieję, że czytelnicy potraktują ją poważnie. W tym przypadku, słowa te mogłyby być skuteczne jako ostrzeżenie, ale byłyby jednocześnie zwodnicze. Czy autor listu broniłby prawdy przy pomocy zwodzenia? Czy straszyłby swoich czytelników czymś, co wiedział, że nigdy się nie zdarzy?

Co zatem autor Listu do Hebrajczyków chce nam tutaj przekazać? Wiemy, że nie zamierza on wyjaśniać ponownie inicjacyjnych podstaw wiary chrześcijańskiej, gdyż ludzie, do których się

zwraca, zostali właściwie w nie wprowadzeni. Argumenty za tym, aby wytrwali w wierze, muszą więc pochodzić z głębszej prawdy, nie z wyjaśniania podstaw chrześcijaństwa. Autor ostrzega również swoich czytelników, że jeśli ludzie, którzy przeszli pełną inicjację w wierze, odwrócą się od Chrystusa, to staną się oni tak zatwardziali, iż nikt nie zdoła ich skłonić do ponownego nawrócenia. Skutkiem tego będzie wieczne potępienie. Autor listu kończy jednak swój wywód, stwierdzając, że - choć dla kogoś może to być realne zagrożenie - „to jednak po was, najmilsi, spodziewamy się czegoś lepszego i bliskiego zbawienia" (Hbr 6,9). Gdyby autor tak nie uważał, pisanie całego listu nie miałoby najmniejszego sensu. Daje więc do zrozumienia, że nawet jeśli niektórzy z jego odbiorców mogą być bliscy apostazji, to żaden z nich nie podjął jeszcze ostatecznej decyzji i nie przekroczył niedozwolonej granicy.

Zrównoważona wypowiedź autora listu przypomina więc inne teksty Nowego Testamentu, których autorzy podkreślają swoje rzeczywiste doświadczenie łaski Chrystusa i wyrażają swą głęboką wiarę w to, że są na drodze ku jeszcze wspanialszemu dziedzictwu czekającemu na nich w niebie, a jednocześnie wyrażają troskę o to, by oni lub ich czytelnicy nie zeszli z właściwej drogi i nie stracili tego, co dzięki wierze otrzymali. Autorzy ci są ufni co do przyszłości osób, które pozostają wierne Chrystusowi. Jeśli jednak widzą, że ich czytelnicy zwracają się ku światu i odrzucają panowanie Jezusa - nie przewidują dla nich osiągnięcia nieba bez konieczności pokuty. Nie jest to groźba wywołująca strach, ale otrzeźwiające ostrzeżenie, które pojawia się w tekstach Pawła (1 Kor 9,27; Ga 5,2.7-10; Flp 3,12; 2 Tm 4,7, przy czym czasem mówi on o tym w kontekście swojego własnego życia, a czasem w trosce o życie innych), Jakuba (Jk 5,20; celem jego listu jest wybawienie duszy grzesznika od śmierci, przy czym grzesznikiem jest osoba, która zwróciła się ku światu), Judy (Jud 23) i Jana (1 J 5,16-17, gdzie autor zachęca, aby modlić się za brata, zanim popełni on „grzech, który sprowadza śmierć"). Przesłanie, jakie płynie z tych tekstów dla współczesnego czytelnika, sprowadza się do potrzeby uświadomienia sobie zagrożenia wynikającego z apostazji i wzorowania się stale na „tych, którzy przez wiarę i cierpliwość stają się dziedzicami obietnic" (Hbr 6,12). Tak więc i do nas współcześnie mogą się wtedy odnosić słowa: „po was, najmilsi, spodziewamy się czegoś lepszego i bliskiego zbawienia".

Zobacz również komentarz do Mk 3,28-29; Hbr 10,26; 2 P 1,10; 1 J 5,16-17.

7,1 Kim był Melchizedek?

Postać Melchizedeka i związane z nią wydarzenia są ujęte w Starym Testamencie w trzech wersetach - Rdz 14,18-20. Porównanie Jezusa z tą postacią zajmuje jednakże cały rozdział Listu do Hebrajczyków rozpoczynający się od Hbr 7,1. Ponadto, autor listu pisze o Królu Melchizedeku w dość dziwny sposób: „Imię jego najpierw oznacza króla sprawiedliwości, a następnie także króla Szalemu, to jest Króla Pokoju. Bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie ma ani początku dni, ani też końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze" (Hbr 7,2-3). Kim tak naprawdę była historyczna postać Melchizedeka? W jaki sposób autor Listu do Hebrajczyków używa cytatów ze Starego Testamentu? Czy takie użycie jest uzasadnione? Czy było uzasadnione tylko dla autora Listu do Hebrajczyków, czy jest uzasadnione również dzisiaj?

W połowie epoki brązu (około 1500 lat przed Chr.) Palestyna podzielona była na wiele miast-państw. Melchizedek był kapłanem, a zarazem królem miasta Szalem, które przez wielu uczonych utożsamiane jest z Jeruzalem, czyli Jerozolimą. To tam oddawano cześć *El Elyôn*, czyli Bogu Najwyższemu. Choć nazwa ta często stosowana jest w psalmach na określenie Jahwe, nie przyjęła się jako imię, pod którym czcili Boga patriarchowie. Niemniej jednak, Abraham mu-

siał ją znać, gdyż sam także przysięgał później na Boga Najwyższego (Rdz 14,22). Możliwe więc, że zetknął się wcześniej z Melchizedekiem lub wraz ze swymi towarzyszami zatrzymał się w Szalem, aby pomodlić się przed dalszym etapem podróży na północ. W każdym razie, Melchizedek pozostaje tajemniczą, starotestamentową postacią, wywodzącą się spoza ludu Izraela, która - podobnie jak Baalam - stanowi dowód na to, iż Bóg najwyraźniej znany był także innym narodom poza Izraelem.

Wkrótce po spotkaniu z Abrahamem, Melchizedek usunął się w cień, wracając prawdopodobnie do Szalem, gdzie zamieszkiwał już do końca swoich dni. Niektórzy uczeni wskazują na nagłe pojawienie się kapłanów - Sadokitów tuż po zdobyciu Jerozolimy przez Dawida, sugerując, że kapłani ci byli właśnie potomkami Melchizedeka (litery SDK w imieniu Sadok i Melchizedek stanowią formy tego samego rdzenia), którzy złączyli się następnie z linią Aarona. W każdym razie - w późniejszym judaizmie także pojawiały się pewne wzmianki o Melchizedeku. Pochodzący z dynastii Hasmoneuszów, kapłani-królowie Judy (od 164 r. przed Chr. do 63 r. przed Chr.), od których prawdopodobnie wywodzą się Saduceusze, wskazywali na Melchizedeka jako pierwszego człowieka, który był jednocześnie kapłanem i królem. W odpowiedzi na ten pogląd, judaizm rabiniczny (a wcześniej prawdopodobnie również judaizm faryzejski) zaczął określać Melchizedeka jako tego, kto „nie odziedziczy przyszłego wieku" dlatego, że rzekomo najpierw pobłogosławił on Abrahama, a dopiero potem - Boga. Jeszcze inne spojrzenie na Melchizedeka wyłania się z tekstu zawartego w rękopisie znad Morza Martwego, oznaczonym jako 11Q, gdzie postać ta ukazana jest jako archanioł-wojownik. Autor Listu do Hebrajczyków nie podpisuje się otwarcie pod żadnym ze wspomnianych wyżej poglądów, jednak ostrożność, z jaką pisze o Melchizedeku może wiązać się z niepochlebną opinią o tej postaci krążącą w środowisku faryzeuszów.

Nawiązując do Melchizedeka, autor listu odwołuje się do związanych z nim faktów historycznych, a dopiero potem ukazuje analogie istniejące pomiędzy tą postacią a Chrystusem. Najpierw przygląda się samemu imieniu. I tak, *melek* to hebrajskie słowo oznaczające „króla" a *zedek* wywodzi się z tego samego rdzenia wyrazowego, z którego biorą początek słowa takie jak „sprawiedliwy" czy „sprawiedliwość". Pierwotnie imię to oznaczało prawdopodobnie: „mój król [bóg] jest sprawiedliwy" lub „mój król to *Zedek*", jednak autor listu zapewne odczytywał je w znaczeniu: „król sprawiedliwości". Następnie zwraca uwagę na fakt, że jest to król Szalemu, przy czym nazwa Szalem wywodzi się z tego samego rdzenia co wyraz *šalōm* - hebrajskie słowo oznaczające „pokój" lub „dobrobyt". Imię to można więc także odczytywać jako „król pokoju". Nie ulega wątpliwości, że autor listu chce ukazać tym samym analogię pomiędzy postacią Melchizedeka a osobą Jezusa, który nie ma grzechu, a więc jest sprawiedliwy (Hbr 4,15) w przeciwieństwie do kapłanów będących potomkami Aarona. Nazywa również Jezusa Tym, który przynosi Boży, prawdziwy odpoczynek (Hbr 4,1-11), co można porównać do pokoju. Niemniej jednak, jego aluzje są za każdym razem bardzo subtelne. Nie wiemy również, czy określanie Melchizedeka mianem „króla sprawiedliwości" stanowi jakąkolwiek aluzję do niepochlebnej opinii krążącej o tej postaci wśród przedstawicieli judaizmu faryzejskiego. Autor listu prawdopodobnie wiedział, co sądzą o Melchizedeku jego czytelnicy i oczekiwał, że wyciągną oni z jego tekstu właściwe wnioski[5].

W analizowanym przez nas fragmencie autor zwraca również uwagę na to, że Melchizedek był niczyim „synem". W historii o Abraha-

[5] Więcej szczegółów na temat interpretacji tego fragmentu można znaleźć w: Bruce Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 from the Reformation to the Present* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976).

mie pojawia się kilka innych postaci bez rodziców (np. Abimelek), jednak dla niego znaczenie ma tylko paralela z Melchizedekiem. Autor listu zauważa także, że w starotestamentowym tekście nie wspomina się o potomkach Melchizedeka, ani też o jego narodzinach i śmierci. Z historycznego punktu widzenia nie ma to większego znaczenia w przypadku postaci, która w tekście wspomniana jest zaledwie mimochodem. Dla niego jednak szczegóły te stanowią dodatkowe potwierdzenie wspomnianej wyżej analogii. Stwierdził on już wprawdzie, że Jezus istniał, zanim się narodził (Hbr 1,2-3), jednak tym razem jego zasadnicze przesłanie zamyka się w tezie, zgodnie z którą zmartwychwstały Jezus sprawuje funkcję kapłańską w niebie. Stan ten nie ma końca, tak jak życie Melchizedeka, o którego końcu Pismo także nie wspomina. Autor przeciwstawia tę koncepcję zmiennej naturze posługi kapłańskiej pełnionej przez potomków Aarona, którzy – choć może realizują swoje zadania w doskonałych okolicznościach[6] – umierają, przez co ich kapłaństwo nie jest wieczne.

Autor Listu do Hebrajczyków ukazuje zatem sposób interpretacji tekstu różniący się od współczesnych metod egzegezy. Postrzega on bowiem Melchizedeka i związane z nim wszystkie szczegóły wspomniane w Księdze Rodzaju jako pewien „typ" lub precedens postaci Jezusa, która jest jego „antytypem". Taka forma egzegezy nie jest obecnie zbyt popularna, ale w czasach powstania Listu do Hebrajczyków interpretacja typologiczna była czymś zupełnie normalnym. My – współcześni twierdzimy, że ani etymologia (wyjaśnianie znaczenia nazw), ani typologia (dostrzeganie analogii pomiędzy postaciami) nie oddają tak naprawdę tego, co autor (w tym przypadku autor Księgi Rodzaju) miał na myśli, pisząc swój tekst. Uznajemy zatem, że nie są to odpowiednie środki interpretacji tekstu, jeśli zależy nam na tym, aby w efekcie uzyskać tzw. interpretację *biblijną*[7]. Autorzy Nowego Testamentu nie podzielali jednak tego punktu widzenia. Wierzyli, że w każdym tekście pod zwykłym znaczeniem historycznym kryje się jakiś głębszy sens, który ujawniali sobie współczesnym ludziom. Wierzyli ponadto, że tworzą pod natchnieniem Ducha Świętego, a Jezus jest kluczem do głębszego zrozumienia Starego Testamentu. Zaskakujące jest więc nie to, jak interpretowali oni święte księgi, ale jak bardzo byli w tym konserwatywni[8].

W jaki sposób może się do tego odnieść współczesny czytelnik? Ortodoksyjni chrześcijanie wierzą, że autorzy Biblii rzeczywiście pisali swoje teksty pod natchnieniem Ducha Świętego. Przyjmuje się więc, że Duch przekazywał im to, co uznawał za istotne, nawet jeśli to był przekaz pozahistoryczny. Czy dziś także można postępować podobnie? Nowy Testament wyraża niewątpliwie oczekiwanie, że Duch wciąż będzie w Kościele obecny, jednak – jak pisze Paweł Apostoł – wszelkie przypadki powoływania się na natchnienie Ducha Świętego muszą być bardzo

[6] W I wieku ery chrześcijańskiej okoliczności, w których pełnili swoją funkcję kapłani, często nie były sprzyjające – począwszy od 170 r. przed Chr., kiedy to król wywodzący się z dynastii Seleucydów usunął z tronu ostatniego arcykaplana wywodzącego się z Sadokitów – Oniasza III. Władcy terenów Izraela często mieszali się w sprawy kapłanów i zmieniali ich – za wyjątkiem okresu względnej niepodległości w latach 164-63 przed Chr. W czasie panowania Rzymian arcykapłan zmieniany był nawet co rok lub co dwa lata – było to robione celowo, aby osłabić władzę, jaka wiązała się z tą funkcją. Autor Listu do Hebrajczyków postanowił jednak przemilczeć te fakty, gdyż odwoływał się do judaizmu wyidealizowanego, nie zaś do autentycznej, konkretnej sytuacji.

[7] Zobacz np.: Walter Kaiser, *Toward an Exegetical Theology* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1981).

[8] Więcej informacji można znaleźć w: Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1975).

dokładnie „roztrząsane"[9] (1 Kor 14,29). Teksty biblijne zostały już przez Kościół uważnie zbadane i to bardzo szczegółowo, i nie ulega wątpliwości, że rzeczywiście uznano je za natchnione przez Ducha. Żaden współczesny autor nie może sobie jednak przypisywać podobnego natchnienia. A zatem, egzegeza, jaką znajdujemy w Liście do Hebrajczyków mogłaby mieć zastosowanie także we współczesnym Kościele pod warunkiem, że (1) autor nie nadawałby swym wypowiedziom autorytetu tekstów biblijnych i (2) autor nie oczekiwałby, iż jego słowa zostaną zaakceptowane bez niezwykle dokładnej analizy (a być może też korekty i modyfikacji). Jedyna bowiem egzegeza, jaka może rościć sobie prawo do wyższego autorytetu, to taka, w której autor wskazuje na określony tekst biblijny, a jednocześnie w swej wypowiedzi zgadza się z nim na tyle, że dla wszystkich jest to oczywiste.

8,5 Wzór ukazany na górze?

Podczas studiów, na zajęciach z filozofii dowiedziałem się, że - zgodnie z teorią Platona - rzeczy, jakie widzimy na tej ziemi to zaledwie cienie odwiecznych idei, które nie są bynajmniej fizyczne. Również filozofia buddyjska patrzy na otaczający nas świat jak na złudzenie. Jeśli - mając to na uwadze - czytamy Hbr 8,5, czujemy się nieco zdezorientowani. Werset ten najwyraźniej odnosi się do przybytku na pustkowiu, który - jak wskazuje dalsza część zdania - miałby być zbudowany na wzór czegoś, co jest w niebie: „Gdy bowiem Mojżesz miał zbudować przybytek, to w ten sposób został pouczony przez Boga. Patrz zaś - mówi - abyś uczynił wszystko według wzoru, jaki ci został ukazany na górze". W jakim sensie przybytek ten miał być wzorowany na czymś co jest w niebie? Czy w niebie jest jakieś sanktuarium? Jeśli tak, to czy było ono zrobione ze zwierzęcych skór? Jeśli zaś nie, to czy to możliwe, żeby autor Listu do Hebrajczyków pozostawał pod wpływem Platona (wpływy buddyjskie wykluczamy, gdyż mało prawdopodobne, aby spotkał jakiegoś buddystę za swojego życia)?

Autor listu często wspomina o budowie przybytku, jednak nie mamy żadnych podstaw, by przypuszczać, że chodzi o świątynię Salomona lub o drugą świątynię (rozbudowaną i upiększoną później tak, jak świątynia Heroda), którą znał Jezus. Niektórzy odbierają to jako sugestię, że świątynia ta została zniszczona, zanim został napisany List do Hebrajczyków, inni zauważają jednak, iż gdyby to była prawda, autor z pewnością wspomniałby o tym, przez co dodatkowo podkreśliłby słuszność swoich poglądów na temat nieadekwatności judaizmu - wykazałby, że nie ma już miejsca do składania ofiar. Bardziej prawdopodobne jest więc to, że autor listu postrzega świątynię jako coś nieaktualnego - niezależnie od tego, czy ona istnieje, czy też nie. Bóg nigdy nie kazał przecież ludziom budować świątyni (2 Sm 7,5-7) i nie dał im żadnych wytycznych, według których mieliby to robić. Nie mówił też nic na temat świątyni rozbudowanej przez Heroda. Bóg nakazał im natomiast budowę przybytku na pustkowiu. Autor listu, który podziela raczej negatywny odbiór świątyni charakterystyczny dla Szczepana (Dz 7), wskazuje więc na pewien ideał świątyni określany mianem przybytku. Prawdę mówiąc, autor listu zawsze odwołuje się do ideałów judaizmu - jak gdyby jego wyznawcy rzeczywiście postępowali tak, jak nakazywał im Stary Testament. W ten sposób autor może jasno wskazać im konieczność czegoś więcej niż reforma (naprawienia obecnych błędów) - konieczność zastąpienia ich religii czymś nowym (Jezus jako koniec starego systemu).

W judaizmie było prawdopodobnie wiele różnych koncepcji dotyczących samego przybytku, są jednak dowody na to, że przynajmniej

[9] W ang. oryginale książki: „weighed carefully", czyli dosł. „ostrożnie rozważane" lub „uważnie badane" (przyp. red.).

część Żydów uważała go jako coś odpowiadającego sanktuarium niebiańskiemu. Przykładowo – *Apokalipsa Barucha* 4,6-7 mówi o Niebieskim Jeruzalem: „Znowu więc ukazałem [tę budowlę] Mojżeszowi na górze Synaj, gdy odsłoniłem obraz przybytku z waszymi naczyniami. Obecnie u mnie zachowany jest tak jak i raj"[10] (porównaj Józef Flawiusz – *Starożytności żydowskie (Antiquitates)* 3.123; *Wojny* 5,212-213; *Męczeństwo i Wniebowstąpienie Izajasza* 7,10). Nie wiemy, jak daleko wstecz sięga ta tradycja, ale na starożytnym Bliskim Wschodzie rzeczywiście wierzono, że świątynie na ziemi odzwierciedlały domy zamieszkiwane przez bogów w niebie.

Musimy jednak porównać te wierzenia z judaizmem platonicznym Filona z Aleksandrii. Filon także posługiwał się pojęciem „cienia", jednak dla niego to, co było w niebie, nie posiadało konkretnej struktury, lecz składało się z określonych idei i zasad. Owe idee i zasady w sposób metaforyczny odzwierciedlały się natomiast w fizycznych strukturach istniejących na ziemi. Innymi słowy – świat rzeczywisty to świat idei. Nie jest to jednak pogląd głoszony w Liście do Hebrajczyków. Cytując Wj 25,40, autor listu wspomina o wzorze „jaki ci został ukazany" – o czymś, co Mojżesz mógł zobaczyć (według bardziej dosłownego tłumaczenia: „wzór, jaki dany ci było zobaczyć"). Rzeczywiście istnieje związek pomiędzy niebem a ziemią, jednak jest to związek dwóch rzeczywistości fizycznych mieszczących się w różnych sferach – nie zaś związek pomiędzy ideą a materią. W Nowym Testamencie to, co niebiańskie, mogło być uznawane za lepszą formę tego, co materialne – za fizyczność uduchowioną, jednak na pewno nie było to uznawane za bezcielesną ideę, jak głosił Platon czy buddyści[11].

Przekonanie o istnieniu niebiańskiego sanktuarium pojawia się również w Apokalipsie wg św. Jana. Jest tam mowa (Ap 6,9) o ołtarzu, pod którym znajdowały się dusze zabitych dla Słowa Bożego (prawdopodobnie ołtarzu ofiarnym) oraz o ołtarzu do palenia kadzideł (Ap 8,3). W Ap 14,17-18 wspomniana jest zarówno świątynia, jak i ołtarz. To, że świątynia owa mieści w sobie „Arkę Jego Przymierza" wynika z Ap 11,19. I wreszcie – w Ap 15,5 świątynia nazwana jest „Przybytkiem Świadectwa" (w kontekście śpiewania „pieśni Mojżesza, sługi Bożego"). Innymi słowy, zgodnie z prorocką wizją Jana, istnieje w niebie świątynia będąca pierwowzorem przybytku. Z jej opisu wynika, że świątynia ta wygląda jak przybytek ukazany Mojżeszowi. Choć Apokalipsa wg św. Jana opisuje prorocze wizje, jej autor nie sugeruje, iż nie wierzy tak naprawdę w realność swoich widzeń – podobnie jak w realność Boga, Baranka i wydarzeń, które widzi na ziemi. Autor listu nie jest więc osamotniony w swoim przekonaniu o istnieniu realnego niebiańskiego sanktuarium.

To, co jest dla niego istotne, to fakt, że Mojżesz ujrzał niebiański przybytek podczas pobytu na Górze Synaj. Wzorując się na tym przybytku, wykonał podobny. Nie użył jednak tych samych

[10] Przekład ks. Jerzy Woźniak, *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. 2, Vocatio 2000. W oryginale ang. książki *Hard Sayings of the Bible* jest tu podany fragment: 2 Baruch 4:5 (przyp. red.).

[11] Koncepcja ta zgodna jest również z wiarą w zmartwychwstanie umarłych, która jest nie do przyjęcia zarówno dla zwolenników Platona, jak i dla buddystów. Ukazani w Nowym Testamencie wskrzeszeni zmarli mają ciała. Nie są to tylko duchy. Dlatego też, choć w 1 Kor 15 Paweł pisze o przemienionym ciele jako substancji duchowej, z pewnością ma on na myśli coś więcej niż tylko samego ducha (gdyby chodziło o samego ducha w ogóle nie byłoby potrzeby zmartwychwstania). Ewangelie mówią ponadto o fizycznych właściwościach zmartwychwstałego ciała Jezusa, choć niektóre z tych właściwości przekraczają najwyraźniej zwykłe możliwości ludzkiego ciała.

materiałów (sanktuarium to musiało być w końcu przenośne), ale przełożył to, co widział, na konstrukcję z surowców, jakie dostępne były na pustkowiu. To, iż był to przybytek, a nie świątynia, było najprawdopodobniej celowe - namiot lub przybytek był bowiem pomieszczeniem tymczasowym, podczas gdy dom czy świątynia to miejsca stałego zamieszkiwania. To, co stałe, jest w niebie; to, co tymczasowe (lub - jak czytamy w liście - „obraz i cień") jest natomiast na ziemi.

Autor listu pragnie zatem podkreślić dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze - tak, jak cień rzeczy jest czymś mniej ważnym od niej samej, tak właściwości ziemskiego przybytku i jego kult są podrzędne w stosunku do przybytku niebiańskiego. Obecna posługa Jezusa odbywa się w niebiańskim przybytku, nie w ziemskim. Po drugie - tak, jak ziemski przybytek uświęcony został ofiarą, tak samo uświęcony musi być przybytek w niebie. Ofiara tam złożona musi być jednak większa od ofiar składanych na ziemi. „Przeto obrazy rzeczy niebieskich w taki sposób musiały być oczyszczone, same zaś rzeczy niebieskie potrzebowały o wiele doskonalszych ofiar od tamtych" (Hbr 9,23). Ofiarą doskonalszą jest oczywiście krew Chrystusa, która nie została złożona w przybytku ziemskim, ale w niebiańskim, miejscu Świętym Świętych[12].

Innymi słowy, ukazanie ziemskiego przybytku jako cienia i obrazu nie służy umniejszaniu znaczenia świata materialnego, ale podkreśleniu znaczenia dzieła Chrystusa. Dzieło to jest skończone i ostateczne, ważniejsze niż wszystko, czego dokonano na ziemi, gdyż dokonane zostało w domu samego Boga - w Jego niebiańskim przybytku.

[12] Miejsce „Święte Świętych" - zobacz: Ez 41,4; Hbr 9,3 (przyp. red.).

10,14 Udoskonalenie?

Autorzy rękopisów znad Morza Martwego mówili o sobie jako o tych, którzy „idą drogą doskonałości", jednak chrześcijanie nie chcą nazywać żadnej istoty ludzkiej (poza Jezusem) doskonałą. Przeciwnie - przekonanie o własnej doskonałości jest przez nich traktowane jako oznaka pychy i tego, że ktoś oszukuje samego siebie. Nie dziwi nas zatem, że List do Hebrajczyków gloryfikuje dzieło Chrystusa, jednak dziwimy się, czytając słowa, zgodnie z którymi Jezus „udoskonalił na wieki" pewną grupę osób. Jak to możliwe, żeby ktokolwiek z ludzi stał się doskonały? Jak mogą być doskonali ci, którzy wciąż „są uświęcani"? Czy te dwa stwierdzenia nie są ze sobą sprzeczne?

Znaczenie pierwszej części Hbr 10,14 staje się jasne w szerszym kontekście. W Hbr 10,11-12 porównane są codzienne ofiary składane przez kapłanów wywodzących się z linii Aarona, „które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów", z jednorazową, złożoną raz i na zawsze ofiarą Chrystusa. Kapłani wciąż stają do wykonywania swych zadań, realizując coś, co nigdy się nie skończy, podczas gdy Chrystus skończył swoje dzieło i „zasiadł po prawicy Boga". A zatem, pod tym względem „udoskonalił na wieki" wszystkich, którzy w Niego wierzą. Autor listu cytuje następnie Jr 31,34 - fragment mówiący o Nowym Przymierzu, stwierdzając, że w tym Nowym Przymierzu w Chrystusie Bóg nie będzie już więcej wspominać „grzechów ich oraz ich nieprawości" (Hbr 10,17). Autor dodaje później: „Gdzie zaś jest ich odpuszczenie, tam już więcej nie zachodzi potrzeba ofiary za grzechy" (Hbr 10,18). Innymi słowy - doskonałość nie oznacza, że osoby będą wolne od błędów moralnych, ale że otrzymają całkowite przebaczenie tych błędów. Taka interpretacja jest możliwa, gdyż greckie słowo „doskonały" może także oznaczać „kompletny", „wypełniony" lub „doprowadzony do końca". Według autora listu Jezus doprowadził dzieło przebaczenia grzechów do końca, zrealizował

je. Jezus wypełnił zatem Nowe Przymierze, a ci, którzy się Mu oddają, są doskonali dlatego, że nie ma w nich już niczego, czego Bóg im jeszcze nie przebaczył.

Jak odnosi się to do koncepcji „tych, którzy są uświęcani"? W Hbr 10,10 autor stosuje to samo greckie określenie (oznaczające uświęcanie) w innym czasie gramatycznym. Mówi o dziele zakończonym poprzez śmierć Chrystusa – o świętości nadanej wierzącym w oparciu o to, co zrobił Jezus: „Na mocy tej woli [woli ustanowienia przez Boga Nowego Przymierza] uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze". Cztery wersety dalej autor zmienia czas na ten sam, który pojawia się również w Hbr 2,11 i wyraża pewien proces.

Możemy to odczytywać na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszym z nich, ludzie zostają uświęceni przez to, że powierzają się Chrystusowi. Werset ten oznaczałby zatem, że dzieło Chrystusa jest jednorazowe, a ludzie, którzy nawracają się i przyjmują wiarę w Jezusa, wchodzą w to zakończone dzieło i stają się święci, czyli godni stanięcia w obecności Boga, gdyż ich grzechy zostały odpuszczone. Proces uświęcania ludzi polegałby w tym przypadku na głoszeniu Ewangelii, dzięki której coraz więcej osób otrzymuje świętość dostępną w Chrystusie.

Druga możliwość interpretacji głosi, że w życiu chrześcijanina istnieje pewne rozdarcie. Z jednej strony, grzechy zostały nam odpuszczone. Nie potrzebujemy już nic więcej. Chrystus zakończył już swoje dzieło. Z drugiej jednak strony, uświęcenie to pewien proces. Nie jesteśmy jeszcze całkowicie wolni od grzechu. Nasze dawne grzechy zostały nam odpuszczone, grzech nie ma już nad nami takiej władzy jak dawniej. Niemniej jednak, wciąż grzeszymy i Bóg cały czas musi nas napominać i wzywać do nieustannej pokuty. A zatem, Bóg nie tylko przebacza nam to, że jeszcze nie potrafimy być święci, ale też cały czas coraz bardziej nas uświęca.

Choć obydwie z powyższych możliwości interpretacji są wiarygodne, osobiście wolę tę drugą, gdyż wydaje się ona lepiej wyjaśniać zmianę użytych czasów gramatycznych i odzwierciedlać fakt, że głoszenie Ewangelii nie jest zasadniczo tematem tego rozdziału. Drugi sposób interpretacji wyraża również rozdarcie charakterystyczne także dla innych tekstów Nowego Testamentu. Z tekstów tych wynika, że chrześcijanie nie powinni czuć się winni, ale raczej wyzwoleni z winy za popełnione grzechy. Powinni śmiało stawać przed Bogiem wdzięczni za Jego przebaczenie, nie zaś skuleni z powodu swojej winy. Niemniej jednak, im głębiej rozumieć będą ofiarę Chrystusa, tym bardziej będą sobie uświadamiać, że jeszcze nie są święci – co więcej: to, co niegdyś nie wydawało im się grzechem, teraz będzie im się jawić jako zło. Bóg uświęca bowiem każdego chrześcijanina, ale jest to proces, który wymaga pewnej dyscypliny (jak czytamy w Hbr 12). Ważne, by nie tracić z oczu obydwu aspektów wspomnianego wcześniej rozdarcia. Z jednej bowiem strony, możemy skupić się na doskonałości zdobytej dla nas na krzyżu tak bardzo, że przestaniemy współpracować z Bogiem we wzrastaniu w świętości. Z drugiej zaś strony, możemy tak bardzo skupić się na procesie uświęcania, że stracimy świadomość tego, iż Chrystus zrobił już wszystko, co konieczne, przez co pogrążymy się w poczuciu winy i oddaleniu od Boga. Konieczne jest pamiętanie o obu tych aspektach, aby zachować równowagę, którą znajdujemy również w tym wersecie.

Zobacz również komentarz do 2 Kor 5,17; 1 J 3,9.

10,26 Brak możliwości przebaczenia dobrowolnego grzechu?

Każdy, kto analizuje swoje życie według standardów wyznaczonych przez Jezusa, odkrywa w sobie grzech. Być może grzech ten nie jest częsty czy poważny, ale nie ulega wątpliwości, że nikt z nas nie zdołał jeszcze całkowicie upodobnić się do Jezusa, w którym objawiła się doskonała

i bezgrzeszna natura Ojca. Musimy też przyznać, że czasem grzeszymy dobrowolnie i choć nie polega to na tym, że celowo dążymy do tego, by popełnić grzech, to w głębi duszy czujemy, iż jakiś uczynek lub postępowanie jest złe (przynajmniej dla nas, jeśli nie dla wszystkich ludzi), a jednak nie słuchamy głosu sumienia i nadal to robimy. Czasem zauważamy nawet, że starannie planujemy niektóre grzechy, a przynajmniej sytuacje, w których (o czym dobrze wiemy) pojawią się pokusy zbyt mocne, abyśmy mogli się im oprzeć. Jeśli tak właśnie wygląda nasza skłonność do grzechu, to werset Hbr 10,26 jest dla nas bardzo niepokojący. Czy ten werset dokonuje takiego samego rozróżnienia pomiędzy grzechami rozmyślnymi a przypadkowymi jak to czynił Stary Testament? Jeśli tak, to czy odpuszczone mogą być tylko grzechy przypadkowe i nieuświadomione? Czy wobec tego wszyscy, którzy po nawróceniu popełnili jakikolwiek grzech świadomie, skazani są na wieczne potępienie? Jeśli takie właśnie jest znaczenie tego wersetu, to powinniśmy raczej popaść w przerażenie i rozpacz, zamiast osiągnąć w sercu stan szczerej troski o nasz duchowy rozwój.

Stary Testament dokonuje wyraźnego rozróżnienia pomiędzy grzechem celowym lub dobrowolnym a grzechem nieumyślnym[13]. Po omówieniu procedury uzyskiwania przebaczenia za grzechy nieumyślne w Lb 15,22-29, autor dodaje: „Gdyby ktoś uczynił to świadomie, (...) ma być wyłączony spośród ludu" (Lb 15,30). Tuż potem opisany jest przypadek człowieka zbierającego drwa w dniu szabatu - przypuszczalnie dlatego, że nie nazbierał wystarczającej ilości drewna w dniu poprzednim, a jego ognisko powoli dogasało. Niewątpliwie było to niewielkie przewinienie w porównaniu np. z morderstwem, a nawet kradzieżą. Było jednak również jasne, iż człowiek ten wykonywał pracę w szabat umyślnie, wiedząc, że nie wolno tego robić w tym dniu. Był to zatem grzech dobrowolny. Bóg kazał go za to ukamienować. Dla grzechu rozmyślnego nie było bowiem żadnej taryfy ulgowej.

Choć Stary Testament rozróżnia grzechy dobrowolne i nieumyślne, nie wydaje się, aby podobnego rozróżnienia dokonywał autor Listu do Hebrajczyków, który patrzy na życie przez pryzmat ofiary za ludzkie grzechy złożonej przez Jezusa. I tak, skoro Jezus tak dobrze rozumie nasze słabości, pomaga tym, którzy są kuszeni (Hbr 2,17-18; 4,15), to z pewnością doskonale rozumie także wszystkie nasze upadki. Dlatego też, jak pisze autor, w odpowiedzi na czyjeś potknięcie powinniśmy się starać sprowadzić tę osobę na właściwą drogę (Ga 6,1), nawet, jeśli jej grzech był poważny (2 Kor 2,5-11)[14]. List do Hebrajczyków nie został napisany przez Pawła osobiście, ale wywodzi się z kręgu jego współpracowników (Hbr 13,23) - możemy zatem założyć,

[13] Za wyjątkiem być może Dnia Przebłagania, Stary Testament nie wymagał żadnych ofiar za to, co my nazywamy grzechem. Wspomniane tam grzechy nieumyślne to sytuacje, w których osoba lub społeczność wykazuje nieznajomość Prawa. Dopiero po popełnieniu grzechu taka osoba lub społeczność odkrywa, że Bóg tak naprawdę tego zabronił. Inne rodzaje ofiar za grzech składało się za przypadki takie jak uleczenie trądu (kiedy osoba trędowata odzyskała zdrowie i wróciła do społeczności) oraz przelanie krwi porodowej, przy czym żadna z takich ofiar nie wiązała się z upadkiem moralnym. Ofiary wymieniane w Starym Testamencie związane były głównie z rytualną nieczystością i nie miały zasadniczo wiele wspólnego z tym, co my dzisiaj określamy mianem grzechu.

[14] Wspomniany tu grzesznik nie jest najprawdopodobniej osobą, o której mowa w 1 Kor 5, ale sprawującym funkcję przywódczą przeciwnikiem Pawła, przez którego wizyta apostoła w lokalnym kościele przebiegała w atmosferze „smutku" (2 Kor 2,1). Dlatego Paweł pisał później swój list „wśród wielu łez", w odpowiedzi na co wspólnota w Koryncie zdyscyplinowała buntownika (2 Kor 2,3-4). Grzech polegał tutaj na buncie przeciwko Bożemu apostołowi - być może chodziło nawet o próbę wyrzucenia go ze wspólnoty kościelnej, którą on sam przecież założył.

że współpracownicy ci także wyznawali podobny pogląd na temat przebaczenia grzechów.

Aby zrozumieć to, co autor listu chce nam przekazać, spróbujmy prześledzić jego tok myślenia. Najpierw – w Hbr 10,1-18 – opisuje on zasadność ofiary złożonej przez Chrystusa. Następnie autor zachęca czytelników do tego, aby zbliżali się do Boga z odwagą (Hbr 10,19-22), co będzie możliwe jeśli będą się (1) trzymać nadziei, jaką daje im Chrystus, (2) zachęcać się wzajemnie do praktycznego życia wiarą i (3) spotykać na wspólnych zgromadzeniach (Hbr 10,23-25). Przeciwieństwem tych postaw byłoby opuszczanie chrześcijańskich zgromadzeń, zaprzestanie publicznego wyznawania wiary i porzucenie wiary w Chrystusa oraz pokładanej w Nim nadziei. Innymi słowy – przeciwieństwo to stanowiłoby akt apostazji.

O tym właśnie akcie jest mowa w całym fragmencie listu, w którym znajduje się także analizowany przez nas werset. Świadczy o tym Hbr 10,29, gdzie dopuszczający się owego dobrowolnego grzechu człowiek opisany jest jako ten, kto „podeptał Syna Bożego i zbezcześcił krew przymierza" (czyli potraktował śmierć Jezusa tak samo jak śmierć zwykłego przestępcy) oraz „obelżywie zachował się wobec Ducha łaski". Jest to grzech dobrowolny w tym sensie, że osoba z rozmysłem kwestionuje dogmaty chrześcijaństwa i odrzuca Jezusa oraz Jego śmierć, a także osobiste doświadczenie Ducha Świętego (co jest bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu potępionym w Mk 3,28-29).

Nie chodzi bynajmniej o to, iż osoby dopuszczające się takich dobrowolnych grzechów (czyli apostaci) nie znają prawdy. Autor mówi wyraźnie, że dopiero „po otrzymaniu pełnego poznania prawdy" grzech ów staje się tak bardzo ciężki. Podobnie jak osoby wymienione w Hbr 6,4-8, ludzie ci przeszli pełen proces inicjacji chrześcijańskiej – sformułowanie „poznanie prawdy" często pojawia się bowiem w późniejszych tekstach Nowego Testamentu w odniesieniu do stanu osiągnięcia pełnej świadomości chrześcijańskiej (J 8,32; 1 Tm 2,4; 4,3; 2 Tm 2,25; Tt 1,1; 1 J 2,21; 2 J 1). Osoby te świadomie postanawiają zatem odrzucić własne doświadczenie Chrystusa. Gdyby przekazano im zniekształcony obraz wiary, być może byłaby dla nich jeszcze jakaś nadzieja – można byłoby bowiem skorygować te zniekształcenia. Niemniej jednak, ludzie ci postąpili według „przewrotnego serca niewiary, której skutkiem jest odstąpienie od Boga żywego" (Hbr 3,12). Dla takich grzeszników nie ma już żadnego ratunku – odrzucili oni bowiem jedyną ofiarę przebłagalną, jaka istnieje. Pozostał im już tylko Boży sąd.

Nie oznacza to, że pierwsi chrześcijanie lekko traktowali grzechy – zarówno celowe czy nieumyślne. Autorzy Nowego Testamentu wzywali bowiem swoich czytelników do tego, aby napominali i karcili grzeszników, a nawet – jeśli nie przynosiło to efektu – wyrzucali ich ze swojej wspólnoty (zobacz Mt 18,15-20; 1 Kor 5,1-5). Grzech mógł także prowadzić do choroby (Jk 5,15), a nawet śmierci (1 Kor 11,30). Ponadto, każdy rozmyślny akt nieposłuszeństwa wobec sumienia i sprzeciwu wobec Boga mógł być pierwszym krokiem do jawnego odrzucenia wiary w przyszłości. Taka postawa mogła również świadczyć o tym, że osoba nie miała w rzeczywistości prawdziwej wiary – skoro człowiek sprzeciwiał się Jezusowi, to najwyraźniej nie traktował Go jako Pana (1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21). Niemniej jednak, pomimo poważnego stanu, w jakim się znaleźli ci ludzie, nadal istniała dla nich możliwość przebaczenia. Wciąż można było bowiem wysunąć argumenty i dowody przemawiające za ich usprawiedliwieniem. Niemniej jednak, w przypadku osób popełniających grzechy, o których mowa w Hbr 10,26, nie ma takiej możliwości. Osoby te znały bowiem całą prawdę, a jednak celowo odrzuciły to, co niegdyś przyjęły. Nie ma już żadnych dowodów ani argumentów, które mogłyby ich wybronić. Pozostaje już tylko drżeć na myśl o czekającym ich sądzie i trzymać się jak najdalej od drogi, która prowadzi do pułapki, w której się znaleźli.

Zobacz również komentarz do Hbr 6,4-6; 2 P 2,20; 1 J 5,16-17.

11,30 Czy mury Jerycha rzeczywiście runęły?

Zobacz komentarz do Joz 6,20.

11,31 Czy Rachab słusznie uczyniła, kłamiąc?

Zobacz komentarz do Joz 2,4-6.

12,15 Czym jest gorzki korzeń?

Znamy prawdę o tym, że „ucisk wyrabia wytrwałość" i inne chrześcijańskie cnoty (Rz 5,3), ale znamy też osoby, które doświadczyły cierpienia lub choroby (które ukazywane są w Biblii jako dwa odmienne doświadczenia)[15] i nie stały się przez to wytrwałe, ale raczej zgorzkniałe. Zgorzknienie nie jest bynajmniej chrześcijańską cnotą, choć i ono nachodzi czasem ludzi wiary (zobacz przykład Noemi w Rt 1,20-21). Nowy Testament nie mówi o nim w sposób bezpośredni, być może za wyjątkiem tego właśnie wersetu - Hbr 12,15. Mimo wszystko, fragment ten wciąż wzbudza w nas liczne pytania. Czym jest ów „gorzki korzeń"? Czy ma on coś wspólnego ze zgorzknieniem? Dlaczego jest on powiązany z utratą Bożej łaski? W jaki sposób także inni mogą się nim skalać?

Fragment ten interpretuje się często jako ostrzeżenie przed zgorzknieniem lub zgorzkniałym osądem drugiego człowieka. Ponieważ w Hbr 12,15 pojawia się słowo „gorzki", a każdy z nas zna kogoś, kto z takiego czy innego powodu uległ zgorzknieniu, taka interpretacja wydaje się całkiem słuszna. Werset ten sugerowałby wówczas, całkiem zresztą słusznie, że taka postawa (i związane z nią uczucia, przypominające jad sączący się z ropiejącej rany) krzywdzi tych, którzy ją przyjmują, odgradzając ich od łask, jakie chce im dawać Bóg. Postawa ta może być również krzywdząca dla całej wspólnoty chrześcijan - może zarażać jej członków permanentnym pesymizmem i osłabiać charakter przywódców. Takie obserwacje nie są zapewne obce wielu duszpasterzom zajmującym się kościelnymi wspólnotami. Pytanie, czy autor Listu do Hebrajczyków także miał na myśli podobne obserwacje.

Odpowiedź na to pytanie brzmi - nie. Kontekst tego fragmentu, czyli Hbr 12, mówi bowiem o trwaniu w wierze pomimo różnych trudności. Jeśli wiara jednego z członków wspólnoty ulega osłabieniu, należy ją wzmocnić - „chromy" musi zostać uleczony, trzeba robić dla niego „proste (...) ślady" (Hbr 12,12-13). Owe proste ślady (koncepcja zaczerpnięta z Prz 4,26) to drogi świętości, bez których nikomu nie uda się zobaczyć Pana (Hbr 12,14). Zachęciwszy czytelników do mocnego trwania w wierze, autor zamieszcza następnie szereg ostrzeżeń. I tak, Ezaw - człowiek bezbożny[16], otrzymał dziedzictwo a następnie je stracił, nie mogąc odzyskać tego, co tak

[15] Zobacz Peter H. Davids, *Sickness and Suffering in the New Testament*, w: C. Peter Wagner i F. Douglas Pennoyer, red., *Wrestling with Dark Angels* (Ventura, Calif.: Regal, 1990), s. 215-237.

[16] Choć biblijny Ezaw nie był - mówiąc ściśle - nierządnikiem, to jednak poślubiał córki Chetytów (Rdz 26,34-35), co zostało skomentowane negatywnie. Zarówno poślubianie osób spoza narodu hebrajskiego, jak i korzystanie z usług prostytutek sakralnych, wiązało nierząd z apostazją - służeniem innym bogom. W tradycjach pozabiblijnych, zarówno postępowanie Ezawa, jak i jego żon, oceniane było jako seksualnie niemoralne: zobacz *Księga Jubileuszów* 25,1.8; *Palestyński Targum nt. Księgi Rodzaju* 25,29; *Rabba Księgi Rodzaju* 70d; 72a; *Rabba Księgi Wyjścia* 116a. Niezależnie jednak od związku (lub jego braku) z Ezawem, autor Listu do Hebrajczyków niewątpliwie sprzeciwia się niemoralności seksualnej (Hbr 13,4).

łatwo sprzedał. Na Górze Synaj Izraelici otrzymali od Boga poważne napomnienie, jednak chrześcijanie – adresaci Listu do Hebrajczyków, którzy doszli do znacznie bardziej chwalebnego miejsca, za odrzucenie Boga zostaną ukarani o wiele bardziej dotkliwie. W jaki sposób mogą Go odrzucić? Otóż – mogą to zrobić, odrzucając przesłanie autora Listu do Hebrajczyków, który wzywa ich do mocnego trwania w Chrystusie, nie zaś porzucania Go w akcie apostazji.

Określenie „gorzki korzeń" stanowi aluzję do Starego Testamentu. Jest ono bardzo podobne do sformułowania pojawiającego się w jego greckiej wersji – wersji cytowanej na ogół przez autora Listu do Hebrajczyków. W Pwt 29,17 czytamy: „Niech nie będzie między wami żadnego mężczyzny ani kobiety, ani rodu, ani pokolenia, którego by serce się odwróciło od Pana, Boga waszego, idąc służyć bogom tych narodów. Niech nie będzie między wami korzenia, wydającego truciznę lub piołun". Jeśli porównamy ze sobą te dwa konteksty, zrozumiemy, co autor chciał nam przekazać. Stracić lub pozbawić się „łaski Bożej" oznacza w Starym Testamencie odwrócić się od Pana, czyli dokonać aktu apostazji, zrezygnować z otrzymywanej od Boga łaski. Apostata staje się „gorzkim korzeniem" lub – cytując starotestamentowe sformułowanie: „korzeniem wydającym truciznę". Tak, jak jeden apostata wśród Izraelitów mógł wpływać na innych, zachęcając, by służyli bogom innym niż Jahwe, tak samo apostata żyjący wśród chrześcijan mógł zachęcać innych, by porzucili swoją wiarę. Tak właśnie powinniśmy interpretować analizowany przez nas fragment w jego kontekście.

Zgorzknienie nie jest czymś dobrym. Jest to bowiem forma gniewu (pielęgnowana złość, która ciągle tli się wewnątrz człowieka), o której Nowy Testament rozpisuje się dość szeroko (zobacz Ga 5,20; Jk 1,19). Zgorzknienie może mieć także związek z zazdrością, która została skrytykowana w Jk 3,14. A zatem, jeśli sięgniemy do wad będących źródłem zgorzknienia, okaże się, że Pismo Święte ma tutaj wiele do powiedzenia. Niemniej jednak, tematem analizowanego przez nas wersetu nie jest zgorzknienie, lecz akt apostazji. O ile bowiem zgorzknienie nie jest dobre – apostazja jest niszcząca. Oznacza ona utratę Bożej łaski i narażenie się na sąd Boga, który jest „ogniem pochłaniającym" (Hbr 12,29).

List św. Jakuba

1,2 Czy chrześcijanie są masochistami?

Użyty w tym wersecie wyraz „doświadczenia" oznacza „próby", a w innych kontekstach często tłumaczony jest jako „pokusy". Doświadczeniami są w tym przypadku próby wiary wynikające zarówno z mało znaczących prześladowań spoza kościoła, jak i z konfliktów wewnątrzkościelnych. Nikt normalny nie cieszyłby się z takich okoliczności. Jak zatem Jakub może utrzymywać, że powinniśmy uważać je za „pełną radość"? Czyż nie jest on masochistą? Czy chrześcijanie powinni zaprzeczać prawdzie o cierpieniu, przyklejając sobie na twarz w każdej sytuacji sztuczny uśmiech? Musimy udzielić sobie szczerej odpowiedzi na te pytania, gdyż zaprzeczając rzeczywistości cierpienia, zaprzeczamy jednocześnie naszemu własnemu człowieczeństwu.

Jk 1,2-4 nie jest fragmentem odosobnionym. Brzmi on podobnie jak Rz 5,3-5 („chlubimy się także z ucisków") oraz 1 P 1,6-7, przy czym we wszystkich tych fragmentach pojawia się pewien „łańcuch" cnót, z których jedna prowadzi do następnej. Sytuacją odniesienia we wszystkich trzech fragmentach jest prześladowanie. W Jk i 1 P jest ono ukazane jako próba wiary, sprawdzian lub pokusa (obydwaj autorzy stosują to samo sformułowanie). List do Rzymian określa prześladowania po prostu jako „cierpienie", „nieszczęście" lub „ucisk"(określenie to, podobnie jak inne określenia odnoszące się do cierpienia, dotyczy prześladowań lub trudów znoszonych ze względu na wiarę, nie zaś z powodu choroby). Jeśli chodzi o naturę tych prześladowań, to są one dość oczywiste w przypadku Pawła. W przypadku wspólnoty, w jakiej obracał się Jakub, wydaje się, że chodzi o pewien ucisk ekonomiczny; słuchacze Piotra byli natomiast wyrzucani na margines społeczeństwa i dręczeni fizycznie (choć nie uśmiercani). Żadne z tych okoliczności nie były oczywiście przyjemne.

Wezwanie do radowania się nie jest jednak masochistyczne. Masochizm to czerpanie przyjemności z bólu. Masochista pragnie doświadczać bólu, bo to on dostarcza mu przyjemności. Autorzy wspomnianych wyżej fragmentów nie wzywają nas jednak do radowania się z cierpienia, ale z przyszłej nagrody, która jest ponad

wszelkim cierpieniem. Jakub wierzy, że powinniśmy się cieszyć, ponieważ próby dają nam możliwość rozwijania cnoty wytrwałości, która z kolei prowadzi nas do dojrzałości charakteru chrześcijanina. To radowanie się przypomina zatem radość sportowca podczas treningu. Może on biegać lub podnosić ciężary do granicy bólu, ale przed oczami zawsze stoi mu udział w zawodach. Nie cieszy ich sam trud treningu, ale świadomość, że ich mięśnie stają się mocniejsze po to, żeby w odpowiednim momencie mogli dać z siebie wszystko. Jakub prawdopodobnie odwołuje się tu do słów Jezusa: „Błogosławieni jesteście, gdy wam urągają i prześladują was i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe o was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wielka jest wasza nagroda w niebie" (Mt 5,11-12). Teraz rozumiemy, dlaczego wytrwałość jest tak ważna: niewątpliwie spotka nas za nią nagroda w niebie. Innymi słowy - wierność w ucisku dzisiaj zaowocuje wieczną nagrodą w przyszłości. Można to dostrzec w życiu Jezusa, który „zamiast radości, którą mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na [jego] hańbę" (Hbr 12,2). To jest właśnie droga dla chrześcijanina. Jak ujął to pewien autor, Jakub mówi o „antycypowanej radości eschatologicznej"[1]. Radość ta nie odnosi się do naszych obecnych uczuć, ale wiąże się z oczekiwaniem na chwałę, która czeka na tego, kto stanie twarzą w twarz z Jezusem. Przedsmak tej przyszłej radości czujemy już po części w naszej obecnej, bolesnej rzeczywistości.

Dlatego właśnie Paweł i Sylas śpiewają, przebywając w więzieniu w Filippi - nie z powodu otrzymanych razów (chociaż to one są zapewne jednym z powodów, dla których nie mogą spać), ale ze względu na przekonanie, że ich Pan wynagrodzi im to cierpienie ponad miarę (Dz 16,25). Cierpienie znoszone dla Jezusa jest bowiem przywilejem (Dz 5,41).

Nie chodzi o to, aby nie nazywać bólu bólem. Paweł daje do zrozumienia bardzo wyraźnie, że jest w stanie rozpoznać cierpienie, nazwać je po imieniu i doświadczyć go całym swym jestestwem (1 Kor 4,9-13; 2 Kor 4,3-12; 11,23-29). Apostoł nie waha się również uciekać przed cierpieniem, jeśli tylko wydaje się to właściwe (Dz 17,10.13-14). Niemniej jednak, nawet w takich okolicznościach Paweł wraz z Jakubem patrzy na wszelkie utrapienia, wznosząc oczy ku „bezmiarowi chwały przyszłego wieku" (2 Kor 4,17). Nie wiemy zbyt wiele o życiu samego Jakuba, ale z zapału, jakim przesiąknięty jest jego list wynika, że z pewnością zgodziłby się w tej kwestii z Pawłem. Jakub w pełni przeżywa bowiem trudy człowieczeństwa i uczuć, ale patrzy jednocześnie ponad aktualne doświadczenia ku przyszłej, wiecznej nagrodzie.

Jakub nie jest zatem masochistą, lecz apostołem wskazującym na bardzo istotną prawdę. Tylko ci, którzy myślą o sprawach niebieskich, będą cierpieć za wiarę w teraźniejszości. Ci, którzy nie odczuwają radości oczekiwania na przyszłą nagrodę, inwestują przede wszystkim w teraźniejszość i unikają cierpienia w imię Chrystusa, gdyż mogłoby to przekraczać koszty ich inwestycji. Ci zaś, którzy przyjmują perspektywę Jakuba, nie muszą martwić się, pełniąc wolę Chrystusa, ponieważ wszelkie koszty, jakie ponoszą dziś, zostaną im zwrócone z nawiązką przez ich Pana. Powita On ich bowiem z uśmiechem u kresu ich naznaczonej cierpieniem, ziemskiej drogi. To daje im radość, tym bardziej, że Duch Święty czyni w ich sercach realnymi znaki czasu, coraz lepiej przez nich dostrzegane.

1,13 Bóg nikogo nie kusi?

Kiedy człowiek cierpi, zawsze istnieje pokusa obwiniania Boga. Bo czyż Bóg nie kontroluje wszystkiego? Czy nie jest tak, że w jakimś sensie

[1] J. J. Thomas, *Anfechtung und Vorfreude*, „Kerygma und Dogma" 14 (1968): s. 183-206. Przetłumaczyłem (W.C. Kaiser) określenie „eschatologische Vorfreude" jako „antycypowaną radość eschatologiczną".

wszystko pochodzi od Niego? W Jk 1,13 ukazana jest sytuacja, w której ktoś cierpi (będąc prześladowanym lub doświadczając niedogodności ze względu na posłuszeństwo Chrystusowi), przy czym cierpienie to stanowi sprawdzian zaufania pokładanego w Bogu. Powstaje pytanie: czy człowiek ten pozostanie wierny Bogu, czy też będzie Mu nieposłuszny? (Greckie słowo przetłumaczone jako „kusić" może oznaczać również „poddawać próbie", dlatego będziemy używać tych określeń zamiennie). Właśnie w takiej sytuacji człowiek może bowiem zrzucić całą winę na Boga: „Boże, zesłałeś na mnie okoliczności, które są dla mnie zbyt ciężkie. To Twoja wina, jeśli się poddam".

Paweł porusza podobną kwestię w 1 Kor 10,13. Jednak dla współczesnego odbiorcy problematyczna jest nie sama sytuacja, ale stwierdzenie Jakuba. Jak bowiem mógł on napisać, że Bóg nie kusi nikogo, skoro Księga Rodzaju 22,1 mówi wyraźnie: „A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę"? Co więcej, jeśli Bóg nie może być kuszony, to - zakładając, że autorzy Pisma Świętego wierzyli w boskość Jezusa - jak można było pisać o kuszeniu Jezusa? Czyż nie jest to przykład rażącej sprzeczności pomiędzy różnymi autorami Nowego Testamentu?

Obydwa problemy są ze sobą powiązane, gdyż zarówno kwestia poddawania próbie (kuszenia) człowieka i kwestia wystawiania na próby Boga odwołują się do starotestamentowej tradycji kuszenia. Tradycję tę rozpoczyna Abraham, ukazany jako ten, który wystawiony jest na próbę i wychodzi z niej pomyślnie. Oto jak podsumowuje go Bóg: „Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twojego jedynego syna" (Rdz 22,12). Później jednak Pięcioksiąg ukazuje Izraelitów jako tych, którzy w momencie kryzysu, jak stwierdził Bóg: „wystawiali Mnie na próbę już dziesięciokrotnie i nie słuchali mego głosu" (Lb 14,22). Oznacza to, że ich odpowiedzią na próbę, jakiej poddani byli przez Boga na pustyni (Wj 15,25), nie było zaufanie i posłuszeństwo, ale postawa pełna wyrzutów i pretensji (jej przykładem jest to, co stało się w miejscu zwanym Massa, która to nazwa oznacza właśnie „próbę" czy „kuszenie" - Wj 17,2.7). To dlatego jednym z Bożych poleceń jest zakaz zawarty w Pwt 6,16: „Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego, jak wystawialiście go na próbę w Massa" (Ps 78; Ps 95 oraz Ps 106 także nawiązują do tej tradycji).

Jakub opisuje sytuację próby występującą w jego otoczeniu właśnie w takich starotestamentowych kategoriach. Pragnie, aby chrześcijanie mieli wiarę Abrahama - aby nie byli jak Izraelici, którzy nie przetrwali próby, obwiniając o swoje cierpienie Boga. Jakub podaje dwa powody, dla których nie powinno się oskarżać Boga. Pierwszy z tych powodów - zamiast tradycyjnego tłumaczenia: „Bóg nie podlega pokusie ku złemu" - proponuję sformułować jako: „Bóg nie podlega pokusie ze strony grzesznych ludzi". Greckie słowo *apeirastos*, tłumaczone jako „nie podlega kuszeniu" (lub „nie może być kuszony") pojawia się w Nowym Testamencie tylko jeden raz i nie znajdziemy go nigdzie indziej we wcześniejszej literaturze greckiej. Później spotykamy je zaledwie kilka razy w stwierdzeniach Ojców Kościoła, w kontekście których to stwierdzeń, moja propozycja tłumaczenia brzmi tak samo dobrze lub nawet lepiej niż przekłady tradycyjne. Co więcej - moje tłumaczenie brzmi bardziej sensownie w kontekście Listu św. Jakuba. Trudno byłoby dostrzec, dlaczego fakt, że Bóg nie podlega pokusie ku złemu, miałby wykluczać możliwość, zgodnie z którą On sam jest autorem wielu prób. O wiele łatwiej jest zrozumieć tę zależność, interpretując słowa z Jk 1,13 jako: „Bóg nie podlega pokusie ze strony grzesznych ludzi" - jest to bowiem parafraza Pwt 6,16, który to werset zakazuje wystawiania Boga na próbę w sposób, w jaki zrobili to Izraelici w Massa, przy czym Jakub odnosi się właśnie do tego rodzaju kuszenia. Moja interpretacja rozwiązuje również problem próby (lub kuszenia) Jezusa, gdyż nawet, jeśli zasadniczo chodziło w tej próbie o grzeszne czyny, to Jezus był niewątpliwie

wystawiany na próbę przez istotę złą, co zgadza się z moim tłumaczeniem.

Do wyjaśnienia pozostaje nam jeszcze stwierdzenie: „Bóg nikogo nie kusi". Aby zinterpretować je w sposób właściwy, musimy najpierw prześledzić rozwój pewnej doktryny obecnej w Starym Testamencie i w tekstach z okresu międzytestamentowego. W Starym Testamencie Hebrajczycy, przynajmniej w okresie wcześniejszym, odnosili wszystkie wydarzenia bezpośrednio do Boga. Cokolwiek się działo – sprawiał to Bóg. Na tym etapie objawienia było to całkowicie wystarczające rozumienie, gdyż pierwszym zadaniem, jakie miał Bóg do wykonania wobec Izraela, było przekonanie go, iż lud ten powinien oddawać cześć tylko jednemu Bogu. Niemniej jednak, w późniejszych tekstach Starego Testamentu i w okresie międzytestamentowym stało się jasne, że autorami prób są także inne osoby. Bóg – jako Osoba wszechmogąca – mógł wprawdzie zapobiec danej sytuacji[2], nie był już jednak postrzegany jako sprawca każdego wydarzenia. Ta zmiana widoczna jest zwłaszcza, gdy porównujemy 2 Sm 24,1 (okres sprzed lub z początku niewoli babilońskiej): „[Pan] pobudził przeciw nim Dawida" z tekstem napisanym po wyzwoleniu z niewoli – 1 Krn 21,1: „Szatan (...) pobudził Dawida". Z późniejszych ksiąg wyłania się bardziej skomplikowany obraz, który nie odrzuca wprawdzie wcześniejszej tradycji, ale przyznaje, że tradycja odnoszenia wszystkich wydarzeń do Boga pomija różnorodne detale i zawiłości, które uzupełnia późniejsze objawienie.

Żydzi podążali takim właśnie torem rozwoju starotestamentowej doktryny i w jej świetle interpretowali wiele innych ksiąg Starego Testamentu. Dla przykładu, w *Księdze Jubileuszów* 17,15 – 18,16 historia Abrahama opowiedziana jest w sposób przypominający Księgę Hioba. (Księga Hioba jest księgą późniejszą, która – wraz z Księgą Kronik – wpasowuje się w okres, kiedy Izraelici wiedzieli o szatanie więcej niż przed wygnaniem.) W *Księdze Jubileuszów* Książę Mastema (szatan) przychodzi do Boga i żąda, aby ten poddał próbie Abrahama (który już wiele razy dowiódł swojej wierności wobec Boga). Próba nie jest tu zatem pomysłem Boga, ale szatana.

Wydaje się, że takie właśnie jest podejście Jakuba. W swym końcowym wezwaniu o zachowanie w ucisku wierności wobec Boga, Jakub mówi: „przeciwstawiajcie się diabłu" (Jk 4,7). szatan jest więc tym, który stoi za próbą. Apostoł po prostu wyraża swoje przekonanie, bez zbytecznego roztrząsania go. Także we wcześniejszym fragmencie (Jk 1,13) Jakub nie musi wyjaśniać tego swoim odbiorcom, ponieważ oni również wyznają te same poglądy. Dlatego też, Jakub może zwyczajnie przypomnieć im ten fakt w jednym zdaniu: „Bóg nikogo nie kusi (nie poddaje próbie)". To nie Bóg pragnie dla człowieka zła, prowokując go do upadku – to szatan. To nie Bóg pragnął zła dla Abrahama, ale diabeł. A zatem, zamiast winić Boga (który daje tylko dobre dary – Jk 1,17), chrześcijanie powinni raczej spojrzeć w głąb na swoje pragnienia, które narażają ich na próbę szatana i nęcą ku upadkowi (Jk 1,14). Poznawszy je, powinni wytrwale opierać się diabłu – autorowi wszelkich możliwych pokus. Postawa ta była słuszna nie tylko w czasach Jakuba – również dziś stanowi ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem przypisywania winy Bogu i uczy wytrwałości w czasie każdej próby.

[2] Pismo nigdy nie pyta, dlaczego Bóg nie zapobiega określonej sytuacji, za wyjątkiem stwierdzeń takich jak w 2 P 3,9, które sugerują, że to właśnie Jego troska o zbawienie jak największej liczby ludzi powstrzymuje Go od drastycznych interwencji. My – istoty ludzkie – nie wiemy oczywiście, do jakich wydarzeń Bóg dopuszcza ze względu na sobie tylko znany cel, a do jakich dopuszcza dlatego, że nie chce, aby koniec czasów nastał zbyt wcześnie. Możemy spekulować na te tematy, pamiętajmy jednak, że Pismo Święte nie ma nic wspólnego z naszymi domysłami.

1,17 Czy Bóg się zmienia?

Zobacz komentarz do Rdz 6,6; 1 Sm 15,29; Jon 4,1-2.

2,5-7 Czy Bóg wybrał ubogich?

Zobacz komentarz do Jk 5,1

2,24 Usprawiedliwienie na podstawie uczynków?

Od czasów Marcina Lutra chrześcijanie usiłują pogodzić stwierdzenie zawarte w Jk 2,24 z wypowiedziami św. Pawła, który głosi: „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie na podstawie wiary, niezależnie od pełnienia uczynków wymaganych przez Prawo" (Rz 3,28). Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Jakub opowiada się za usprawiedliwieniem osiąganym poprzez czyny, Paweł natomiast - za usprawiedliwieniem uzyskiwanym przez wiarę. Wrażenie to jeszcze bardziej się wzmaga, gdy uzmysłowimy sobie, że na potwierdzenie swoich teorii obydwaj autorzy podają przykład Abrahama. Czy te dwa stanowiska są sprzeczne? Czy w naszych poglądach na temat wiary musimy opowiedzieć się za jednym z nich? Czy Luter miał rację, określając list Jakuba jako „list słomiany", który przeczy zasadniczej prawdzie Ewangelii głoszonej przez Pawła?

Odpowiedź na wszystkie te pytania jest przecząca. Powierzchowna interpretacja tekstów Jakuba i Pawła sprawia, że łatwo jest przeoczyć to, co pragną nam przekazać obydwaj apostołowie. Dlatego też, musimy uważnie przyjrzeć się najbardziej istotnym określeniom, pojawiającym się w analizowanym przez nas wersecie: *wiara, uczynki* i *usprawiedliwieni.*

Pierwszym określeniem, stosowanym zarówno przez Jakuba, jak i przez Pawła, jest *wiara.* W Jk 2,19 autor podaje jasną definicję tego, co rozumie przez „samą wiarę": „Wierzysz, że jest jeden Bóg?" To nie tylko podstawowa prawda wiary judaizmu (Pwt 6,4), ale również prawda o Bogu, jaką - zgodnie z żydowskimi wierzeniami - odkrył Abraham. Jest to ortodoksja, ale u Jakuba ortodoksja ta jest całkowicie oderwana od posłuszeństwa („Ty masz wiarę, a ja spełniam uczynki" Jk 2,18) - jest to ortodoksja właściwa także demonom. W innym miejscu Jakub podaje inną definicję wiary. W Jk 1,6 i 2,1 wiara jest osobistym oddaniem się Bogu, obejmującym zaufanie i posłuszeństwo. Tymczasem - wiara, jaką Jakub dostrzega u swoich adwersarzy w Jk 2,14-26, jest zaledwie pustą ortodoksją pozbawioną jakiegokolwiek działania.

Paweł swoją definicję wiary formułuje w Rz 10,9-10. Wiara oznacza według niego oddanie się żywemu Panu - Jezusowi oraz wyznanie, iż „Jezus jest Panem". Koncepcja ta przypomina oparty na wzajemnym zaufaniu, relacyjny rodzaj wiary, do którego Jakub odnosi się w rozdziale 1. W Ga 5,6 Paweł rozwija myśl, zgodnie z którą w Chrystusie nie mają znaczenia żydowskie rytuały (obrzezanie), ale „wiara, która działa przez miłość". To zestawienie wiary i miłości nie jest przypadkowe. Paweł wraca do niego bardzo często (zobacz 1 Kor 13,13; 1 Tes 1,3; 3,6). Miłość nie jest tu oczywiście uczuciem ani emocją, ale pełnym miłości działaniem wyrażającym się w czynach. Dla Pawła wiara jest więc powierzeniem się Jezusowi jako Panu, co owocuje życiem pełnym miłości. Jeśli zaś brakuje miłości (co znajduje swój wyraz np. w uczynkach ciała i niesprawiedliwości), człowiek nie może być dziedzicem królestwa Bożego (1 Kor 6,9-10).

Skoro Jakub (w Jk 2,14-26) i Paweł definiują wiarę nieco inaczej, to nic dziwnego, że inaczej stosują również przykład Abrahama. Dla Pawła (Rz 4 i Gal 3) najważniejszy jest fakt, że Abraham zostaje uznany za sprawiedliwego w Rdz 15,6, czyli przed ustanowieniem obowiązku obrzezania, pojawiającym się w Rdz 17. Ponieważ - jak przekonamy się dalej - dla Pawła ważna była głównie kwestia rytualnego prawa, fakt, że Rdz 15 następuje po wypełnieniu przez Abraha-

ma istotnych aktów posłuszeństwa wobec Boga (np. opuszczenie Haranu i wyprawa do Palestyny), nie jest dla Pawła czymś problematycznym. Dla Jakuba natomiast najważniejsze jest to, iż poświadczenie sprawiedliwości w Rdz 22,12 dowodzi, że wiara wspomniana w Rdz 15,6 nie jest zaledwie pustą ortodoksją, ale zaufaniem prowadzącym do konkretnych, sprawiedliwych czynów. I tak, „[jego] wiara współdziałała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała" (Jk 2,22). Innymi słowy, wymienieni wyżej autorzy podchodzą do historii Abrahama z dwóch różnych punktów widzenia, posługując się różnymi definicjami wiary, przez co ich wnioski nie są ze sobą sprzeczne, ale raczej wzajemnie się uzupełniają.

Drugim słowem, którego używa zarówno Jakub, jak i Paweł, jest „uczynek" lub „czyn", po grecku *ergon*. W przytoczonym wyżej wersecie (odczytywanym w szerszym kontekście Jk 2,14-26) Jakub wyraźnie odnosi się do *konkretnych* uczynków. Są to: (1) Ofiara złożona przez Abrahama z Izaaka oraz (2) gościna udzielona szpiegom przez Rachab. W swoim liście Jakub wymienia również inne uczynki miłosierdzia oraz powściągliwość wypowiedzi. Czyny te doskonale wpisują się w postawę Abrahama, gdyż dla Żydów jego ofiara stanowiła punkt kulminacyjny posłuszeństwa wobec Boga oraz miłosierdzia dla innych. Fakt, że Izaak nie został zabity, postrzegany był jako dowód sprawiedliwości Abrahama[3]. Ponadto gościnność Rachab, tak jak niektóre czyny Abrahama, zaliczana była do czynów miłosierdzia. Nic więc dziwnego, że to właśnie akty miłosierdzia stanowią punkt wyjścia do rozważań zawartych w Jk 2,14-17. A zatem tym, do czego wzywa swoich czytelników Jakub, są dobre uczynki wyrażające się w konkretnych działaniach (akty miłosierdzia, hojność).

Paweł sprzeciwia się niewątpliwie niektórym uczynkom traktowanym jako środek do zyskania sprawiedliwości, przy czym czyny te mieszczą się w kategorii „uczynków prawa", które to sformułowanie możemy znaleźć również w rękopisach znad Morza Martwego, nigdzie jednak w liście Jakuba. Określenie „prawo" obecne jest za każdym razem, przynajmniej w najbliższych kontekstach, kiedy Paweł mówi o uczynkach w sposób negatywny. Jakie to uczynki? Przede wszystkim chodzi o obrzezanie, chociaż apostoł wymienia również obchody (żydowskich) świąt i przestrzeganie (żydowskich) zasad żywieniowych. Innymi słowy, choć Paweł nigdy nie wymienia aktów miłosierdzia i innych dobrych uczynków w tych negatywnych kontekstach, jest on przeciwny wszystkim rytualnym czynnościom Prawa Mojżeszowego, które powodują podziały pomiędzy Żydami a poganami. Wpisuje się to w ogólny kontekst listów Pawła, w których często poruszana jest kwestia pragnienia niektórych judeochrześcijan, aby nawróceni poganie stawali się żydowskimi prozelitami, gdyż rzekomo tylko w taki sposób mogliby uzyskać zbawienie. Paweł nie widzi potrzeby, aby osoba przyjmująca chrześcijaństwo stawała się Żydem, widzi natomiast potrzebę, aby osoba taka stawała się człowiekiem Bożym[4].

Nie ma zatem żadnej sprzeczności pomiędzy Jakubem i Pawłem jeśli chodzi o uczynki. W różny sposób używają oni słów „wiara" i „uczynki". Paweł za każdym razem posługuje się określeniem, które w liście Jakuba nie pojawia się ani razu. Ponadto, we fragmentach takich jak Ga

[3] Więcej informacji na ten temat można znaleźć w: R. B. Ward, *The Works of Abraham: James 2:14-26*, „Harvard Theological Review" 61 (1968), s. 238-290 i Peter H. Davids, *Commentary on James, New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982), s. 126-132.

[4] Zobacz J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 65 (1983); s. 96-122 lub rozważania odpowiednich fragmentów w J. D. G. Dunn, *Romans 1 - 8*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1988).

5,19-21, wylicza on złe uczynki (podobnie jak robi to Jakub w Jk 3,14-16), po czym stwierdza: „zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą". Paweł nie oddziela więc sprawiedliwości moralnej od koncepcji wiecznego zbawienia.

Najbardziej niezrozumianym z trzech pojęć stosowanych zarówno przez Jakuba, jak i przez Pawła, jest grecka grupa wyrazowa obejmująca słowa: *dikaiosynē* („sprawiedliwość"), *dikaiōsis* („usprawiedliwienie") oraz *dikaioō* („uznać sprawiedliwym", „usprawiedliwić"). Najbardziej powszechne znaczenie tych wyrazów w Septuagincie odnosi się do faktycznej sprawiedliwości, bądź uznania kogoś za sprawiedliwego (np. Rz 1,17; 2,13). Jakub niezmiennie używa właśnie tych tradycyjnych znaczeń (nigdy nie używa *dikaiōsis*). Paweł natomiast często pisze o Bogu usprawiedliwiającym grzesznika (Rz 3,24), o sprawiedliwości uzyskiwanej dzięki Chrystusowi, który oddał życie za grzeszników (Rz 5,17) lub o stanie będącym skutkiem tej ofiary (usprawiedliwienie, Rz 4,25; 5,18).

Znaczenie, w jakim posługuje się tymi wyrazami Paweł (którego Jakub mógł zwyczajnie nie znać) zdominowało poglądy protestanckie od czasów reformacji i przenoszone było także na List św. Jakuba w licznych jego przekładach. Doprowadziło to do powstania sztucznego konfliktu pomiędzy Jakubem a Pawłem. Jakub – z jednej strony – pyta, na jakiej podstawie Bóg potwierdził sprawiedliwość Abrahama w Rdz 22,12 i skąd możemy wiedzieć, że to właśnie akt wiary opisany w Rdz 15,6 był tym, co uczyniło Abrahama sprawiedliwym? Odpowiedzią na te pytania są uczynki Abrahama. Bez nich wszelkie stwierdzenia o sprawiedliwości i wierze są bowiem puste. Paweł – z drugiej strony – zauważa, że sprawiedliwości brakuje zarówno Żydom, jak i poganom. Pyta zatem, w jaki sposób Bóg uczyni ich wszystkich prawymi. Odpowiedź brzmi – nie poprzez religijne rytuały, ale przez oddanie się (zaufanie) Jezusowi Chrystusowi. Dwaj apostołowie używają tych samych pojęć na różne sposoby, gdyż odwołują się tak naprawdę do dwóch różnych kwestii.

Jest zatem jasne, że Jakub i Paweł poruszają się w dwóch różnych płaszczyznach. Dla Jakuba nie są istotne żydowskie rytuały (prawdopodobnie dlatego, że wszyscy członkowie jego wspólnoty byli Żydami), ale raczej etyka. Jakub spiera się z tymi, którzy przekonani są o własnej sprawiedliwości na podstawie samej ortodoksji, pozbawionej uczynków – zwłaszcza aktów miłosierdzia. Abraham i Rachab – w przeciwieństwie do demonów – ukazują tymczasem, że zbawcza wiara objawia się w konkretnych uczynkach. Paweł troszczy się natomiast głównie o stosunki pomiędzy judeochrześcijanami a nawróconymi poganami w Kościele. Apostoł głosi, że oddanie się Jezusowi jako Panu jest tak naprawdę wszystkim, czego potrzeba do zbawienia. Poganin nie musi zatem stawać się Żydem, aby wejść do królestwa Bożego – nie ma potrzeby poddawania się rytuałom, którymi wyróżniają się Żydzi. Paweł zgadza się jednocześnie z Jakubem w tym, że osoby żyjące w grzechu nie mogą dostąpić zbawienia, niezależnie od tego, jakie jest ich pochodzenie.

Paweł zdawał sobie sprawę z tego, że jego wypowiedzi mogły być czasem interpretowane w niewłaściwy sposób. Niektórzy błędnie odczytywali jego sprzeciw wobec rytuałów jako środka niezbędnego do uzyskania zbawienia, przekształcając go w pogląd, zgodnie z którym dla zbawienia nie są istotne kwestie etyczne (Rz 3,8; 6,1; 1 Kor 6,12). Paweł ostro sprzeciwia się takiej interpretacji. Nie wiemy dokładnie, czy Jakub zwyczajnie sprzeciwiał się zakorzenionej w judaizmie ortodoksji pozbawionej czynów (takiej, którą zaczęli później krytykować także rabini), czy też zniekształconym poprzez błędną interpretację poglądom Pawła (atakowanym również przez samego Pawła). Obydwa założenia są prawdopodobne. Jest także oczywiste, że Jakub nie atakuje żadnej z nauk Pawła i że Paweł mógłby podpisać się pod wszystkim, co napisał Jakub,

choć - biorąc pod uwagę odmienność stylu - zapewne byłoby to sformułowane nieco inaczej.

Werset ten nadal wydaje się więc trudnym, jednak trudność ta polega już głównie na tym, że niewygodna jest raczej jego treść. Bóg interesuje się naszymi czynami, a one mają związek z tym, czy wejdziemy do królestwa niebieskiego. W rzeczywistości, nie ma tu żadnej sprzeczności pomiędzy tą nauką a poglądami głoszonymi przez Pawła. Te dwa stanowiska *wydają się* może inne, jednak takie nie są. W rzeczywistości, wiele z takich pozornych sprzeczności wynika z niezrozumienia Pawła przez Lutra oraz przez tych, którzy zapomnieli o umieszczeniu Pawła we właściwym mu kontekście judaizmu.

Jeśli więc Jakub odwołuje się w jakiś sposób do zniekształconych poglądów Pawła, to możliwe, że pouczenie zawarte w Jk 2,14-26 powstało, jeszcze zanim spotkał on Pawła. Gdyby bowiem omówili Ewangelię razem, Jakub zapewne zacytowałby autentyczne słowa Pawła każdemu, kto przypisywałby apostołowi autorstwo zniekształconej doktryny, z którą Jakub się spierał.

A zatem, problem sprzeczności pomiędzy Jakubem i Pawłem wynika częściowo z niezrozumienia Pawła (spowodowanego tym, że Luter skupiał się na walce ze zbawieniem postrzeganym jako nagroda za pokutę i pobożne uczynki, zaś nie skupiał się na żydowskich rytuałach, przez co narzucał niejako Pawłowi własne poglądy) oraz częściowo z odczytywania tekstu Pawła w kontekście listu św. Jakuba. W rzeczywistości, pisma Jakuba i Pawła pozostają w stosunkowej harmonii, łącząc różne sfery apostolskiej posługi i ukazując tym samym różne perspektywy (widoczne w Liście do Galatów i w Dziejach Apostolskich).

2,25 Czy Rachab miała prawo skłamać?

Zobacz komentarz do Joz 2,4-6.

4,4 Przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem?

W Jk 4,4 Jakub zdaje się twierdzić, że nie można kochać Boga, a jednocześnie np. robić karierę. Czy sugeruje tym samym, że chrześcijaństwo ma niewiele wspólnego z tym światem? Czyż Pismo Święte nie mówi o tym, że Bóg kocha świat? Czy w związku z tym i my nie powinniśmy go kochać?

Język tego wersetu jest bardzo bezpośredni. Jakub bez ogródek nazywa swoich czytelników „cudzołożnikami", nawiązując tym określeniem do terminologii starotestamentowej. Stary Testament ukazuje Izrael jako oblubienicę Boga, która chce równocześnie zadowolić innych „kochanków", znajdując bezpieczeństwo u innych bóstw i mocarstw (zobacz Iz 1,21; Jr 3; Oz 1 - 3). Biorąc pod uwagę obecne w Nowym Testamencie nawiązania do oblubienicy Chrystusa (2 Kor 11,2; Ef 5,22-24; Ap 19,21), te starotestamentowe zapożyczenia są jak najbardziej na miejscu. „Innym kochankiem" w tym przypadku jest „świat" - to znaczy jego wartości i cele.

Chrześcijanie, do których zwraca się Jakub, pragnęli osiągnąć sukces i uzyskać pozycję w oczach świata, pozostając jednocześnie naśladowcami Jezusa. Przypomina to sytuację, w której Izrael chciał służyć jednocześnie Jahwe i Baalowi. Izraelici, a zwłaszcza ci z Królestwa Judy, nigdy nie zamierzali zaprzestać kultu Jahwe. Wszystkie święta były więc obchodzone, a ofiary spełniane. Pilnowali tego kapłani. Jednak w tym samym czasie Izrael czcił Baala (i innych bożków), wznosząc jego ołtarze nawet na dziedzińcach świątyni Jahwe. Podobnie zachowywali się chrześcijanie, którzy pragnęli wysokiej pozycji i zaszczytów nawet jako członkowie Kościoła (Jk 4,1-2, porównaj Jk 2,2-4).

Jezus ukazuje podobną sytuację, mówiąc: „Nikt nie może dwom panom służyć (...). Nie możecie służyć Bogu i Mamonie" (Mt 6,24). Nie chodzi tu o to, *w jakim stopniu* można służyć temu czy tamtemu panu, ale o to, że *nie można*

służyć obojgu z nich jednocześnie. Jest to niemożliwe - przede wszystkim dlatego, że nikt nie jest w stanie wykrzesać z siebie wystarczającej do tego emocjonalnej energii. Jeśli mocno zaangażujemy się w wartości tego świata, nie znajdziemy już siły, aby zaangażować się także w sprawy i wartości Boga. Jeśli zaś poświęcimy się Bogu[5], nie będziemy mieć na tyle energii, aby czcić to, co czci otaczający nas świat. Sposób, w jaki wykorzystujemy nasz czas, energię i pieniądze najlepiej odzwierciedla to, co jest dla nas najważniejsze. Zasoby te nie są bowiem nieograniczone, a największą ich część poświęcamy na to, z czym jesteśmy najbardziej związani emocjonalnie. Jeśli złożymy cały ten skarb w jednym miejscu, nie możemy go już złożyć gdzie indziej.

Po drugie, nie da się służyć dwom panom dlatego, że obydwaj są kochankami zazdrosnymi. W Starym Testamencie Bóg objawia się jako ten, który żąda absolutnej lojalności. Jest mężem, który nie będzie dzielił swojej żony z nikim innym, nawet jeśli miałoby się to zdarzać tylko wówczas, gdy nie ma go w domu. Podobnie Baal (oraz każdy inny bożek) - wciąż pragnie więcej i więcej. To, co zaczyna się jako relacja z dwoma bogami jednocześnie, powoli staje się relacją z jednym z nich - Baal pochłania bowiem tyle energii, że kult Jahwe zaczyna być zaniedbywany. W Nowym Testamencie Jezus wskazuje na nakaz absolutnej lojalności wobec Boga, gdy mówi o tym, że Jego wyznawcy powinni wziąć swój krzyż, jeśli rzeczywiście chcą iść za Nim (zobacz Mt 10,38). Osoba idąca na śmierć krzyżową nie myśli o zabezpieczeniu swojej przyszłości, ale oddaje wszystko - majątek, reputację a nawet życie - za sprawę, dla której umiera. Do takiego właśnie, całkowitego oddania siebie, Jezus wzywa swoich uczniów. Dlatego również Nowy Testament nie wspomina o dziesięcinie - Bóg pragnie bowiem wszystkiego (zobacz 2 Kor 8,2-5).

Jakub wzywa swoich czytelników do podobnego oddania się Bogu. Z poprzednich wersetów wynika, że adresaci Jakuba uzyskują to, czego chcą, na dwa sposoby. Po pierwsze, walczą ze sobą nawzajem, rywalizując prawdopodobnie o władzę we wspólnocie chrześcijan. Po drugie, modlą się. Niemniej jednak - jak dodaje Jakub - nie otrzymują na swoje modlitwy żadnej odpowiedzi. Dzieje się tak dlatego, że próbują w tych modlitwach wykorzystać Boga do realizacji własnych celów. Bóg traktowany jest przez nich jak „słodki tata", który ma spełniać ich zachcianki. Przy takim podejściu chrześcijanie nie służą tak naprawdę Bogu, ale tym właśnie zachciankom. Obydwie strategie - strategia współzawodnictwa i manipulacyjnej modlitwy - świadczą o tym, że odbiorcy listu Jakuba oddali się sprawom tego świata. Pierwsza z tych strategii ukazuje to w sposób bezpośredni, druga natomiast stwarza wprawdzie pozory pobożności, jednak opiera się zasadniczo na tym samym. Dopiero w chwilach kryzysu okazuje się, że chrześcijanie ci nie służą tak naprawdę Bogu, lecz ziemskim wartościom.

Analizowany przez nas werset jest zatem pewnym ostrzeżeniem. Chrześcijanie, do których zwraca się Jakub poprzez oddanie się światu stali się wrogami Boga. Czy jest dla nich jakaś nadzieja? Następny werset mówi nam, że Bóg rzeczywiście jest w tej sytuacji zazdrosny, ale później dowiadujemy się także, że obdarza On swą łaską pokornych. Jest więc dla nich nadzieja, jeśli tylko ukorzą się i podejmą pokutę. Bóg jest bowiem gotowy obdarzyć ich łaską.

[5] Poświęcenie się Bogu niekoniecznie oznacza zaangażowanie się w działalność Kościoła. Może to być po prostu czas, jaki spędzamy w obecności Boga, dowiadując się od Niego, jakie ma dla nas priorytety. Zobacz: Joyce Huggett, *The Joy of Listening to God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986) oraz Peter Lord, *Hearing God* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1988). Działalność związana z Kościołem także może być formą zaangażowania w sprawy świata, drogą do zdobycia pozycji społecznej lub do osiągnięcia własnych celów w innej sferze.

Czy można równocześnie robić karierę i służyć Bogu? Odpowiedź Jakuba brzmi – nie. Karierą lub powołaniem każdego chrześcijanina jest bowiem służba Bogu. Można służyć Bogu *w ramach* jakiejś kariery, ale jeśli człowiek naprawdę pragnie służyć Bogu (a nie Jego wrogowi), kariera nie może być tym, w co zaangażuje się całym swoim sercem. Jak rozpoznać, czy nie przekraczamy tej granicy? Patrząc na to, co się dzieje, gdy następuje konflikt wartości. (Konflikt taki może dotyczyć moralności osobistej, ale najczęściej ujawnia się w sytuacjach, gdzie do głosu dochodzi moralność zbiorowa lub w kwestiach takich jak zaangażowanie w pracę zawodową. W takich okolicznościach mamy okazję przekonać się, czy jesteśmy w stanie zrezygnować z wartości światowych na rzecz tych, jakie daje nam Bóg.) Czy idziemy na kompromisy i robimy to, czego oczekuje od nas świat, powszechny system wartości (np. w pracy zawodowej czy na uczelni)? A może jesteśmy gotowi nawet stracić pozycję zawodową, odrzucając kompromis? Takie decyzje jasno pokazują, komu naprawdę służymy. Czy w ten sposób promowana jest postawa sprzeciwu wobec wartości tego świata? Odpowiedź Jakuba brzmi – tak. Nie chodzi mu o to, że nie powinniśmy się zajmować żadnymi sprawami praktycznymi (zwłaszcza że bardzo ważnym elementem przesłania Jakuba jest np. pomoc finansowa świadczona ubogim), ale raczej o to, że całe nasze życie musi być podporządkowane Chrystusowi. Jedyna wartościowa nagroda pochodzi bowiem od Niego. Wartości, które wyznajemy, muszą być wartościami Chrystusa, przy czym dla Jakuba nie jest to jakiś wyższy poziom chrześcijaństwa – jest to chrześcijaństwo w całej swej istocie – proste i czyste.

Wypowiedź Jakuba zawarta w Jk 4,4 jest trudna, ale nie dlatego, że ciężko ją zrozumieć. Jej znaczenie jest dokładnie takie, jakie widzimy. Problem w tym, że dla nas – chrześcijan rozdartych pomiędzy Bogiem a wartościami tego świata – znaczenie to jest bardzo niewygodne. Nie ma jednak wątpliwości, że Jakub jest tutaj takim samym nonkonformistą i realistą jak jego mistrz – Jezus.

Zobacz również komentarz do Mt 6,24; Jk 5,1; 1 J 2,15

5,1 Biada bogaczom?

Wyobraź sobie osobę, która wchodzi do ekskluzywnej restauracji przy Bay Street lub Wall Street, gdzie jadają pracownicy wielkich korporacji i woła: „Hej, wy bogacze, płaczcie i rozpaczajcie z powodu waszej nędzy!" Taka właśnie pozorna niedorzeczność pojawia się w Jk 5,1, która to wypowiedź rozpoczyna zapisane w sześciu wersetach potępienie bogaczy. Fragment ten od razu budzi w nas pytanie: „Dlaczego ci bogacze są potępiani?" Czy Bóg nie kocha bogatych tak samo jak biednych? Czy nie są oni równie dobrymi chrześcijanami jak ich biedniejsi bracia i siostry?

Jakub już wcześniej wspomniał o bogatych, odnosząc się do nich w Jk 1,10-11; 2,5-7 oraz ogólnie (bez użycia słowa „bogaty") w Jk 2,2-3; 4,13. W żadnym z powyższych przypadków nie wypowiada się o nich pozytywnie. Interesujące, że ostatnie ze wspomnianych wyżej fragmentów dotyczą członków wspólnoty chrześcijan, natomiast te, w których pojawia się słowo „bogaty" dotyczą osób spoza tej wspólnoty. Dla Jakuba wyrazy „bogaty" i „chrześcijanin" najwyraźniej wzajemnie się wykluczają.

Dlaczego Jakub nie łączy tego pojęcia z chrześcijanami? Z pewnością nie ma on oporów przed tym, aby nazywać ich „ubogimi" (Jk 1,9; 2,2-3.5-6). Prawdopodobnie jest to spowodowane tym, że Jakub kieruje się nauką Jezusa, który mówi: „Błogosławieni ubodzy" oraz „biada wam, bogaczom" (Łk 6,20.24). Co więcej, Jezus zaznacza również, że bogactwo jest przeszkodą na drodze do królestwa niebieskiego – tylko Bóg jest w stanie dokonać niemożliwego i doprowadzić tam bogaczy (Mk 10,23-27). Nie powinno się łagodzić tych słów, mówiąc: „To niemożliwe, aby do królestwa wszedł ktokolwiek –

czy to biedny, czy bogaty. Tylko Bóg może nas tam wprowadzić za pomocą cudu". Jezus niczego takiego przecież nie powiedział. Jakub przypomina ponadto, że Jezus przyszedł głosić Ewangelię ubogim (Łk 4,18) i to im błogosławił, mówiąc: „Do was należy królestwo Boże" (Łk 6,20). Nigdy natomiast nie skierował podobnego błogosławieństwa do bogatych.

Klucz do zrozumienia, dlaczego Jakub dzieli ludzi na bogaczy i na chrześcijan, znajduje się na końcu rozważań o bogactwie w Łk 12,34: „Bo gdzie jest skarb wasz, tam będzie i serce wasze". Biorąc pod uwagę fakt, że mamy ograniczony zasób energii emocjonalnej, którą możemy w coś zainwestować, to jeśli angażujemy ją w sprawy ziemskie, nie jesteśmy w stanie skierować jej ku niebu czy miłości Boga. Skierowanie swego serca ku niebu oznaczałoby umieszczenie w nim swojego „skarbu" - swojej inwestycji, co z kolei oznaczałoby rozdanie swojego majątku na cele charytatywne. Dlatego, kiedy Bóg dokonuje cudu w sercu bogacza, Zacheusz ogłasza świeżo uzyskaną wolność od bogactwa, jeszcze zanim Jezus oznajmił mu zbawienie (Łk 19,1-10)[6]. Na podobnej zasadzie, kiedy zstępuje Duch Święty w Księdze Dziejów Apostolskich, chrześcijanie zaczynają spontanicznie dzielić się swoim majątkiem z biednymi. Jakub jest w pełni świadom tej ewangelicznej tradycji i opiera swoje nauki na tym, o czym wcześniej mówił jego starszy brat - Jezus.

A zatem ludzie, których Jakub nazywa „bogaczami", nie są wyznawcami Jezusa. To oczywiście wystarczyłoby, aby skazać ich na piekło. Jest jednak inny powód, dla którego zasługują oni na potępienie - sposób, w jaki traktują ubogich.

W rozważaniach Jakuba zawartych w Jk 5,1-6 istnieje pewna dynamika. Najpierw wspomina on o bezużyteczności bogactwa, opisanego w kategoriach strojów i pieniędzy. Jak mówił Jezus - gromadzone dobra psują się (Mt 6,19-20). Ponieważ członkowie kościoła Jakuba znają słowa Jezusa, apostoł odnosi się do tej właśnie symboliki, radząc bogatym, aby dzielili się swoim majątkiem z ubogimi i w ten sposób zabiegali o bogactwo w niebie. Oni oczywiście tego nie robią, gdyż nie są wyznawcami Chrystusa i nie wyznają Jego wartości. (Chociaż w czasach Jakuba wśród bogaczy można było znaleźć także żydowskich przywódców politycznych i religijnych, których wartości duchowe powinny przypominać te głoszone przez Jezusa).

Następnie Jakub daje do zrozumienia, że nieposłuszeństwo bogaczy wobec Ewangelii (nauki Jezusa) zaświadczy przeciwko nim na Sądzie Ostatecznym. Apostoł pisze o tym, nawiązując w dwóch zdaniach do przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu (Łk 16,19-31). Bogacz był najprawdopodobniej pobożnym Żydem, który jednak sprzeciwił się woli Bożej tym, że - mając wiele - nie pomógł żebrakowi leżącemu pod bramą jego domu. Podobnie jest z bogaczami, do których zwraca się Jakub - gromadzą oni swój majątek, choć nie wiedzą, że nadchodzą „dni ostateczne", czyli kres czasów, wraz z Sądem Ostatecznym. To, że nie potrafili korzystać ze swego majątku zgodnie z wolą Bożą „toczyć będzie ciała wasze niby ogień" - ściągnie na nich ogień piekielny.

Po trzecie, Jakub pisze o niesprawiedliwości, jakiej dopuszczali się owi bogacze. Dotychczasowe zarzuty były już wystarczająco poważne, ale teraz dowiadujemy się jeszcze, że ludzie ci wstrzymywali zapłatę swoim robotnikom. Kpł 19,13 mówi: „Zapłata najemnika nie będzie pozostawać w twoim domu przez noc aż do poranka" (porównaj Pwt 24,14-15). Prawo to ustanowione zostało dlatego, że biedni pracownicy kupowali jedzenie dla siebie i swoich rodzin tuż po zakończeniu dnia pracy. Brak zapłaty oznaczał

[6] Przypomina to nawoływanie do nawrócenia przez Jana Chrzciciela w Łk 3,7-14, które ma również wymiar ekonomiczny i podkreśla konieczność pokuty przed uzyskaniem Bożej akceptacji, czego symbolem jest w tym przypadku chrzest.

dla nich brak pożywienia. Mimo sprzedawanych na bieżąco plonów, bogacze zawsze znajdowali wymówkę, aby nie płacić pracownikom - mogli np. tłumaczyć się problemami ze sprzedażą i wypłacać pensje dopiero wówczas, gdy cena zboża była wyższa. Ich wymówki z pewnością były jednak „zgodne z Prawem" - usprawiedliwione przez ówczesne interpretacje „rabiniczne". Bóg jednak potępił takich ludzi w Iz 5 (zwłaszcza Iz 5,9-10) i nadal to czyni. (Porównaj dla kontrastu postępowanie Hioba w Hi 7,1-2; 24,10; 31,13.38-40.)

Po czwarte, Jakub pisze o tym, jak bardzo bogacze lubią sobie dogadzać. W ucztowaniu nie ma nic złego, dopóki wszyscy mają dostatek, jednak dogadzanie sobie, podczas gdy wokół są tacy, którzy nie mają nic, jest według Boga straszną zbrodnią. I znów przychodzi nam na myśl przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu, ale zwróćmy także uwagę na zasady dotyczące świętowania na cześć Pana (Pwt 16), zgodnie z którymi nikt nie może pojawić się na uczcie z pustymi rękami; osoba uboga (Lewita, wdowa, sierota, przybysz) mieli świętować razem z tymi, którzy mieli na to środki. A zatem, potępiając dogadzających sobie bogaczy, Jakub przypomina nieco proroka Amosa.

W czasach Jakuba zachłanność była oczywiście piętnowana bardziej niż we współczesnym świecie. Członkowie kultur śródziemnomorskich żyjący w pierwszym wieku po Chr. wierzyli, że na świecie istnieje ograniczony zasób dóbr, a więc jeśli ktoś zgromadził ich więcej, to ktoś inny miał ich przez to mniej lub nawet nie miał nic[7]. Mieszkańcy świata zachodniego postępują tak, jak gdyby dobra i bogactwa były niewyczerpane, przez co wszyscy mogliby być bogaci, gdyby tylko ciężko pracowali lub byli wystarczająco inteligentni. Dopiero od niedawna zachodnie społeczeństwo zaczęło doświadczać ograniczeń i dochodzić do świadomości, że w skali świata, zwłaszcza, jeśli chodzi o środowisko naturalne i dobro przyszłych pokoleń, starożytny punkt widzenia był prawdopodobnie znacznie bardziej rozsądny od współczesnego.

Po piąte, bogacze, o których pisze Jakub, niejednokrotnie dopuszczali się nieprawości wobec sprawiedliwego. Mówiąc: „potępiliście i zabili" Jakub nie ma prawdopodobnie na myśli niezgodnych z prawem aktów przemocy, ale nawiązuje raczej do sądów, traktowanych przez bogaczy jako narzędzia ucisku. Ucisk ten nie musiał nawet realizować się w sposób bezpośredni. Wystarczyło, że wskutek przegranych spraw sądowych odbierano ubogim środki do życia w ramach grzywien lub wydawano wyroki na korzyść bogaczy. Biedak, który wskutek wyroku tracił ziemię lub pracę, tracił jednocześnie wszystko, co miał i zaczynał przymierać głodem, o ile nikt nie wyratował go w porę z tej opresji. Dla Boga nie ma jednak znaczenia, czy śmierć zadawana jest w sposób bezpośredni czy pośredni i czy odbywa się to poza ustanowionym przez ludzi prawem czy też w jego ramach. Dla Niego wszystko to sprowadza się do morderstwa. To, że biedacy, o których czytamy w liście Jakuba byli chrześcijanami (co jest wysoce prawdopodobne), czyni Jego osąd jeszcze bardziej pewnym.

A zatem, nie ulega wątpliwości, że Jakub zdecydowanie potępia bogaczy. Nie dość, że nie są oni chrześcijanami, to jeszcze postępują w sposób, który zasługuje na zdecydowany osąd. Co więcej, tego typu prorocze ostrzeżenia stanowią wezwanie do nawrócenia (chociaż - jak mówi Pismo - bogaczom nawrócić się jest o wiele trudniej niż ubogim), dlatego podobnie jak mieszkańcy Niniwy, napominani przez Jonasza, ludzie wciąż pozostają w zasięgu Bożej miłości. Zanim jednak zaczniemy litować się nad bogaczami, zwróćmy uwagę na to, że każdy z pięciu zarzutów postawionych im przez Jakuba jest na tyle poważny, że może sprowadzić na nich Boże

[7] Porównaj B. Malina, *The New Testament World* (Atlanta: John Knox, 1984). Nie wszystkie jego argumenty są jednakowo przekonujące, jednak jego rozważania dotyczące koncepcji „ograniczonych dóbr" opracowane są w sposób rzetelny.

potępienie. Aby zostać potępionym nie trzeba koniecznie domagać się sądownie czyjejś śmierci lub stosować wobec kogoś ucisk. Wystarczy, że będziemy żyć zachłannie, gromadząc to, czym można by się było podzielić. Wyznawcy Jezusa nie mogą czerpać przykładu z osób promujących taki styl życia, ale raczej trwać cierpliwie w posłuszeństwie wobec Chrystusa (Jk 5,8) i modlić się o Ducha, umożliwiającego im radosne dołączanie do chrześcijan opisanych w Dziejach, którzy dbali o swój skarb w niebie, dzieląc się swymi dobrami z biedniejszymi członkami wspólnoty. Dzięki temu w świecie, w którym wciąż wyznaje się (a nawet promuje) wartości potępiane przez Boga, będą mogły rozwijać się zalecane przez Niego cnoty.

Zobacz również komentarz do Mt 6,24; Mk 10,21; 10,25; Jk 4,4.

5,12 Nie przysięgajcie?

Zobacz komentarz do Mt 5,34.

5,14-16 Modlitwa uzdrowi chorego?

Koncepcja „wiary, która uzdrawia" może kojarzyć się negatywnie wielu członkom Kościoła. Wielu z nas zna zapewne osoby skrzywdzone przez tych, którzy wierzą w uzdrowienie przez wiarę, jednak nie do końca poprawnie je interpretują. Osobiście poznałem pewną wdowę, której powiedziano, że przyczyną śmierci jej męża była jego słaba wiara lub grzech. Inni, którzy nie zostali może aż tak skrzywdzeni, otrzymali obietnicę uzdrowienia, ale nie została ona spełniona. Mając to na uwadze, czujemy się nieco zakłopotani, czytając werset Jk 5,14-16, gdyż wydaje się, iż Jakub popiera w nim tych właśnie „uzdrowicieli", którzy nadużywają zaufania lub wprowadzają w błąd nas czy naszych przyjaciół.

Jakub zachęca chrześcijan do tego, aby, jeśli któryś spośród nich jest obłożnie chory, wezwali starszych Kościoła, którzy będą się nad nim modlić i namaszczą go olejem w imię Pana. Jakub w bardzo bezpośredni sposób stwierdza również, że „modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem". Czy oznacza to, że nigdy nie doświadczył on rozczarowania płynącego z modlitwy, która nie została wysłuchana? Czy naprawdę sądzi, że każda modlitwa starszych będzie skuteczna? I dlaczego Jakub wspomina w tym miejscu o grzechu? Czyż Jezus nie powiedział, że grzech nie ma nic wspólnego z chorobą (J 9,1-3). Czy Jakub nie daje ludziom powodu, aby sądzili, że źródłem chorób są ich własne grzechy? Wygląda na to, że słowa, które padają w Jk 5,14-16 nie są pouczeniem, ale raczej groźbą.

Motyw modlitwy o uzdrowienie pojawia się w Nowym Testamencie dość często. Najbardziej oczywistym przykładem jest Jezus, który uzdrawiał chorych (choć nigdy nie zastosował w tym celu modlitwy) i posyłał swoich uczniów, aby robili to samo. To właśnie oni - nie Jezus - namaszczali także chorych olejem (Mk 6,13). W Dziejach Apostolskich czytamy o kontynuacji działalności Jezusa (tym razem poprzez Ducha Świętego), wyrażającej się między innymi w serii licznych uzdrowień zapoczątkowanej tuż po dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 3) i trwającej aż do końca opisanej w tej księdze historii (Dz 28,7-10). Również działalność św. Pawła charakteryzowała się obecnością cudów (Rz 15,18-19 - są to głównie cudowne uzdrowienia i wyrzucanie złych duchów), których doświadczali także członkowie założonych przez niego wspólnot kościelnych (Ga 3,5). Co więcej, umieszcza on „łaskę uzdrawiania" pośród darów Ducha Świętego (1 Kor 12,9). Nic więc dziwnego, że Jakub pisze o uzdrawiającej modlitwie właśnie pod koniec listu, gdzie każdy pogański autor mógłby złożyć adresatowi życzenia zdrowia. (W tamtych czasach typowy grecki list kończył się zazwyczaj podsumowaniem, zaleceniem, życzeniami zdrowia oraz stwierdzeniem nawiązującym do celu napisania listu - chrześcijańską wersją takiego

zakończenia jest właśnie Jk 5). Jakub nie przedstawia więc swoim adresatom niczego nowego (nie robiło się tego w zakończeniu listu), ale opisuje praktykę, którą znają i realizują podobnie jak inni członkowie pierwszych wspólnot kościelnych.

Choć w kontekście tego fragmentu (Jk 5,14) wspomniane jest namaszczenie olejem[8] - prawdopodobnie jako rodzaj modlitwy wyrażonej w określonej czynności[9] - jasne jest, że tym, co naprawdę uzdrawia chorego, jest Boże działanie stanowiące odpowiedź na modlitwę: „modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem". Modlitwa ta musi być jednak „pełną wiary". Po starszych oczywiście można się było spodziewać, że potrafili modlić się z wiarą - w końcu uważano ich za najbardziej dojrzałych przewodników duchowych, którym z pewnością nie brakowało wiary. Zauważmy przy tym, że chodziło właśnie o wiarę starszych, nie o wiarę chorego człowieka - choroba w żaden sposób nie łączy się więc tutaj z brakiem wiary. Modlitwa chorego nie miałaby więc żadnego wpływu na uzdrowienie - liczy się tylko modlitwa starszych. Wiara jest oddaniem się lub zaufaniem Bogu, co odzwierciedla np. prośba pełna wiary wspomniana w Jk 1,6[10]. Jest to relacja osobowa, nie zaś po prostu intelektualne przekonanie. Jest to także jeden z darów Ducha Świętego (1 Kor 12,9).

Nie mówimy więc o modlitwie opartej na przeświadczeniu, że Bóg uzdrawia. Mówimy o modlitwie wypływającej z relacji z Bogiem, w której ukształtowało się przeświadczenie, iż Bóg uzdrowi człowieka i to nie dlatego, że taka jest ogólna wola Boża (a zawsze taka jest)[11], ale dlatego, że takie jest Jego pragnienie w tej konkretnej chwili. George Müller, który słynął ze skutecznych modlitw o fundusze dla swych sierocińców, a także o zdrowie dla chorych, stwierdził, że choć zawsze miał wiarę (w sensie, o którym tutaj mówimy) w pozyskanie pieniędzy, to tylko do roku 1836 wierzył tak naprawdę w uzdrowienie chorych[12]. Nie przestał jednak modlić się za chorych i wielu z nich wciąż odzyskiwało zdrowie, ale nie robił już tego z tak głębokim przekonaniem o skuteczności, jakie miał w przypadku modlitw o fundusze. Nie była to już

---

[8] Olej na pewno nie jest tu traktowany jako lekarstwo, ponieważ (1) w starożytności używano wielu różnych lekarstw; niemożliwe, aby jeden środek stosowany był jako lek na wszystkie dolegliwości i (2) w języku greckim istniało oddzielne słowo na określenie „lekarstwa", nie było więc potrzeby zastępowania go wyrazem „olej". Nie chodziło także o sakramentalne właściwości samego oleju (jeśli „sakramentalne" oznacza, że olej sam w sobie miał cudowne własności), ponieważ to modlitwa a nie olej, jest tak naprawdę źródłem uzdrowienia, choć namaszczenie olejem może być oczywiście częścią modlitwy.

[9] Ang.: *a type of acted prayer* (przyp. red.).

[10] Głównym przesłaniem Jk 1,6 jest to, że osoba powinna prosić Boga z dziecięcym zaufaniem, pewna, że Bóg jest hojny w spełnianiu ludzkich próśb. Osoba wątpiąca lub chwiejna to osoba, która modli się, a równocześnie pokłada ufność we własnej umiejętności lub możliwości manipulowania innymi. Osoby takie modlą się nie dlatego, że naprawdę ufają Bogu, ale po to, aby nabrać „pewności" lub zdobyć Boże błogosławieństwo dla swoich własnych planów lub po prostu dlatego, że jest to akt pobożności. W Jk 4,1-5 autor zaznacza, że ci ludzie są tak naprawdę przyjaciółmi świata, których modlitwa umotywowana jest nie pragnieniem pełnienia woli Bożej, lecz chęcią manipulowania Bogiem, aby spełniał ich własną wolę.

[11] Zobacz Peter H. Davids, *Suffering and Sickness in the New Testament* w: C. Peter Wagner, F. Douglas Pennoyer, red., *Wrestling with Dark Angels* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1990), s. 215-237.

[12] Wydaje się, że miał na to wpływ konflikt wewnątrz ruchu Chrześcijańskich Braci (Christian Brethren), którego jednym z przywódców był właśnie Müller. Konflikt ten dotyczył prawdopodobnie darów duchowych. Do późnych lat 30-tych XIX w. Bracia aktywnie starali się o takie dary. Około roku 1836, po tym, jak J. N. Darby (inny z przywódców) wystąpił przeciwko Edwardowi Irvingowi (pastorowi, którego moglibyśmy określić mianem prekursora ruchów charyzmatycznych), porzucono te praktyki. Darby rozwinął wówczas koncepcję wygaśnięcia darów duchowych, która charakteryzowała późniejszy dyspensacjonalizm.

zatem modlitwa pełna wiary. Jakub, podobnie jak Jezus (Mk 11,22-24), obiecuje, że każda modlitwa pełna wiary zostanie wysłuchana. Jego stwierdzenie wyrażone jest w sposób bardzo bezpośredni, przez co wnioskujemy, iż członkowie jego wspólnoty musieli mieć tego typu doświadczenia.

Modlitwa, o której pisze Jakub, trwała zapewne dość długo - starsi musieli mieć czas na wsłuchanie się w Boga; możliwe również, że rozmawiali także o grzechach chorego. Jakub mówi wyraźnie, że grzech nie zawsze jest przyczyną choroby. Apostoł pisze bowiem: „*Jeśliby* popełnił grzechy". Podobnie jak Jezus w J 9,1-2, Jakub najwyraźniej widział przypadki - być może nawet bardzo liczne - w których osoba chora nie popełniła żadnego grzechu. Niemniej jednak, podobnie jak Paweł w 1 Kor 11,30, znał także inne sytuacje, w których grzech rzeczywiście zaistniał. Jeśli Jk 6,16 odzwierciedla praktykę stosowaną regularnie przez członków jego wspólnoty kościelnej, to możemy wywnioskować, że, w ramach modlitwy o uzdrowienie, pod przewodnictwem starszych, osoba chora mogła najpierw dokonać badania swego sumienia i wyznać grzechy z modlitwą o przebaczenie (w razie potrzeby).

Większość żyjących dziś ludzi, którzy regularnie modlą się za chorych, może poświadczyć, iż przyczyną choroby często bywa uraza, złość, rozgoryczenie lub inny grzech. W takich sytuacjach dla Jakuba ważna była przede wszystkim składana choremu obietnica odpuszczenia grzechów - nie tylko obietnica uleczenia z choroby. Bez świadomości przebaczenia grzechu (który czasem trudno nawet zidentyfikować), chory mógłby się bowiem obawiać, że wkrótce powróci on w postaci jeszcze gorszej choroby. Prawdę mówiąc, już sama świadomość przebaczenia prowadzi nieraz do uzdrowienia, bez konieczności odprawiania żadnych dodatkowych modlitw. I odwrotnie - były także przypadki odzyskania zdrowia na bardzo krótki czas, kiedy np. uzdrowiona osoba szybko wracała do grzesznego życia.

Jakub pisze wreszcie: „Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie". Nigdzie w swoich rozważaniach nie wspomina on o darze uzdrawiania. Możliwe, że wyraża w ten sposób przekonanie, iż we wspólnocie osób napełnionych Duchem Świętym dary takie będą objawiać się, kiedy tylko zajdzie taka potrzeba. Jakub skupia się zatem na nieco innym aspekcie niż Paweł. Zwróćmy jednak uwagę na to, że dotychczas opisywał on sytuację, w której do chorego trzeba wezwać starszych Kościoła - chodzi więc prawdopodobnie o osobę zbyt słabą, aby mogła pójść do kościoła.

Teraz jednak Jakub rozszerza zakres swojego przesłania, pisząc, że zanim ktokolwiek zachoruje tak, że trzeba będzie wzywać starszych, wszyscy chrześcijanie we wspólnocie powinni wyznawać regularnie swoje grzechy i stale modlić się za siebie nawzajem. Wyznawanie grzechów sprawia bowiem, że nasze sumienie się oczyszcza, przez co nie dopuszczamy do tego, aby grzech przerodził się w chorobę. Poza tym, wyznawanie grzechów drugiemu chrześcijaninowi (przypuszczalnie takiemu, który ma w sobie pewną mądrość duchową i potrafi zachować dyskrecję) pomaga skonkretyzować naszą skruchę i żal za grzechy. Wyznanie grzechu sprawia również, że trudniej jest nam racjonalizować własne grzechy. Wszystko to powoduje, że modlitwa o przebaczenie również staje się bardziej konkretna i skuteczna. Jakub nie wymienia wszystkich powodów, dla których chrześcijanie powinni wyznawać swoje grzechy, formułuje jednak dla nich wyraźne polecenie.

Apostoł zachęca ich również do tego, aby modlili się za siebie nawzajem, zanim zaczną poważnie chorować. Po co czekać na tak zaawansowane stadium choroby, że trzeba będzie wzywać starszych? Po co zrzucać całą duszpasterską posługę na starszych? Poza tym, starsi muszą też jakoś zdobywać doświadczenie w praktyce modlitwy. Zanim zostaną dobrymi starszymi, muszą być przecież zwykłymi chrześcijanami, którzy

potrafią modlić się we wspólnocie. Na wypadek, gdyby ktoś chciał stwierdzić: „Nie jestem starszym, więc Bóg mnie nie wysłucha", Jakub zapewnia: „Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego" (Jk 5,16). A zatem, pozostawanie w harmonii z Bogiem (bycie sprawiedliwym) jest tak naprawdę jedynym warunkiem, który musi spełnić chrześcijanin, aby modlić się tak skutecznie jak Eliasz.

Jakub nie zawiera w swym liście elaboratów na temat modlitwy o uzdrowienie. W pierwszych latach Kościoła nie było takiej potrzeby, gdyż modlitwa taka stanowiła powszechną praktykę. Wszyscy ją znali i nikt nie musiał się jej uczyć. Jakub tylko o niej przypomina, korzystając z okazji, iż forma typowego greckiego listu daje mu taką możliwość. Dla nas jednak jego wzmianka stanowi zachętę do rozważań na temat modlitwy pełnej wiary, która byłaby dla ludzi źródłem prawdziwego uzdrowienia, nie zaś zwodzenia[13].

5,20 Wybawiony od śmierci?

Zamiast zakończyć list pozdrowieniem lub błogosławieństwem, Jakub wieńczy go tym zagadkowym stwierdzeniem. Kim jest ów „grzesznik", o którym tam czytamy? I czy to grzesznik zostanie ocalony od śmierci, czy też osoba, która go nawróciła? O jaki rodzaj śmierci tu chodzi? Czy chodzi o spowodowaną grzechem śmierć wieczną, czy też fizyczną?

Znaczenie tego wersetu jest tak naprawdę bardzo ważne. Jakub pisze swój list w typowo greckiej konwencji. Grecy zazwyczaj kończyli listy podsumowaniem (Jk 5,7-11), zaleceniem (Jk 5,12), życzeniami zdrowia (Jk 5,13-18) oraz określeniem celu (Jk 5,19-20). Werset Jk 5,20 stanowi zatem część stwierdzenia określającego główny cel napisania listu. Już samo to jest wystarczającym powodem, aby uznać jego kluczowe znaczenie.

Okoliczności, do jakich odnosi się ten werset, podane zostały w Jk 5,19 - chrześcijanin („ktokolwiek z was") zbłądził. Jakub podaje w swoim liście wiele przykładów takiego błądzenia. I tak, błądzeniem jest uleganie słabościom, chciwość, gniew i zazdrość. Wszystko to obecne jest w Kościele. Inni chrześcijanie powinni napominać błądzących tak, aby mogli oni okazać skruchę i uzyskać przebaczenie. Takim napomnieniem jest między innymi list Jakuba, który usiłuje sprowadzić swoich czytelników na właściwą drogę. To jest właśnie główny cel apostoła. Wnioskujemy zatem, że grzesznikiem wspomnianym w powyższym wersecie jest chrześcijanin, który dopuścił się grzechu takiego jak chciwość czy osądzanie bliźniego.

Chrześcijanin ten błądzi - schodzi na złą drogę. Z tekstu wynika, że nie chodzi tu o żaden konkretny grzech - nawet bardzo poważny - z którego osoba mogłaby się stosunkowo szybko oczyścić. Jak mówi Jezus w Mt 7,13-14 (do której to wypowiedzi być może Jakub tu nawiązuje), dla człowieka istnieją tylko dwie drogi. Droga prowadząca do życia jest wąska i trudna, podczas gdy prowadząca do śmierci jest szeroka i łatwa. Niestety, bardzo łatwo jest zejść z drogi wąskiej na szeroką. Chrześcijanin, o którym czytamy w Jk 5,20, właśnie tak postąpił. Jego brat jednak to zauważył i postanowił go uratować. Pytanie brzmi - kto w takiej sytuacji zostaje ocalony od śmierci - grzesznik czy ten, kto go ratuje? W Ez 3,18-21 zawarte są rozważania na temat odpowiedzialności tych, którzy ratują innych. I tak, jeśli jesteśmy świadkami czyjegoś upadku i nie robimy w tej sprawie nic, to grzesznik poniesie konsekwencje swojego upadku, ale na nas także spada wówczas część winy. W Starym Testamencie taką winę często przypłacano życiem. Jeśli natomiast próbujemy ostrzec grzesznika, to pozostajemy bez winy niezależnie od jego ostatecznej decyzji. Takie jest niewątpliwie przesła-

[13] Najlepszą współczesną książką na temat modlitwy o uzdrowienie jest prawdopodobnie następująca pozycja: Ken Blue, *Authority to Heal* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987).

nie Ezechiela (Ez 33,9; porównaj 1 Tm 4,16), czy jest to jednak również przesłanie Jakuba?

Osobiście uważam, że to grzesznik jest tym, który zostaje ocalony od śmierci wysiłkami osoby ratującej. Mam kilka powodów, by tak sądzić. Po pierwsze - stwierdzenie, że grzechy zostaną zakryte (nawiązanie do Prz 10,12: „miłość wszelki błąd ukrywa") wydaje się odnosić do błędów grzesznika, nie zaś do potencjalnych grzechów osoby ratującej. W tym kontekście bowiem, jedynie grzesznik jest tym, który zbłądził. Po drugie, kolejność słów w greckim oryginale także sugeruje, iż to grzesznik zostanie wybawiony od śmierci. Po trzecie, już sama idea nawrócenia osoby z błędnej drogi (dość naciągane dosłowne tłumaczenie, które próbuje oddać myśl Jakuba) sugeruje, że ta właśnie droga stawia grzesznika w niebezpieczeństwie śmierci, przy czym osoba ratująca cały czas pozostaje bezpieczna (choć potencjalnie także naraża się na grzech, gdyby nie udało jej się pomóc błądzącemu).

Czym jest zatem owa śmierć, od której grzesznik jest wybawiany? W Nowym Testamencie napotykamy niewątpliwie przykłady grzechów prowadzących do śmierci fizycznej - spójrzmy chociażby na przypadek Ananiasza i Safiry (Dz 5,1-11) oraz stwierdzenie Pawła w 1 Kor 11,30 (porównaj 1 Kor 5,5). Co więcej, w Jk 5,15-16 odkrywamy, że grzech może się wiązać z chorobą. Czy właśnie do tego Jakub nawiązuje? Czy chodzi mu o to, że kiedy osoba nawraca grzesznika ze złej drogi, jego grzechy zostają mu odpuszczone, przez co zostaje ocalony od śmierci fizycznej?

Choć takie rozwiązanie wydaje się być całkiem atrakcyjne, nie jest to najbardziej prawdopodobna interpretacja tego fragmentu. Pamiętajmy, że każdy element Jk 5,7-20 jest tak naprawdę oddzielną częścią, co podyktowane jest formą greckiego listu. Oznacza to, że aby dobrze odczytać znaczenie słowa „śmierć" w analizowanym przez nas wersecie, powinniśmy raczej zwrócić się do głównej części listu (obejmującej wezwanie do nawrócenia w Jk 4,1-10), nie zaś do „życzeń zdrowia" (Jk 5,13-18) zawartych w jego końcowej części. W obydwu Testamentach śmierć ukazana jest jako końcowy skutek grzechu, przy czym opisuje się ją zazwyczaj w kategoriach wiecznej śmierci lub potępienia na Sądzie Ostatecznym (Pwt 30,19; Hi 8,13; Ps 1,6; 2,12; Jr 23,12; Jud 23; Ap 20,14). Jakub wspomniał już o tym w Jk 1,15, gdzie stwierdził, iż pożądliwość rodzi grzech, który z kolei prowadzi do śmierci. Ta śmierć jest przeciwieństwem życia, które daje Bóg (Jk 1,18). Ponieważ śmierć i życie są tam pojęciami analogicznymi, możliwe, że należy je traktować nie jako zjawiska fizyczne, ale jako stany odnoszące się do wieczności (eschatologii, jeśli chcemy posłużyć się bardziej naukowym słownictwem). Ta analogia, wraz z poważnym wydźwiękiem Jk 5 sugeruje, że w analizowanym przez nas wersecie chodzi o taki właśnie rodzaj śmierci - o spowodowaną grzechem śmierć ostateczną. Jakub mówi zatem, że chrześcijanin może zejść z właściwej drogi życia[14]. Niemniej jednak, inny

[14] Ani Jakub, ani inni autorzy Nowego Testamentu nie są zainteresowani odpowiedzią na hipotetyczne pytanie: „Jak chrześcijanin może stracić życie wieczne, które już posiada?" Wszystkie teologiczne odpowiedzi udzielane na to pytanie opierają się na różnych teologicznych założeniach i albo zaprzeczają znaczeniom poszczególnych tekstów (jak np. w stwierdzeniu: „Chrześcijanin nie umiera na wieki, ale po prostu traci swoją nagrodę w niebie"), albo interpretują je zgodnie z własnymi przekonaniami (tak jak w przypadku wyznawców kalwinizmu, którzy mówią: „Osoby, które skazane są na wieczną śmierć początkowo wydawały się być chrześcijanami, ale ich brak wytrwałości ukazał, że tak naprawdę nie byli prawdziwie nawróceni" lub w przypadku wyznawców arminianizmu: „Tak, można stracić wiarę i zostać skazanym na wieczną zagładę"). Jakub, podobnie jak wszyscy autorzy Nowego Testamentu, nie dbał o precyzję teologiczną, ale zajmował się raczej sprawami duszpasterskimi. Dlatego też, ukazuje on po prostu określoną sytuację (chrześcijanie na złej drodze), rozpoznaje zagrożenie (śmierć) i szuka dróg ratunku, nie pytając przy tym o teologiczne dopasowanie. A zatem, choć na postawione wyżej pytanie z pewnością istnieją różne odpowiedzi teologiczne, nie powinniśmy oczekiwać od autorów Nowego Testamentu wskazania na jedną z nich.

może go w tej sytuacji ratować, przy czym działania te nie są daremne. Może się bowiem okazać, że te próby się powiodą, przez co grzesznik zostanie wybawiony od śmierci wiecznej. Stanie się tak, ponieważ jego grzechy zostaną zakryte (jest to sformułowanie zaczerpnięte ze Starego Testamentu – kiedy spełniana była ofiara pokutna, grzech zostawał jak gdyby dosłownie zakryty krwią). I tak, wskutek nawet niewielkiego gestu wyrażającego pragnienie ocalenia grzesznika, mogą zostać zakryte jego „liczne grzechy". Pisząc o tym, Jakub wyraża swoją własną duszpasterską troskę o dusze chrześcijan i zachęca ich, aby za jego przykładem starali się naprowadzać błądzących braci z powrotem na drogę prawdy.

Pierwszy List św. Piotra

1,9 Zbawienie: kwestia przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości?

Ewangeliczni chrześcijanie często mówią o sobie, że zostali „zbawieni". Wierzą bowiem, że uzyskali już zbawienie w pewnym punkcie przeszłości, kiedy to oddali się Jezusowi jako swemu Panu. Czy język, którego używają zgadza się z tym, o czym czytamy w 1 Liście Piotra? Piotr, wydaje się, że traktuje zbawienie jako pewien cel, skutek końcowy - nie jako coś, co już zostało zdobyte. Czy oznacza to, iż nasze zbawienie nie jest do końca pewne?

W swym pierwszym liście Piotr używa słowa *zbawienie* cztery razy (1 P 1,5.9-10; 2,2); kolejne trzy razy wspomina natomiast o byciu uratowanym/zbawionym (1 P 3,20-21; 4,18), przy czym jedno z tych nawiązań dotyczy procesu obecnego (1 P 3,21, który to werset analizować będziemy w późniejszym rozdziale), pozostałe natomiast - zbawienia przyszłego (z wyjątkiem wersetu 1 P 3,20, który odnosi się do uratowania Noego). W 1 Liście św. Piotra czytamy o tym, że zbawienie objawi się dopiero w czasie ostatecznym (1 P 1,5). Przyjdzie ono wtedy, gdy zakończy się aktualny proces cierpienia dla Jezusa (1 P 4,19). Jest to zatem coś, ku czemu można wzrastać (1 P 2,2). Innymi słowy - Piotr dość konsekwentnie traktuje zbawienie jako kwestię przyszłości.

To prawda, że Nowy Testament mówi czasem o zbawieniu w czasie przeszłym. Przykładowo - w Liście Judy 3 czytamy o „wspólnym naszym zbawieniu" a w Tt 3,5 o tym, że Bóg „zbawił nas przez obmycie odradzające". W Dz 15,11; Rz 8,24; Ef 2,5.8 i 2 Tm 1,9 zbawienie również ukazane jest jako kwestia przeszłości. Niemniej jednak, teksty Nowego Testamentu, w których zbawienie ukazane jest w taki sposób, stanowią mniejszość. Częściej bowiem mówi się tam o zbawieniu jako o procesie teraźniejszym (1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15) lub zdarzeniu przyszłym (Rz 5,9-10; 10,9; 11,26; 13,11; 1 Kor 3,15; 15,2; 2 Kor 7,10; Flp 1,28; 1 Tes 5,8-9; 1 Tm 4,16; Hbr 1,14; 9,28; 10,39). Można wprawdzie dyskutować na temat ścisłej klasyfikacji tego czy innego wersetu, jednak ze wspomnianych wyżej fragmentów wyłania się pewna ogólna tendencja - choć zbawienie

bywa traktowane jako kwestia przeszłości, zazwyczaj postrzega się je jako coś przyszłego.

To, że autorzy Nowego Testamentu kładą nacisk na przyszłościowy aspekt zbawienia, wiąże się niewątpliwie z samą jego naturą. Wszystkie wersety mówiące o zbawieniu jako o czymś przeszłym skupiają się na *podstawie* zbawienia, którą jest śmierć Jezusa, przyjęta poprzez powierzenie się Mu (wiarę), nie zaś poprzez ludzkie rytuały – także te, o których mowa w Starym Testamencie. Większość wersetów mówi jednak o *rzeczywistości* zbawienia, która jest sprawą przyszłości. Zbawienie oznacza bowiem ratunek przed pewnym niebezpieczeństwem. W kontekście teologicznym jest to niebezpieczeństwo potępienia na Sądzie Ostatecznym (Rz 5,8-9). Ze względu na naturę tego niebezpieczeństwa, zbawienie nie może urzeczywistnić się, dopóki nie nadejdzie ów sąd. Do tego czasu chrześcijanin ma nadzieję zbawienia (1 P 1,3), ale nie zbawienie jako takie. „Nadzieja", o której pisze Piotr to mocne, ufne przekonanie o tym, że coś niewątpliwie nastąpi. Można ją porównać do nadziei ucznia, który wie, że spełnił wszystkie wymogi, aby być przyjętym do określonej szkoły, a więc jego miejsce jest już tam niejako zarezerwowane.

Zbawienie jest zatem celem. Jest to coś, ku czemu chrześcijanin zmierza. Zgodnie z 1 P rozpoczyna się ono od przyjęcia chrztu (1 P 3,21), ale w pełni objawia się dopiero „w czasie ostatecznym" (1 P 1,5). Znakiem zaś tych, którzy są zbawiani, jest ich wytrwałość w wierze, pomimo różnych utrapień.

Czy zatem język, jakim posługują się chrześcijanie ewangeliczni, powinien zostać skorygowany? Być może powinniśmy kłaść nieco większy nacisk na zrównoważone odczytywanie tekstów Pisma Świętego. Ukazując zbawienie jako coś, co należy prawie wyłącznie do przeszłości, tracimy z oczu dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, tracimy poczucie nadchodzącego Sądu Ostatecznego, przez co – w przeciwieństwie do autorów Nowego Testamentu – przestajemy go traktować poważnie. Po drugie, tracimy znaczenie wytrwałości. Nie ci bowiem, którzy podejmują jednorazową decyzję pójścia za Chrystusem, zostaną zbawieni, ale ci, którzy wytrwają „do końca" (Mt 10,22; 24,13; Mk 13,13). Teologowie wyrażali ten pogląd na dwa sposoby. W tradycji opartej na poglądach Wesleya, zbawienie postrzegano jako coś niepewnego, coś, co można stracić, podczas gdy w tradycji teologii reformowanej Bóg zapewnia, że ci, których rzeczywiście odnowił, zdołają wytrwać do końca. Obydwie tradycje jednak odzwierciedlają biblijny akcent, który stwierdza, że zbawienie nie jest owocem jednorazowej decyzji, lecz wytrwałości w wierze, wyrażającej się posłuszeństwem wobec Chrystusa w ciągu całego życia. Zbawienie jest zatem całkowicie pewne, ale tylko dla tych, którzy teraz prowadzą życie podporządkowane Chrystusowi. To prawda, że musimy pamiętać o podstawie naszego zbawienia, odwołując się do dokonanej w przeszłości zbawczej śmierci Chrystusa na krzyżu, jednak byłoby dobrze, gdybyśmy mówiąc o zbawieniu, używali języka niekategorycznego i pamiętali również o konieczności trwania w wierze i o poczuciu Sądu Ostatecznego, które u autorów Nowego Testamentu wyczuwalne są bardzo wyraźnie. Wówczas, podobnie jak dla autora 1 Listu św. Piotra, zbawienie stanie się dla nas bardziej kwestią przyszłego celu a nie przeszłego wydarzenia[1].

---

[1] Kwestia przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości w odniesieniu do dokonania się zbawienia jest jedną z najbardziej dyskutowanych w teologii chrześcijańskiej. Jednym z pomocnych wyjaśnień w tej kwestii jest obserwacja, że Biblia oraz Jezus mówią o trzech aspektach zbawienia człowieka: (1) przeszłym – w znaczeniu *usprawiedliwienia* tego człowieka, który przyjął Chrystusa jako swego Pana i Zbawiciela (Łk 23,43; J 5,24; 6,47; 15,3; 16,27; Dz 2,38; Rz 3,23-26; 5,1; 8,1.28-39; 10,9-10.13; Ga 2,16; Ef 1,3-7; 2,8-10; 1 Tes 5,8-10; 2 Tes 2,13; Tt 3,4-7; Hbr 10,10; 1 J 5,11-13); (2) teraźniejszym – w znaczeniu praktycznego *uświęcenia* w życiu chrześcijańskim (Mt 7,21.24-25; Łk 10,25-28; J 14,23; 15,4; Rz 12,1-2; Ga 5,24-25; Flp 2,12; 1 Tm 6,13-14; 1 Tes 5,23-24; Hbr 12,14; Jk 2,14-26; 1 J 2,15-17; 3,23-24)

Zobacz również komentarz do Flp 2,12-13; 3,10-11; 2 P 1,10; 2,20.

2,13-14 Poddanie wobec rządu?

Zobacz komentarz do Rz 13,1-7.

2,18 Pochwała niewolnictwa?

Zobacz komentarz do Ef 6,5-8.

3,6 Nazywać męża panem?

Czy Piotr naucza kobiety, aby odnosiły się do swoich mężów tak, jak niewolnice odnoszą się do panów? Czy określenie „pan" nie umniejsza znaczenia kobiet i nie jest dla nich obraźliwe? Jaki związek ma z tą nauką wezwanie do odwagi? Czy Piotr traktuje kobiety jak ludzi drugiej kategorii, zachęcając do dyskryminowania ich?

Analizowany przez nas werset z 1 P nawiązuje do Rdz 18,12, gdzie na wieść o poczęciu dziecka Sara śmieje się i mówi do siebie: „Teraz, gdy przekwitłam, mam doznawać rozkoszy, i mój mąż starzec?" Słowa przetłumaczone jako „mój mąż starzec" w oryginale brzmią „mój pan" i wyrażają szacunek, jakim Sara darzyła Abrahama[2]. W kontekście, w jakim Sara wypowiada te słowa, brzmią one nieco ironicznie - wyrażając bowiem swój szacunek wobec męża, jednocześnie śmieje się ona ze słów samego Jahwe. Piotr, podobnie jak większość autorów Nowego Testamentu, nie zagłębia się jednak w kontekst tej wypowiedzi, sięgając tylko po nią samą.

Przyjrzyjmy się teraz kontekstowi, w jakim Piotr tę wypowiedź umieszcza. Fragment, w którym się ona znajduje, skierowany jest do chrześcijanek z wyższych warstw społecznych, mających niewierzących mężów (w ówczesnej kulturze sytuacje takie zdarzały się o wiele częściej niż odwrotne - kiedy mąż chrześcijanin miał niewierzącą żonę). Piotr radzi tym kobietom, aby były posłuszne mężom, gdyż to właśnie ich pokora stanie się przyczyną nawrócenia ich mężów, nie zaś argumenty przemawiające za chrześcijaństwem czy ich zdobne stroje (na wysokie pochodzenie tych kobiet wskazuje właśnie owo nawiązanie do bogatych strojów - kobiety pochodzące z niższych warstw społecznych miały zwykle tylko jeden porządny strój i nie nosiły praktycznie żadnej biżuterii). Taką uległością cechowały się ponadto „święte niewiasty", czyli pobożne kobiety wspomniane w Starym Testamencie, z Sarą na czele. Pokora i uległość jest więc czymś, co wyróżnia chrześcijanki jako kobiety święte (następczynie Sary).

Zwróćmy także uwagę na to, czego autor tego listu nie mówi. Po pierwsze, nie mówi on, że ta uległość ma się wiązać z zaniechaniem praktykowania wiary chrześcijańskiej czy odrzuceniem standardów świętości ustanowionych przez Jezusa. Dlatego też kobiety, do których zwraca się Piotr, nadal powinny mieć „nadzieję w Bogu" i „czynić dobrze". Nawet jeśli ich niewierzący mężowie zaczną je straszyć karą czy rozwodem,

---

i (3) przyszłym - w znaczeniu *uwielbienia* - całkowitego oddzielenia człowieka wierzącego od grzechu i jego skutków (Mt 16,27; 24,31.40-41; J 11,24-26; 14,2-3; Rz 5,1-2; 8,28-30; 13,11; 2 Kor 5,1-10; Ga 1,4; 5,5; Ef 1,13-14; 2,7; Flp 3,12-14; Kol 1,5; 2 Tes 2,13-14; Hbr 3,14; 1 P 1,3-5; Ap 7,13-17). Jak wskazuje Rz 8,28-30; Ef 1,3-14 oraz 1 Tes 5,23-24 Boży plan wobec życia wierzącego człowieka obejmuje wszystkie powyższe aspekty, włącznie z uprzednim wybraniem wierzącego „przed założeniem świata" (przyp. red.).

[2] Piotr opiera się tu na greckim przekładzie Starego Testamentu, w którym zastosowano słowo *kyrios* - czyli „pan", ale nie w znaczeniu „właściciel niewolnika", lecz w sensie honorowego tytułu nadawanego osobom cieszącym się powszechnym szacunkiem lub wysokim statusem społecznym. Kiedy bowiem Piotr odnosi się do właściciela niewolników, używa innego określenia: *despotēs* (1 P 2,18).

żądając, by przestały chodzić na zgromadzenia lub zrobiły coś, czego zakazał Chrystus, kobiety te mają się nie bać „żadnego zastraszenia". Cierpienie dla Chrystusa jest bowiem prawdziwym przywilejem. Niemniej jednak, podobnie jak wszyscy, do których adresowany jest 1 List Piotra, chrześcijanki te powinny cierpieć ze względu na wiarę w Chrystusa, nie zaś dlatego, że złamały jakiekolwiek normy kulturowe, które Chrystus by zaaprobował.

Innymi słowy, Piotr daje nam do zrozumienia, że posłuszeństwo kobiet nie może być ślepe. Przede wszystkim bowiem powinny być one posłuszne Chrystusowi. Tylko Jemu mogą okazywać posłuszeństwo absolutne. Kobiety te muszą zatem iść za Chrystusem, będąc jednocześnie uległymi wobec własnych mężów. Ich kultura wzywa je wprawdzie do całkowitego poddania wobec mężów – także w sprawach wiary, jednak Piotr zachęca je do tego, aby w kwestii religii i moralności zachowały własne zdanie, będąc jednocześnie dobrymi żonami w każdym innym aspekcie życia. W ten sposób Chrystus nie będzie obwiniany za to, co nie ma tak naprawdę żadnego związku z okazywaniem Mu posłuszeństwa.

Po drugie, sytuacja opisana w tym fragmencie nie jest ukazana jako ideał chrześcijańskiego małżeństwa. Jak zobaczymy w następnym komentarzu, dopiero w 1 P 3,7 autor porusza kwestię zasad panujących w małżeństwie chrześcijan. Biorąc pod uwagę, że ma on tak niewiele do powiedzenia na ten temat, możemy dojść do wniosku, zgodnie z którym takie małżeństwa nie miały większych trudności lub były stosunkowo rzadkie we wspólnotach, do których Piotr się zwracał. Jak czytamy w 1 P 3,7, w małżeństwie chrześcijan żony są „dziedzicami łaski" na równi z mężami. Innymi słowy, żona jest równoprawną partnerką męża w życiu zgodnym z przesłaniem Ewangelii. Mąż ma ją zatem darzyć czcią i szanować, „aby nie stawiać przeszkód waszym modlitwom".

W 1 P 3,1 Piotr dokonuje trzech ważnych rzeczy. Po pierwsze, prezentuje pewną strategię ewangelizacyjną. I tak, ludzie nie przychodzą do Chrystusa dzięki samym słowom, a już na pewno nie przez przymus, ale dzięki świadectwu dawanemu przez chrześcijan, żyjących zgodnie z wyznawanymi również przez pogan normami (o ile są one zgodne z wartościami chrześcijańskimi). Poganie widzą wówczas, że Chrystus daje człowiekowi moc wcielania w życie ideałów, o których oni mogą jedynie teoretyzować.

Po drugie, Piotr zwraca uwagę na fakt, że postawa każdego chrześcijanina powinna cechować się posłuszeństwem. Żaden z autorów Nowego Testamentu nie miał problemu z posłuszeństwem, gdyż – jak zauważa Piotr w 1 P 2,23 – dokładnie taką samą postawą cechował się Jezus. Nowy Testament głosi, że źródłem prawdziwego wyzwolenia jest właśnie wyzbywanie się własnej mocy – stąd bogaci dobrowolnie rozdają swoje dobra, a biedni cierpliwie znoszą trudności, nie domagając się nagłej poprawy własnego losu. Dzieła Ducha Świętego realizują się właśnie na drodze wyrzeczeń, nie żądań. Postawa Sary jest więc zgodna z przesłaniem Nowego Testamentu. Biorąc pod uwagę możliwości i prawa kobiet w tamtych czasach, musiało to być dla nich szczególnie ważne.

Po trzecie, podobnie jak robi to Paweł w 1 Kor 5,12-13 (podając przykład w 1 Kor 7,12-16), Piotr naucza, że chrześcijanie nie powinni narzucać swoich norm postępowania ludziom niewierzącym. Poganie nie mają bowiem mocy Ducha Świętego, która umożliwiłaby im wdrażanie w życie chrześcijańskich wartości. A zatem, omawiany przez nas fragment nie opisuje postępowania niewierzących mężów, lecz wyłącznie postawę ich chrześcijańskich żon. Tylko one mogą dawać swoim życiem świadectwo o Chrystusie, zachowując jednocześnie nadzieję, że ich mężowie kiedyś się nawrócą i – napełnieni Duchem Świętym – zaczną traktować je z należytym szacunkiem, tak, jak opisano w 1 P 3,7.

Analizowany przez nas fragment pomaga nam dostrzec prawdę, zgodnie z którą dopiero od niedawna postrzega się małżeństwo jako in-

tymną relację pomiędzy mężem a żoną. W starożytnej kulturze basenu Morza Śródziemnego wcale nie oczekiwano, że pomiędzy współmałżonkami zaistnieje jakakolwiek bliskość emocjonalna. Mężczyzna był zwykle blisko związany z matką i z rodzeństwem; miewał również bliskich przyjaciół tej samej płci (relacja ojcowsko-synowska również nie należała wówczas do silnych zażyłości emocjonalnych). Kobieta była z kolei najmocniej związana z dziećmi i rodzeństwem; być może miewała także przyjaciółki (choć od kobiet oczekiwano na ogół, że czas będą spędzać głównie w domu). Dlatego też, Piotr nie zwraca uwagi na emocjonalny dystans pomiędzy mężem a żoną widoczny w analizowanym przez nas wersecie (niewątpliwie świadczy o nim zastosowane w greckim oryginale słowo „pan") - choć w Piśmie Świętym jest kilka przykładów bliskiej zażyłości emocjonalnej w małżeństwie, nie było to w ówczesnej kulturze zjawiskiem powszechnym. Podobnie, choć w naszej obecnej kulturze jest to zjawisko pożądane, nie można w oparciu o Biblię uczynić go istotą małżeństwa. Jego istotą jest bowiem publicznie ustanowione przymierze lub zaangażowanie każdego z małżonków we wspólną relację[3].

Zobacz również komentarz do Ef 5,22; 1 P 3,7.

3,7 Słabsze ciało?

Werset ten porusza kwestie podobne do tych z 1 P 3,6, jednak odnosi się tym razem do mężów-chrześcijan. Co autor ma na myśli, pisząc o słabszym ciele kobiety? Czy chce przez to podkreślić jej niższość? Co to dokładnie znaczy, że mąż ma się z żoną liczyć? Czy ma to przypominać troskę o potrzeby niewolnika, jaką wykazuje jego pan? I wreszcie - w jaki sposób brak należnej czci wobec żon może stanowić przeszkodę w modlitwie? Ciekawostką związaną z pytaniami opartymi o 1 P 3,7 jest to, że określenie zastosowane w greckim oryginale interpretowane jest w różnych przekładach Pisma Świętego na różne sposoby. I tak to, co zwykle tłumaczone jest jako „słabsze ciało", określane jest w niektórych przekładach mianem „słabszego partnera" czy „słabszej płci". Określenie „słabsze ciało" jest przy tym niemal tak samo enigmatyczne, jak słowo „naczynie" zastosowane w 1 Tes 4,4 (w Biblii Tysiąclecia przetłumaczone również jako „ciało" - przyp. red.). Głębsza analiza tego sformułowania prowadzi do wniosku, że autor ma najprawdopodobniej na myśli osobę, rozumianą jako ciało zamieszkiwane przez Ducha Świętego (interpretacja obecna w pismach Ojców Kościoła) lub jako stworzenie Boże (interpretacja zaczerpnięta z przypowieści zawartej w Jr 18,1-11). Obydwie z tych możliwości interpretacji głoszą, że zarówno mężczyzna, jak i kobieta, są stworzeniami, ale jedno z nich - kobieta - jest słabsze i delikatniejsze.

W przeciwieństwie do Ojców Kościoła, Piotr nie myśli jednak o kobietach jako o istotach słabszych moralnie (Rz 5,6 głosi, że - niezależnie od płci - wszyscy jesteśmy słabi, a myśl wyrażona w 1 P jest temu poglądowi bardzo bliska) lub słabiej wierzących (również Paweł nigdy nie wiązał mocy wiary z płcią - zobacz Rz 14,1), gdyż nie wskazuje na to ani określenie „ciało", ani „partner". Żadne z tych określeń nie sugeruje również, że autor chce przeciwstawić kobietę mężczyźnie. Piotrowi chodzi raczej o to, że w większości kontekstów kulturowych mężczyzna postrzega kobietę jako słabszą zarówno pod względem fizycznym (z tego właśnie powodu tak często słyszy się o przypadkach nadużyć wobec kobiet ze strony mężczyzn), jak i społecznym.

[3] Zobacz: B. Malina, *The New Testament Word* (Atlanta: John Knox, 1984), w której to książce opisana jest ówczesna kultura śródziemnomorska oraz R. Paul Stevens, *Married for Good* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), zwłaszcza pierwsze cztery rozdziały o koncepcji małżeństwa (pozostała część książki omawia te i inne kwestie w kontekście modelu małżeńskiego obowiązującego w kulturze zachodniej).

To, że kobiety są słabsze fizycznie, jest rzeczą oczywistą - statystycznie mężczyźni są od nich wyżsi i silniejsi. Do tego, że kobiety są również słabsze społecznie, nawiązuje 2 Kor 10 - 13, gdzie Paweł pisze o swoim poczuciu niższości społecznej - to, że nie wyglądał, ani nie mówił tak, jak prawdziwy Grek (ze względu na swoje obce pochodzenie), sprawiało, że w ojczyźnie Greków nie traktowano go poważnie, przez co często zdany był na pomoc miejscowych darczyńców. Podobnie traktowane były kobiety - często dyskryminowano je w życiu społecznym, przez co ich sytuacja materialna była na ogół gorsza niż pozycja mężczyzn. Choć przejawy dyskryminacji kobiet widoczne są także dziś, w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej były one szczególnie dotkliwe.

To oczywiste, że słabość kobiety - zarówno fizyczna, jak i społeczna, dawała (i wciąż daje) mężowi znaczną przewagę w małżeństwie, przez co mógł się dopuszczać różnorodnych nadużyć. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę poruszony w tym fragmencie temat, który stanowi rozszerzenie myśli zawartej w 1 P 2,13, Piotr skupia się tu zasadniczo na koncepcji poddania. I tak - mąż wykazuje się poddaniem wówczas, gdy nie stosuje nadużyć wobec słabszej od siebie żony. Zamiast tego, ma się z nią liczyć „we wspólnym pożyciu", czyli poznawać ją coraz lepiej - nie po to, aby ją wykorzystywać, ale po to, by otaczać ją coraz głębszą troską. Troska oparta na znajomości własnej żony, znajomości wypływającej z przebywania razem, rozciąga się na każdą sferę życia - „wspólne pożycie" nie odnosi się bowiem wyłącznie do sfery seksualnej, ale też do wszystkich innych aspektów małżeńskiej relacji.

Piotr pisze ponadto, że mąż ma darzyć żonę „czcią", co oznacza, iż mężczyzna powinien okazywać żonie szacunek, nawet jeśli kultura do tego nie zachęca. Przez to, że mąż będzie szanował kobietę, poczuje się ona silniejsza i ważniejsza w świecie, który nieustannie daje jej odczuć, jak mało znaczy. Mężczyzna - podobnie jak Chrystus - bierze zatem (a nawet oddaje) to, co ma i obdarza osobę, której tego brakuje.

Choć w otaczającej Piotra kulturze rzeczywiście uznawano kobiety za „słabsze" i gorsze, on mówi wyraźnie, że są one razem z mężami „dziedzicami łaski". Innymi słowy - w tym, co liczy się najbardziej, czyli w sferze duchowej, kobieta jest mężczyźnie równa. Nowy Testament głosi, że małżeństwo samo w sobie, a szczególnie różnice płciowe, to kwestia tymczasowa, która w niebie nie będzie nas już dotyczyć (zobacz Mt 22,30). A zatem, z perspektywy życia wiecznego, kwestią ostateczną nie jest słabość kobiety, ale jej równość. Ponieważ taka właśnie będzie rzeczywistość przyszła, chrześcijański mąż musi respektować ten fakt w teraźniejszości, poprzez oddawanie żonie stosownej czci. Jak bowiem twierdzi Paweł w Ga 3,28 - pomiędzy mężczyzną a kobietą nie ma tak naprawdę żadnej różnicy (w sensie trwałym czy ostatecznym). Prawdziwe chrześcijańskie małżeństwo wciela tę prawdę w życie, gdyż związane nim osoby bardziej kierują się obietnicą przyszłości (rzeczywistość eschatologiczna) niż ograniczeniami kultury, w której aktualnie żyją.

Teraz widzimy już, jaki może to mieć związek z modlitwą. W kilku fragmentach Nowego Testamentu (Mt 5,23; 6,12.14-15; 1 Kor 11,33-34; Jk 4,3) czytamy o tym, iż relacje międzyludzkie mogą wpływać na to, w jaki sposób się modlimy. Spójrzmy na przykład na kobietę, która w modlitwie żali się Bogu, że mąż źle ją traktuje. Nawet, gdyby się nie żaliła - Bóg i tak widzi przecież jej łzy. Czyż Bóg nie jest współczujący i miłosierny? Czy nie wstawia się za słabszymi i uciśnionymi? Z jednej strony mamy więc obietnicę wyrażoną w Mt 18,19-20, zgodnie z którą mąż i żona tworzą mały Kościół - miejsce, w którym może się uobecniać Chrystus, przestrzeń, w której wysłuchiwane będą modlitwy wypowiadane w zgodzie i jedności. Z drugiej natomiast strony, kiedy mąż i żona są sobie obcy, a zwłaszcza kiedy strona silniejsza uciska słabszą, nie ma szans na wysłuchanie modlitwy, za wyjątkiem modlitwy pokut-

nej, gdyż nie został spełniony podstawowy warunek oparty na postawie Chrystusa – relacja poddania i wyrzeczenia się siebie dla innej osoby[4].

Czy w związku z tym Piotr traktuje kobiety protekcjonalnie? Nie – jest on po prostu realistą. Wie, że w kulturze, która go otacza (a w pewnym stopniu również w dzisiejszej kulturze), nie żona, ale mąż stoi na uprzywilejowanej pozycji – prawie zawsze pod względem fizycznym, a często również prawnym i społecznym. Nakazuje więc mężom przyjęcie postawy Jezusa, która ma się wyrażać w wykorzystaniu swej silniejszej pozycji do tego, aby żona mogła się poczuć tym, kim faktycznie jest w oczach Boga – istotą równą swemu mężowi. Tylko w takiej relacji – jak czytamy w 1 Liście Piotra – wspólna modlitwa małżonków może zostać wysłuchana. Jeśli natomiast mąż stosuje wobec swojej żony różnorodne nadużycia, utrudnia sobie dostęp do Boga.

3,19 Kim są duchy zamknięte w więzieniu?

Trudno powiedzieć, co Piotr ma na myśli, mówiąc, że Chrystus głosił zbawienie duchom zamkniętym w więzieniu. Czy to możliwe, że Chrystus postanowił w ten sposób dać drugą szansę tym, którzy umarli? Dlaczego owe istoty są w więzieniu? Czy mianem tym określany jest rodzaj czyśćca, w którym po śmierci ludzie otrzymują drugą szansę zbawienia?

Pierwszym krokiem do zrozumienia tego wersetu jest przyjrzenie się jego kontekstowi. Fragment ten skierowany jest do chrześcijan, których może spotkać prześladowanie. Piotr podaje im przykład Chrystusa, który także był prześladowany. Jest to ważne, gdyż chrześcijanie, do których pisze, zachęcani są do tego, aby utożsamiać się z doświadczeniem Chrystusa, które obejmuje również cierpienie. Jak pisze Piotr – Jezus został „zabity wprawdzie na ciele, ale powołany do życia Duchem". Choć jest to dość skomplikowane, wydaje się, że w zdaniu tym opisane są dwie różne sfery życia. W sferze ludzkiej („na ciele") Jezus został zabity. Dla świata został On bowiem skazany na śmierć jak przestępca i stracony na wieki. Niemniej jednak, w Wielką Noc Jezus zmartwychwstał i to nie tylko w sferze ludzkiej, ale również w sferze duchowej. Jego ciało zostało zatem wskrzeszone, ale nie tylko jako zwykłe ludzkie ciało (tak jak w przypadku Łazarza), lecz jako ciało nieśmiertelne. Stąd opowieści o zmartwychwstałym Chrystusie dokonującym tego, czego nie mógł robić przed swoją śmiercią – np. pojawianie się, znikanie, przechodzenie przez zamknięte drzwi.

To właśnie w owej duchowej sferze życia Jezus głosił zbawienie „duchom zamkniętym w więzieniu". W kolejnym wersecie dowiadujemy się, że duchy te były nieposłuszne „za dni Noego". Kim mogły one być? Są dwie możliwości. Za czasów Noego świat pełen był przemocy spowodowanej ludzką niegodziwością (zobacz Rdz 6,3-6.11). Bóg zesłał zatem powódź, by wszyscy ci źli ludzie wyginęli. Czy to możliwe, że oni właśnie są duchami, o których pisze Piotr? Kiedy patrzymy na zastosowanie słowa *duch* w Nowym Testamencie, zauważamy, że prawie nigdy nie odnosi się ono do zmarłego człowieka. W tych przypadkach, w których słowo to odnosi się do osoby zmarłej, zawsze towarzyszy mu dodatkowe wyjaśnienie, dzięki któremu wiemy na pewno, że właśnie o taką osobę chodzi (np. Hbr 12,23). W większości przypadków, na określenie zmarłych ludzi autorzy Nowego Testamentu stosują wyraz „dusze". Ponieważ w analizowanym przez nas wersecie nie ma żadnych dodatkowych wyjaśnień, na podstawie których można wnio-

[4] Nie jest do końca jasne, czy słowo „wasze" w sformułowaniu „waszym modlitwom" odnosi się tylko do modlitw mężów (skoro autor kieruje te słowa do mężów w liczbie mnogiej), czy też do modlitw mężów i żon. Prawdopodobnie chodzi o samych mężów, jednak trzeba pamiętać, że negatywne uczucia żon z pewnością blokują skuteczność modlitw tak samo, jak złe postępowanie mężów.

skować, iż chodzi o osoby zmarłe, mało prawdopodobne, aby właśnie o takie osoby Piotrowi tutaj chodziło.

Zgodnie z drugą możliwością, duchy wspomniane przez Piotra to „synowie Boga" z Rdz 6,2 lub ich potomkowie. Sformułowanie „synowie Boga" odnosi się do istot duchowych niebiańskiego pochodzenia. Nowy Testament określa je jako aniołów, którzy „opuścili własne mieszkanie" (Jud 6) lub „zgrzeszyli" (2 P 2,4). Mamy więc do czynienia z prawdziwie zbuntowanymi, nieposłusznymi duchami. Ponadto, istnieje długa tradycja - zarówno w tekstach Nowego Testamentu, jak i w innych pismach żydowskich, zgodnie z którą ci upadli aniołowie zostali zamknięci w więzieniu (zobacz *1 Księga Henocha* 10-16; 21, gdzie opisana jest kara, jakiej zostali poddani ci „Strażnicy" - jak autor ich nazywa). A zatem duchy, o których pisze Piotr, są najprawdopodobniej właśnie tymi aniołami. Nie tylko są to bowiem istoty, które zwykle określa się mianem „duchów", ale też istoty, o których zamknięciu w więzieniu Jezus doskonale wiedział.

Czy Jezus głosił tym „duchom" Ewangelię? Czy chciał dać im drugą szansę? Słowo „głosić" zwykle stosowane jest w Nowym Testamencie w odniesieniu do Ewangelii, jednak może ono także oznaczać „proklamować" (Łk 12,3; Rz 2,21; Ap 5,2). Wyraz ten nie musi więc dotyczyć wyłącznie głoszenia Ewangelii. Czy w żydowskiej lub chrześcijańskiej literaturze są jakiekolwiek inne fragmenty, w których duchom głosi się coś innego? I znów możemy odwołać się do *1 Księgi Henocha* (która znana była pierwszym chrześcijanom, gdyż cytowano ją np. w Liście św. Judy), gdzie autor głosi duchom ich zagładę.

Czy taka interpretacja pasuje do analizowanego przez nas wersetu? Fragment, w którym jest on umieszczony, kończy się tym, iż „Aniołowie i Władze, i Moce" poddane zostają triumfującemu Jezusowi. Nowy Testament nie mówi wprawdzie w żadnym innym miejscu o głoszeniu Ewangelii duchom, ale wspomina o zwycięstwie Chrystusa nad światem duchowym (np. 2 Kor 2,14; Ef 6,11-12; Kol 2,15; Ap 12,7-11). To, że w analizowanym przez nas fragmencie Chrystus głosi duchom swoje zwycięstwo, pasuje więc zarówno do wydźwięku samego fragmentu, jak i do ogólnego przesłania Nowego Testamentu.

Spróbujmy zatem podsumować to, o czym Piotr mówi w 1 P 3,19. Wiemy, że pisze on do chrześcijan z Azji Mniejszej stojących przed widmem prześladowania a nawet męczeństwa. Piotr wzywa ich do tego, aby brali przykład z Chrystusa, który z ludzkiego punktu widzenia został wprawdzie zabity, ale zmartwychwstał - i to nie tylko do odnowionego życia w ciele, ale także do chwalebnej egzystencji w świecie duchowym. To właśnie w tym świecie głosi On swoje zwycięstwo upadłym aniołom, którzy okazali swoje nieposłuszeństwo już za czasów Noego. Możliwe, że Jezus głosił im tę nowinę podczas swojego wniebowstąpienia - choć tekst nie podaje lokalizacji tego więzienia, niektórzy Żydzi określają ją jako „drugie niebo", czyli miejsce znajdujące się pomiędzy ziemią a niebem, w którym mieszka Bóg. W każdym razie - jak czytamy w ostatnich linijkach tego fragmentu listu - Chrystus znajduje się w niebie wraz ze wszystkimi istotami duchowymi, które zostają Mu poddane.

Piotr daje więc do zrozumienia, że poprzez przyjęcie chrztu chrześcijanie utożsamili się z Chrystusem, dzięki czemu na Sądzie Ostatecznym zostaną zbawieni i włączeni w Jego zwycięstwo. Wraz z Nim zostaną oni wywyższeni w niebie, bez względu na to, jak bardzo ludzie będą ich prześladować i gnębić na ziemi. Prześladowcy chrześcijan zostaną natomiast zwyciężeni - o ile oczywiście w porę się nie nawrócą. Pozostając bowiem wyłącznie w sferze ludzkiej, nie mogą liczyć na zbawienie w sferze duchowej. Chrystus w końcu zatriumfował wobec swych wrogów i ogłosił im swoje zwycięstwo. Podobne zwycięstwo odniosą chrześcijanie z Azji Mniejszej (i wszyscy inni chrześcijanie żyjący także dziś), jeśli tylko wytrwają w wierności wobec Chrystusa.

3,21 Czy chrzest nas zbawia?

Większość chrześcijan została ochrzczona, jednak poszczególne kościoły spierają się co do tego, jak chrzcić, kiedy chrzcić i co tak naprawdę chrzest oznacza. 1 P 3,21 dotyczy właśnie tej ostatniej kwestii (a pośrednio być może także dwóch pierwszych), jednak po przeczytaniu tego wersetu wielu chrześcijanom wydaje się ona jeszcze bardziej skomplikowana niż wcześniej. Prawdę mówiąc, cały fragment 1 P 3,18-22 jest trudny do zrozumienia. Niemniej jednak, analizując ten tekst skupimy się wyłącznie na kwestii chrztu, gdyż - choć niezrozumiałe wydają się również inne elementy tego akapitu - właśnie ta kwestia jawi się tu jako motyw główny. Skoro więc poprzez chrzest jesteśmy zbawiani, to w jaki dokładnie sposób się to dzieje? Czyż zbawienia nie uzyskuje się przez łaskę dzięki wierze? Czy chrzest nie jest zaledwie rytuałem - podobnie jak obrzezanie? Jaki jest w związku z tym status osób, które nie zostały ochrzczone? A może na początku tego akapitu powinniśmy raczej napisać, że „wszyscy chrześcijanie zostali ochrzczeni" i że ci, którzy uważają się za chrześcijan, a nie przyjęli chrztu, nie zostaną tak naprawdę zbawieni?

Celem tego fragmentu (1 P 3,18-22) jest uzasadnienie cierpienia dla słusznej sprawy. Piotr uzasadnia je, podając przykład samego Jezusa: „Chrystus bowiem również raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprawdzie na ciele, ale powołany do życia Duchem" (1 P 3,18). Chrystus cierpiał więc pomimo to, że był sprawiedliwy. Został wprawdzie skazany na śmierć w ludzkim świecie („na ciele"), ale nie był to Jego koniec. Bóg wskrzesił Go bowiem z martwych. Od tamtej pory Jezus pozostaje już poza zasięgiem śmierci i zła. Jezus zmartwychwstał w sferze duchowej, o czym naucza również Paweł w 1 Kor 15,42-49. Został następnie wywyższony do tego stopnia, że służą Mu wszelkie istoty żyjące we wszechświecie. Skoro Jezus ma być przykładem dla chrześcijan, do których zwraca się Piotr, fragment ten sugeruje (co szczegółowo wyjaśnione jest w kolejnym rozdziale), że dla nich również cierpienie w imię sprawiedliwości ostatecznie nie okaże się złem, ale drzwiami do zmartwychwstałego życia, gdzie również będą poza zasięgiem zła i będą panować wraz z Chrystusem.

Wspominając o zwycięstwie Jezusa podczas zmartwychwstania (1 P 3,18-19), Piotr przypomina, że Noe zbudował arkę, „w której niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę" (1 P 3,20). Dlaczego fakt ten miałby być istotny dla Piotra i jego czytelników? Chrześcijanie z Azji Mniejszej, do której Piotr kierował swój list, byli niegdyś poganami mocno zakorzenionymi w swej kulturze i w pełni akceptowanymi przez społeczeństwo. Teraz są odrzucani i wyszydzani dlatego, że przyjęli chrześcijaństwo. Cały świat wydaje się być przeciwko nim. To prawda - mówi Piotr - lecz podobnie było w przypadku Noego. On także traktowany był jak głupiec, kiedy budował swoją arkę, jednak ostatecznie okazało się, że to on miał rację, a większość ludzi była w błędzie i utonęła w wielkiej powodzi. Ocalała tylko mniejszość, a dokładnie osiem osób (Noe oraz jego trzech synów i ich żony). Choć ich pobyt na arce musiał być dla wszystkich bardzo wyczerpujący, to - jak pisze Piotr - rzeczywiście zostali oni uratowani.

Nawiązanie do arki Noego przygotowuje grunt pod zastosowaną w 1 P analogię do doświadczenia chrześcijańskiego. Koncepcja, zgodnie z którą zdarzenie opisane w Starym Testamencie symbolizuje wydarzenie nowotestamentowe, jest w Piśmie Świętym dość powszechna. Pojawia się ona u Pawła (Rz 5,14; 1 Kor 10,6.11) i u autora Hbr (Hbr 8,5; 9,24)[5]. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro obydwa Testamenty opisują

[5] Więcej na temat tego rodzaju interpretacji - zobacz Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982).

dzieła tego samego Boga. Moglibyśmy oczekiwać, że dzieła Boże opisane w Starym Testamencie będą przyrównywane do zdarzeń opisanych w Nowym Testamencie w jednakowy sposób. Niemniej jednak, są tu pewne różnice. I tak, Paweł widzi związek pomiędzy chrztem a przejściem przez Morze Czerwone i obłokiem okrywającym Izraelitów w Księdze Wyjścia (1 Kor 10,2), podczas gdy Piotr widzi w rytuale chrztu analogię do historii Noego. Żadna z tych interpretacji nie jest błędna – poruszamy się bowiem w świecie analogii, nie zaś znaczeń dosłownych.

Podobnie jak Noe zbawiony został przez wodę, tak samo zbawia ona chrześcijan: „ratuje was ona we chrzcie". W jaki sposób chrzest nas ratuje? Odpowiedź brzmi: „dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa". Innymi słowy, chrzest jednoczy nas z Chrystusem, a gdy jesteśmy z Nim zjednoczeni, wraz z Nim uczestniczymy w Jego zmartwychwstaniu. Także Paweł odnosił się do chrztu jako do punktu zjednoczenia z Chrystusem (Rz 6,4-11; Kol 2,12). Jak daje nam do zrozumienia także 1 P 1,3, sednem chrztu jest to, że łączy nas on z Jezusem, który zbawia i ratuje ludzi. Bez Jezusa i Jego zmartwychwstania chrzest byłby zatem bezużyteczny.

Piotr wyjaśnia następnie swoje stanowisko bardziej szczegółowo. I tak na chrzest, jaki przyjmują chrześcijanie, składa się zanurzenie w wodzie (jeszcze w trzecim i czwartym wieku odbywało się to nago, aby osoba chrzczona mogła zanurzyć się całkowicie). Pismo Święte nie mówi o dokładnej ilości i rodzaju wody, choć wiemy, że pod koniec wieku drugiego preferowano zimną wodę bieżącą. (Zobacz *Nauka Dwunastu Apostołów* 7,1-4, gdzie podano klasyfikację preferowanych rodzajów wody chrzcielnej w Azji Mniejszej pomiędzy 100 a 150 r. po Chr.) Jak czytamy w 1 P, zewnętrzny gest zanurzenia w wodzie nie jest najważniejszy – jest to tylko „obmycie brudu cielesnego". Gdyby nie było w tym nic głębszego, chrzest polegałby zaledwie na zanurzeniu brudnego grzesznika i wyjęciu z wody czystego grzesznika. Woda nie ma bowiem żadnych magicznych właściwości – nie zbawia nas również sam rytuał. Gdyby to rytuał nas zbawiał, chrzest byłby dla chrześcijan mniej więcej tym samym co obrzezanie dla Żydów, a nasze zbawienie płynęłoby z uczynków (które dla Pawła oznaczają właśnie rytuały), nawet jeśli nie byłyby to już uczynki oparte na starotestamentowym Prawie.

Chrzest zbawia nas tak naprawdę przez „zwróconą do Boga prośbę o dobre sumienie". Niektórzy uczeni twierdzą, że oznacza to skierowaną do Boga prośbę o „dobre sumienie" – o to, by Bóg oczyścił daną osobę i odpuścił jej grzechy (zobacz Hbr 10,22). Interpretacja ta jest oczywiście możliwa, gdyż zgodnie z nią to właśnie szczere powierzenie się Chrystusowi, nie rytuał sam w sobie, jest głównym źródłem zbawienia. Bardziej prawdopodobna jest jednak interpretacja oparta na analogiach do rytuałów żydowskich i zastosowaniu słowa „prośba" w innych tekstach literackich. Na ich podstawie dowiadujemy się, że kandydat do chrztu musiał odpowiedzieć na wiele pytań, takich jak: „Czy wyznajesz, że będziesz naśladować Jezusa jako swego Pana?" (być może zostało to odzwierciedlone w Dz 8,37 i 1 Tm 6,12). Odpowiadając na takie pytania, osoba wyrażała pragnienie powierzenia się Bogu i utożsamienia się z Chrystusem – to właśnie te wyznania niosły dla niej ratunek, o ile oczywiście były one zgodne z jej sumieniem. Odpowiedź pozbawiona szczerości była bowiem kompletnie bezskuteczna. Szczere pragnienie powierzenia się Chrystusowi jest natomiast źródłem zbawienia, gdyż to ono właśnie łączy osobę z Jego zmartwychwstaniem.

Niemniej jednak, w dalszym ciągu nie mamy odpowiedzi na inne nurtujące nas pytania, takie jak: „Co z ludźmi, którzy nie zostali ochrzczeni, a jednak pragną powierzyć się Chrystusowi i robią to przy pomocy innej symboliki?" Piotr z pewnością uznałby to pytanie za nietypowe, gdyż – po odpowiednim przeszkoleniu z najważniejszych dogmatów wiary – przyjęcie chrztu w imię Jezusa było pierwszą rzeczą, jaką robili

wszyscy świeżo nawróceni chrześcijanie w czasach Nowego Testamentu. Dlatego też koncepcja, zgodnie z którą osoba miałaby wyznać wiarę w Chrystusa i nie przyjąć jednocześnie chrztu, byłaby dla Piotra absurdalna. Apostoł nawet nie poruszył zatem takiej kwestii. Owszem - zapewne zgodziłby się ze stwierdzeniem, że łotr wiszący na krzyżu obok Chrystusa został zbawiony bez przyjęcia chrztu (Łk 23,43), ale dlaczego miałoby się to stać normą dla tych, którzy nie wiszą na krzyżach i mogą być chrzczeni bez żadnych utrudnień? Czy takie osoby próbują unikać zaleceń samego Chrystusa? Jeśli tak, to czy w ogóle kiedykolwiek się Jemu szczerze powierzyły? Piotr z pewnością chętnie odpowiedziałby na te pytania, gdyby tylko ktoś mu je zadał. Dlatego też, zamiast się nad nimi zastanawiać (chyba, że będą to pytania dotyczące sytuacji łotra wiszącego na krzyżu), najlepiej byłoby po prostu przyjmować chrzest bez zbędnych dyskusji, choć wniosek ten nie jest tak naprawdę potwierdzony konkretnymi wypowiedziami zawartymi w tekstach Nowego Testamentu.

Niemniej jednak, mimo wszystko przesłanie Piotra jest wystarczająco jasne - chrześcijanie zbawiani są dzięki swej łączności z Chrystusem i Jego zmartwychwstaniem. Dlatego nie muszą się obawiać żadnych ludzkich prześladowców. Chrystus zatriumfował bowiem nad tą sferą życia i nad stojącą za nią rzeczywistością duchową. W pierwszych wiekach Kościoła normalnym momentem zbawienia chrześcijan był moment chrztu. Nie chodziło przy tym o sam rytuał, ale o zobowiązanie osoby wobec Jezusa jako Pana. (Lub też - przyjmując interpretację alternatywną - o przebaczenie, o jakie osoba prosi Jezusa - Pana.) Podobnie jak u Pawła, chrzest ukazany jest w 1 Liście Piotra jako relacja. Rytuał zanurzenia w wodzie jest więc zaledwie symbolicznym rozpoczęciem pewnej relacji - na podobnej zasadzie jak ślub, który rozpoczyna relację małżeńską.

Zobacz również komentarz do Dz 2,38; 22,16.

4,1 Zerwać z grzechem?

Na pierwszy rzut oka werset 1 P 4,1 nie wydaje się trudny do zrozumienia. To, że Chrystus cierpiał w ciele, jest dla chrześcijan oczywiste, bo jak inaczej moglibyśmy opisać doświadczenie krzyża? Nie jest nam obca również nowotestamentowa koncepcja, zgodnie z którą chrześcijanie powinni naśladować Chrystusa, w tym także Jego cierpienie. Wystarczy tylko przeczytać Flp 2,5-11 lub 1 P 2,21. Niemniej jednak, w analizowanym przez nas fragmencie pojawia się coś nowego, a mianowicie koncepcja, zgodnie z którą „kto poniósł mękę na ciele, zerwał z grzechem". Czy jest ona jednoznaczna z przesłaniem Rz 6,7: „Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu"? A może Piotr chciał nam przekazać coś innego, zwłaszcza w świetle faktu, że zamiast „umarł" pisze on: „poniósł mękę", a zamiast „wolny" - „zerwał"? Jeśli „zerwał z grzechem" oznacza „przestał grzeszyć", to dlaczego wszyscy nadal grzeszymy? Czy oznacza to, że nie dość jeszcze wycierpieliśmy?

Istnieje pięć różnych możliwości wyjaśnienia tego wersetu. Po pierwsze, może się on odnosić tylko do Chrystusa (wyraz „kto" dotyczy wyłącznie Chrystusa). Po drugie, może on dotyczyć koncepcji utożsamiania się chrześcijan z Chrystusem w momencie nawrócenia-inicjacji (zwłaszcza podczas przyjęcia chrztu). Innymi słowy - w momencie, gdy osoba identyfikuje się ze śmiercią Chrystusa, grzech nie ma już nad nią władzy (Rz 6,1-12; 1 J 5,18-19). Po trzecie, słowa zawarte w 1 P 4,1 mogą oznaczać, że kiedy chrześcijanin decyduje się cierpieć dla Chrystusa, postanawia tym samym definitywnie i bezkompromisowo zerwać z grzechem. Po czwarte, słowa te mogą wyrażać przekonanie, że kiedy chrześcijanie cierpią, łamią tym samym moc, jaką ma nad nimi grzech. I wreszcie, werset ten może sugerować, że - tak samo jak Jezus - chrześcijanie zostają wyzwoleni od grzechu w momencie śmierci.

Zanim wybierzemy najbardziej prawdopodobną z powyższych możliwości, zwróćmy uwa-

gę na to, że Piotr – w przeciwieństwie do Pawła – nigdy nie stosuje słowa „grzech" jako pojęcia abstrakcyjnego, odnoszącego się do pewnej zasady czy mocy. Piotr zawsze ma na myśli konkretne grzeszne czyny. Z tego właśnie powodu druga i trzecia z powyższych opcji są raczej mało prawdopodobne. Ponadto, Piotr mówi o cierpieniu jako o dziele skończonym, przez co koncepcja utożsamiania się lub podejmowania decyzji (która jest działaniem ciągłym) także nie wydaje się do końca uzasadniona.

Poza tym, rozpatrując pozostałe możliwości, zauważamy, że 1 List Piotra odnosi się wprawdzie do prześladowania, ale nie do męczeństwa. Piotr miał oczywiście świadomość tego, że utrata życia za wiarę jest jak najbardziej możliwa, jednak cierpienie, o którym wspomina w swym pierwszym liście, obejmuje zasadniczo ostracyzm społeczny i nadużycia, nie zaś procesy prowadzące bezpośrednio do czyjejś egzekucji. Dlatego możemy również wykluczyć ostatnią z powyższych opcji.

Pozostają nam w tym momencie dwie możliwości, przy czym Piotr prawdopodobnie miał na myśli obydwie. Wypowiedź zawarta w 1 P 4,1 opiera się na Chrystusie, który to „cierpiał w ciele", czyli „w naszym, fizycznym świecie" aż do śmierci (do której adresaci listu nie zostali jeszcze wezwani). Skutkiem tego cierpienia nie była jednak strata, ale raczej wyzwolenie z całej rzeczywistości grzechu i śmierci. Jezus jest już ponad tym, co musiał znosić, kiedy żył na ziemi. Na podobnej zasadzie – chrześcijanin, który cierpiał, podjął stanowczą decyzję zerwania z grzechem. Dzieje się tak definitywnie w momencie, w którym chrześcijanin dochodzi do granicy Chrystusa i umiera[6], ale częściowo jest tak również wtedy, gdy chrześcijanina spotyka jakiekolwiek cierpienie. Cierpienie w imię Chrystusa sprawia bowiem, że grzech traci swą atrakcyjność. Osoba, która zainwestowała w Chrystusa tak wiele i zapłaciła tak wielką cenę, nie może się już z Niego wycofać.

Teraz wiemy już, dlaczego jest to postawa, w którą chrześcijanie mają się uzbroić. Jest to podejście, które prezentował sam Chrystus i które wyraża się w słowach: „kto poniósł mękę na ciele, zerwał z grzechem". Jeśli więc czytelnicy Piotra przyjmą taką postawę, pomoże im ona „resztę czasu w ciele przeżyć już nie dla [pełnienia] ludzkich żądz, ale woli Bożej". To znaczy, jeśli naprawdę będą naśladować Chrystusa – swojego Mistrza, to cierpienie coraz bardziej będzie ich oddalać od grzechu, przybliżając ich do nieba, aż w końcu dojdą do momentu, kiedy umrą jak Chrystus i podobnie jak On definitywnie zerwą z obecnym na tym świecie grzechem i jego konsekwencjami[7].

To, że wciąż grzeszymy może być skutkiem faktu, że tak naprawdę nie chcemy cierpieć, czyli – w efekcie – zrywać z grzechem. Być może w momencie próby, zamiast zdecydować się na cierpienie wybieramy pewien kompromis, a potem dziwimy się, dlaczego nie jesteśmy w stanie pokonać tej czy innej pokusy. Z drugiej jednak strony, nasza nieustająca skłonność do grzechu może być skutkiem tego, że nie wycierpieliśmy jeszcze tyle, ile trzeba. Choć wybraliśmy już Chrystusa, chcemy zerwać z grzechem i czynimy postępy w walce ze złem, to wciąż jeszcze żyjemy. Być może tęsknimy za doskonałością, która będzie nam dana dopiero w momencie zmartwychwstania, zaniedbując realną dojrzałość, którą możemy osiągnąć już na tym świecie.

Zobacz również komentarz do Rz 6,2.7; Hbr 10,14; 1 J 3,9.

[6] Oryg.: „goes to the extent of Christ and dies" (przyp. red.).

[7] Więcej wyjaśnień znajdziesz w komentarzu do tego wersetu w: Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter, New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990).

4,14 Duch chwały i Duch Boży?

Nikt nie lubi być znieważany. Nie jest to z pewnością doświadczenie, które pozwala nam poczuć Boga lub chwałę, choć 1 P wydaje się łączyć te okoliczności ze sobą. W 1 P 4,12-18 Piotr zachęca swoich czytelników do tego, aby wytrwali w cierpieniu i nie traktowali go jako czegoś obcego ich chrześcijańskiemu doświadczeniu. W środku tego fragmentu pojawia się werset 1 P 4,14. Wydaje się on nieco dziwny, gdyż sugeruje, że „Duch chwały" w jakiś sposób różni się od Ducha „Bożego". Poza tym - dlaczego Duch miałby spoczywać na ludziach tylko dlatego, że im ktoś złorzeczy?

Sformułowanie zawarte w 1 P 4,14 jest dość niezwykłe. W oryginale jest ono tak skomplikowane pod względem gramatycznym, że niektórzy skrybowie próbowali je „rozjaśnić" przy pomocy różnorodnych „poprawek". Niemniej jednak, kontekst tej wypowiedzi jest jasny i to właśnie w tym kontekście spróbujemy określić, co Piotr chciał nam w tych słowach przekazać.

Analizowany przez nas werset poprzedza zdanie, w którym autor utożsamia udręki będące udziałem chrześcijan z uczestnictwem w cierpieniu Chrystusa (1 P 4,13). Chrześcijanie ci identyfikują się z Chrystusem i doświadczają na ziemi cierpienia (prześladowania) na Jego wzór. Uczestnictwo w Jego cierpieniu doprowadzi ich jednak do uczestnictwa w Jego chwale. Cierpienie samo w sobie nie jest cnotą, ale jeśli trwa się w nim ze względu na wierność wobec Chrystusa - idzie się prostą ścieżką do chwały.

Piotr wyjaśnia następnie naturę niektórych prześladowań: „złorzeczą wam z powodu imienia Chrystusa". Chrześcijanie deklarują zatem wiarę w Chrystusa, a ich sąsiedzi się z nich wyśmiewają, a nawet ich zniesławiają (rozpowszechniając przeróżne plotki na temat tego, co rzekomo *naprawdę* dzieje się na chrześcijańskich zgromadzeniach). To, że wytrwałe znoszenie takiego ucisku przynosi nam błogosławieństwo, potwierdzone jest słowami samego Jezusa: „Błogosławieni jesteście, gdy [ludzie] wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was" (Mt 5,11; porównaj Łk 6,22). Świat może chrześcijan odrzucać, ale ważne, że przyjmuje ich Jezus. Co więcej - On nazywa ich wręcz błogosławionymi.

Nie ulega również wątpliwości, że jedynym cierpieniem, jakie czyni ich błogosławionymi, jest prześladowanie wynikające z ich wierności wobec Chrystusa. W następnym wersecie Piotr zauważa, iż błogosławieństwa nie niesie ze sobą cierpienie zabójcy czy złodzieja (o ile oczywiście nie oskarżono ich fałszywie, aby ukarać ich tak naprawdę za wiarę w Chrystusa). Czasem bowiem prześladowanie chrześcijan wynika z ich okropnego zachowania, a nie z ich wierności wobec Jezusa.

1 List Piotra obiecuje więc chrześcijanom, że gdy doświadczą oni prawdziwego prześladowania, spocznie na nich Duch Święty. Może to być echo obietnicy Jezusa, który mówi: „Kiedy was wydadzą, nie martwcie się (...), gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was" (Mt 10,19-20; porównaj Mk 13,11; Łk 12,11-12). Czasami ta chwała jest widoczna dla samych chrześcijan (Dz 7,55) lub dla innych (Dz 6,15; porównaj określenie Boga autorstwa Szczepana w Dz 7,2). Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że owa „chwała" nie zawsze wyciągała osobę z tarapatów - w przypadku Szczepana to właśnie wizja chwały przyczyniła się do jego ukamienowania. Podsumowując, to właśnie dzięki Duchowi Bożemu chrześcijanie doświadczający cierpienia dla Chrystusa już teraz poczuć mogą przedsmak chwały, której pełni zakosztują później (1 P 1,7; 5,4 odnoszą się do nadchodzącej chwały).

Jest jeszcze inna przyczyna, dla której Piotr stosuje dwa różne określenia na Ducha. Otóż wiemy, że kiedy ludzie znieważają chrześcijan, Bóg daje wyznawcom Jezusa Ducha chwały. Zamiast zniewag chrześcijanie otrzymują wówczas chwałę w oczach Boga. Jest tak dlatego, że cierpią w imię Chrystusa - spoczywa więc na nich

Duch samego Boga. Ponieważ okazali wierność Chrystusowi, Bóg jest dumny, że może się z nimi identyfikować. Precyzja zawarta w tym stwierdzeniu jest doprawdy godna podziwu.

Co zatem pragnie nam przekazać Piotr? Wezwanie do pójścia za Chrystusem to wezwanie do umierania. Częścią umierania wraz z Chrystusem jest znoszenie prześladowania w Jego imię. Chrześcijanin nie jest jednak sam w tym prześladowaniu. W momencie, w którym świat obrzuca go zniewagami, Bóg daje chrześcijaninowi swojego Ducha chwały. Nic dziwnego, że o tym właśnie doświadczeniu mówiło tak wielu męczenników kilkuset pierwszych lat historii Kościoła. Ponieważ identyfikowali się oni z imieniem Chrystusa, Bóg identyfikował się z nimi poprzez swego Ducha. To dlatego Piotr mówi: „Jeżeli zaś [cierpi] jako chrześcijanin, (...) niech wychwala Boga w tym imieniu!" (1 P 4,16). Uczucie odrzucenia nigdy nie jest przyjemne ani pożądane, ale jeśli stawką jest wierność wobec Chrystusa, niesie ono ze sobą obecność Ducha. Takie właśnie przesłanie wyraża dziwnie brzmiący werset 1 P 4,14 i to z jego powodu - nie z powodu samego cierpienia - chrześcijanie powinni się cieszyć i wychwalać Boga.

Zobacz również komentarz do Ha 3,16-18; Jk 1,2.

4,17 Sąd rozpoczynający się od Domu Bożego?

Nie cieszy mnie myśl o dokonującym się nad kimkolwiek sądem, a zwłaszcza nie cieszę się na myśl o sądzie dokonującym się na mnie samym. Dlatego też czuję się zaniepokojony, gdy autor 1 P nagle zaczyna określać prześladowanie chrześcijan (kontekst tego fragmentu) mianem sądu. Czyż to nie Chrystus podjął się sądzenia swoich wyznawców? Jak Piotr może przyjmować tak pesymistyczną perspektywę, skoro wierzy w łaskę? Czy autor 1 P chce mi dać do zrozumienia, że jeśli mnie prześladują, to jestem chrześcijaninem-grzesznikiem i potrzeba mi sądu? Czy takie podejście nie pogłębi jeszcze bardziej mojego poczucia winy, przez co nie będę mógł radować się z cierpienia, jakie znoszę w imię Chrystusa?

Odpowiedzi na nasze powyższe pytania są stosunkowo proste, choć nie jest łatwo przyjąć je do wiadomości. Tematem analizowanego przez nas fragmentu jest „sąd" (w greckim oryginale przed tym słowem występuje rodzajnik określony). O jaki sąd może tutaj chodzić? Piotr już wcześniej wspomniał o sądzie (1 P 1,17; 2,23; 4,5-6) i za każdym razem chodziło mu o sąd Boży, czyli najprawdopodobniej - Sąd Ostateczny. Biorąc pod uwagę zastosowanie tego samego określenia w innych fragmentach Nowego Testamentu (Dz 24,25; Rz 2,2-3; Hbr 6,2; 2 P 3,7; Jud 4; Ap 17,1; 18,20), możemy się w tym wniosku utwierdzić. 1 List Piotra mówi zatem o tym, że Sąd Ostateczny nie zaczyna się od pogan czy niewierzących w Chrystusa Żydów, ale w samym domu Bożym - w Kościele. Prześladowanie, jakiego doświadczają jego członkowie, jest więc ukazane jako etap Sądu Ostatecznego.

Aby wyjaśnić tę koncepcję, przyjrzyjmy się sądowi Bożemu w tradycji żydowskiej. W Starym Testamencie sąd rozpoczyna się w domu Boga. Na przykład, w Ez 9,5-6 czytamy: „Idźcie za nim po mieście i zabijajcie (...)! Zacznijcie od mojej świątyni!" Kierując swe słowa do narodów, Jeremiasz mówi natomiast: „Bo oto od miasta, na którym wzywano mojego imienia, rozpoczynam karę, a wy mielibyście pozostać nie ukarani?" (Jr 25,29). Narody nie unikną więc kary, gdyż sąd rozpoczął się od samego ludu Bożego. Tak samo pod koniec okresu starotestamentowego - w Ml 3,1-6 czytamy o Panu, który przychodzi do swojej świątyni, aby oczyścić lewitów, po czym stwierdza: „Wtedy przybędę do was na sąd". Czy zatem Pan sądzi swój lud? Odpowiedź Starego Testamentu brzmi: tak; a skoro to prawda, to o ileż surowiej ukarze On narody pogańskie!

W Księdze Malachiasza oraz w tekstach powstałych w okresie międzytestamentowym, taki

sąd ukazywany jest jako oczyszczenie, dzięki któremu lud Boży się nawróci. „Dlatego to swoich synów nie oszczędził przedtem, lecz doświadczył ich cierpieniem, tak jak swoich wrogów z powodu grzechów. Tak więc zostali ukarani, aby otrzymali przebaczenie" (*Apokalipsa Barucha* 13,9-10)[8]. Nowy Testament kontynuuje tę tradycję. Przykładem mogą być nie tylko losy Ananiasza i Safiry (Dz 5), ale również pisma św. Pawła. Kierując swoje słowa do chrześcijan, którzy chorowali przez swój własny grzech, Paweł pisze: „Jeżeli zaś sami siebie osądzimy, nie będziemy sądzeni. Lecz gdy jesteśmy sądzeni przez Pana, upomnienie otrzymujemy, abyśmy nie byli potępieni ze światem" (1 Kor 11,31-32). Hbr 12,7-11 także ukazuje cierpienie jako środek wychowawczy, choć środek taki może być stosowany dwojako. Można na przykład poddawać ostrym treningom żołnierzy, tak aby nabyli oni umiejętności niezbędnych na wojnie. Można również dyscyplinować dzieci, kiedy zrobią coś złego. Autor Listu do Hebrajczyków ma prawdopodobnie na myśli obydwa sposoby dyscyplinowania, choć w większości listów Pawła ukazywany jest raczej ten drugi.

Mamy zatem płynącą z Nowego Testamentu naukę, zgodnie z którą Bóg osądzi swój Kościół – swój lud. Będzie to sąd dyscyplinujący, służący wzmocnieniu chrześcijan po to, aby nie grzeszyli lub aby zaprzestali grzechu, w który już popadli. Ów sąd jest więc łaską – Bóg dyscyplinuje nas po to, aby nie musiał nas potępić w ostatnim etapie Sądu Ostatecznego (ta sama nadzieja przyświeca dyscyplinie kościelnej; 1 Kor 5,5). Sąd opiera się na łasce – Bóg nie sądzi nas bowiem za grzechy, których żałujemy. Niemniej jednak, choć łaskawy, taki sąd jest bardzo namacalny i bardzo bolesny – zgadzają się z tym wszyscy autorzy tekstów Nowego Testamentu.

Łaskawość osądzającego nas Boga odzwierciedlona jest częściowo w pytaniu Piotra: „jaki będzie koniec tych, którzy nie są posłuszni Ewangelii Bożej?" Jeśli pierwszy etap Sądu Ostatecznego – oczyszczanie Kościoła Bożego – jest tak surowy mimo faktu, iż odnosi się do rodziny Boga, która jest posłuszna Ewangelii, to jaki będzie finał Sądu Ostatecznego dla tych, którzy nie wykazali się takim posłuszeństwem? Skłaniając chrześcijan do pokuty i nawrócenia, Bóg okazuje więc swoje miłosierdzie, chcąc ocalić ich przed losem, jaki spotka niewierzących. Dokładnie taki sam wniosek wyciąga Piotr, cytując grecką wersję Prz 11,31: „A jeżeli sprawiedliwy z trudem dojdzie do zbawienia, gdzie znajdzie się bezbożny i grzesznik?" (1 P 4,18). Wiara musi być wypróbowywana (1 P 1,6; 4,12), gdyż sam Jezus powiedział, że droga do życia jest wąska (Łk 13,23-24), a „straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego" (Hbr 10,31).

W analizowanym przez nas fragmencie Piotr prezentuje więc trzy sposoby patrzenia na prześladowanie. Po pierwsze, jest to próba wiary ukazująca, czy zaangażowanie chrześcijan jest prawdziwe, czy tylko udawane (1 P 4,12). Po drugie, prześladowanie jest formą utożsamiania się z cierpieniem Chrystusa, które nie tylko zaowocuje chwałą w przyszłości, ale sprowadzi na cierpiących Ducha chwały już teraz (1 P 4,13-14). I wreszcie, prześladowanie wiąże się z dyscyplinowaniem i sądem, jest więc oznaką przynależności do Bożej rodziny, którą Bóg pragnie oczyszczać po to, aby była bardziej święta. Sąd Ostateczny już się rozpoczął – jego pierwszym etapem jest oczyszczenie Kościoła, ludu Bożego, tak samo, jak to miało miejsce w Starym Testamencie. Sąd nie zakończy się jednak potępieniem tego ludu – jest to w końcu Boża rodzina, która zostanie zbawiona i oczyszczona. Potępio-

[8] Przekład ks. Jerzy Woźniak, *Apokryfy Starego Testamentu,* wyd. 2, Vocatio 2000. W oryginale ang. książki *Hard Sayings of the Bible* jest tu podany fragment: *2 Baruch* 13:9-10 (przyp. red.).
Ta sama nauka zawarta jest w *Apokalipsie Barucha* 13,1-12; w *Testamencie Beniamina* 100,8-9 i w rękopisach znad Morza Martwego 1QS 4,18-21; 1 Qh 8,30-31; 9,10; 11,8-10, przy czym są to teksty żydowskie, przetłumaczone także na wiele innych języków.

ny zostanie natomiast lud bezbożny, na który spadną straszliwe kary tak obrazowo opisane przez Jezusa (np. Mt 24 - 25) i przez autora apokaliptycznych wizji (Ap 15 - 16; 20).

Nadal nie cieszy mnie myśl o sądzie, teraz jednak wiem, że moje cierpienie niekoniecznie oznacza, że jestem wyjątkowym grzesznikiem. Ponieważ jestem wyznawcą Chrystusa, prześladowanie, jakiego doświadczam, jest znakiem, że należę do domu Bożego. Bóg - tak jak dobry Ojciec - napomina i karci członków swojej rodziny dla ich własnego dobra. Znaczy to, że naprawdę jesteśmy Jego własnością. Doświadczenie cierpienia nie musi mnie cieszyć, ale na pewno powinienem się cieszyć z tego, że należę do tych, którzy stają przed sądem już teraz. Bóg bowiem oczyszcza ich po to, aby mogli dostać się do nieba. Nie zazdroszczę natomiast tym, którzy obecnie tego sądu nie doświadczają - niechybnie doświadczą oni pełnej jego mocy później.

Drugi List św. Piotra

1,4 Uczestnicy boskiej natury?

Czy istota ludzka może stać się uczestnikiem boskiej natury? To brzmi co najmniej jak hasło wypowiedziane przez guru z New Age!

Myśl Piotra zawarta w tym fragmencie ma pewną dynamikę. Najpierw apostoł wspomina o boskiej mocy Chrystusa (pierwsze zastosowanie przymiotnika „boski"), dzięki której chrześcijanie otrzymują wszystko, czego potrzebują do pobożnego życia (2 P 1,3). Chrystus udziela tej mocy nam – ludziom – poprzez osobiste poznanie (nie tylko teologiczną wiedzę na temat) Boga, który to powołał chrześcijan do wiary. Piotr zaczyna zatem od powołania do wiary w Chrystusa, po czym przechodzi do mocy i chwały Ojca, a następnie do pobożnego życia możliwego dzięki boskiej mocy Chrystusa, która objawia Ojca naszym sercom.

Ta chwalebna moc Boga stanowi podstawę Jego obietnic. O jakie obietnice dokładnie chodzi? Są to bez wątpienia opisane w Nowym Testamencie obietnice związane z miejscem w wiecznym królestwie Chrystusa (2 P 1,11) i nagrodą, jaka za tym stoi (1 P 1,3-5). Po co Bóg dał ludziom te obietnice? Po to, aby chrześcijanie mogli się stać „uczestnikami boskiej natury". Sformułowanie „boska natura" pojawiało się często w greckich traktatach filozoficznych, ale występowało również w żydowsko-hellenistycznej literaturze tworzonej w czasach Nowego Testamentu. W tekstach pochodzących z pierwszego wieku po Chr., bycie „uczestnikiem boskiej natury" nie oznacza złączenia się czy zjednoczenia z Bogiem (jak chcieliby to widzieć przedstawiciele filozofii New Age). Innymi słowy, ani Grecy (a przynajmniej większość z nich), ani Żydzi – nawet ci najbardziej greccy – nie byli panteistami. Oczekiwali oni bowiem życia wiecznego po śmierci, nie zaś zjednoczenia się z Wiecznością czy zespolenia z Bogiem. Dla greckich i żydowskich autorów „uczestniczenie w boskiej naturze" oznaczało raczej uczestnictwo w nieśmiertelności i doskonałości Boga (lub „bogów" w greckiej literaturze pogańskiej). A zatem ten, który uczestniczy w boskiej naturze, będzie – podobnie jak Bóg – nieśmiertelny i wolny od wszelkiego zła. Tyle Piotr chce nam przekazać na pew-

no, a jeśli to już wszystko, to wnioskujemy, iż jest to wyjaśnienie tego, co spotka nas w momencie śmierci (lub powrotu Chrystusa). Zgodnie z tym wyjaśnieniem, Boże obietnice kierują naszym życiem dopóki nie otrzymamy tego, czego dotyczą - boskiej natury - w momencie śmierci.

Taki sposób ukazania celu chrześcijańskiego życia kontrastuje ze sposobem bycia fałszywych nauczycieli, przeciwko którym został napisany 2 List św. Piotra. Bóg pragnie, abyśmy skupili się na Jego obietnicach i zmierzali prostą drogą do nieba, wyrywając się „z zepsucia [wywołanego] żądzą na świecie". Żądzy tej ulegają natomiast fałszywi nauczyciele. Ich styl życia jeszcze dobitniej niż głoszona przez nich nauka świadczy o tym, że są zepsuci. Są oczywiście potrzeby, których zaspokojenie jest dobre i konieczne - na przykład głód, który zaspakajamy jedzeniem. Niemniej jednak, wszystkie potrzeby i pragnienia muszą podlegać zasadom i zamysłom Boga. Kiedy bowiem tracimy nad pragnieniem kontrolę, staje się ono złe (zaczynamy pragnąć nie tylko tego, co dobre, ale i zła) i prowadzi nas do zepsucia. Ci, których celem rzeczywiście jest udział w boskiej naturze, nie mogą zatem pozwalać na to, by złe żądze zawładnęły ich życiem.

Możliwe, że Piotr chce nam przekazać coś jeszcze. Paweł mówi też na przykład o Duchu Świętym, który zamieszkuje w każdym chrześcijaninie. Boska natura (określenie, którego Paweł wprawdzie nie używa, ale teoretycznie mógłby) jest więc wewnątrz człowieka, dając mu życie (Rz 8,11; porównaj 2 Kor 3,18). Jakub (Jk 1,18) i Jan (J 3,5-6) mówią o narodzeniu się z Boga, co niechybnie wiąże się w jakiś sposób z otrzymaniem boskiej natury. Co więcej, w 1 J 3,9 autor mówi o nowych narodzinach w sposób tak dosłowny, że używa określenia „nasienie Boże" (to samo słowo, którym określa się męską spermę), które trwa w każdym dziecku Boga. Zgodnie z 1 J, osoba, która narodziła się z Boga, nie grzeszy. Jest tak dlatego, że w osobie tej jest coś z natury Ojca.

Jak możemy zatem podsumować analizowany fragment? Jak się przekonaliśmy, Piotr odważnie stosuje w nim sformułowania zaczerpnięte z greckiej filozofii i kultury, nadając im chrześcijański wymiar. Autor zwraca uwagę na fakt, że każdy chrześcijanin ma wszystko, co trzeba, aby prowadzić pobożne życie w boskiej mocy Chrystusa. Piotr określa również cel życia chrześcijanina, którym jest uczestnictwo w naturze Boga - przynajmniej po śmierci, kiedy to, podobnie jak Chrystus, Jego wyznawca będzie żyć wiecznie w wolnym od zła królestwie niebieskim. Piotr sugeruje być może, iż to uczestnictwo jest doświadczeniem, które Duch Święty daje chrześcijanom w życiu obecnym, choć na podstawie treści jego listu nie możemy tego stwierdzić z całą pewnością. Owa treść mówi bowiem mniej o naszym udziale w boskiej naturze niż pisma innych autorów Nowego Testamentu, nawet jeśli Piotr stosuje mocniejsze od nich sformułowania. W swoim liście Piotr wzywa również chrześcijan do tego, aby używali tego, co od Chrystusa otrzymują i aby skupili się na Bożych obietnicach, gdyż dzięki temu wyrwą się z zepsucia tego świata i staną się ostatecznie uczestnikami boskiej natury. Trzymając się mocy Chrystusa i Bożych obietnic dotyczących przyszłości, chrześcijanie pozwolą na to, by ta przyszłość determinowała ich obecne życie, przy czym nie potrzeba im niczego więcej, aby żywić chwalebną nadzieję uczestniczenia w naturze Boga.

1,10 Umocnić wasze powołanie i wybór?

Ponieważ chrześcijanie traktują zbawienie bardzo poważnie, często nachodzą ich związane z tą kwestią wątpliwości. Nawet jeśli problem ten nie dotyczy nas w sposób bezpośredni, większość chrześcijan zna osoby, które boją się, że ich zbawienie nie jest pewne. Dlatego też, w 2 P 1 nie chodzi zaledwie o wezwanie do moralnego postępowania - podobne wezwania pojawiają się przecież w wielu innych fragmentach Nowego Testamentu. Co zatem chce nam przekazać Piotr

w 2 P 1,10, mówiąc: „starajcie się umocnić wasze powołanie i wybór"? Czy sugeruje, że jeśli nie będziemy żyć tak, jak on nam nakazuje, to możemy nie zostać wybrani? Czy oznacza to, że możemy nie zostać zbawieni? A może znaczy to, iż możemy stracić zbawienie, które już otrzymaliśmy?

Fragment ten z pewnością wzywa nas do pewnego wysiłku moralnego – wnioskujemy tak na podstawie sformułowania „bardziej jeszcze, bracia, starajcie się". Ponadto, analizowany przez nas werset następuje tuż po innym wezwaniu do moralnego prowadzenia się. W 2 P 1,5-7 autor ukazuje nam łańcuch cnót, które chrześcijanie powinni w sobie wypracowywać („wkładając całą gorliwość"). Praca nad tymi cnotami spowoduje bowiem większą efektywność i produktywność w naszej relacji z Chrystusem, podczas gdy zaniedbanie ich będzie znakiem tego, że jesteśmy zaślepieni i że zapomnieliśmy o doświadczeniu oczyszczenia z dawnych grzechów. Zachęta do wysiłku moralnego nie jest dla nas zaskoczeniem – fałsz nauczycieli, o których czytamy w 2 P, polega bowiem na tym, że nie żyją oni moralnie (fałszywa nauka ukazana w 2 P i w wielu innych pismach Nowego Testamentu jest zła nie dlatego, że głosi niewłaściwą doktrynę, ale głównie dlatego, że nie jest poparta dobrym przykładem moralnym). Nauczyciele tacy twierdzą, że widzą, gdy tymczasem – w oczach Piotra – są ślepi.

A zatem, „umocnić (...) powołanie i wybór" to zagwarantować, potwierdzić lub ratyfikować (określenie to może przyjmować takie właśnie znaczenia w różnych kontekstach) własne powołanie. Chodzi oczywiście o powołanie do wiary w Chrystusa, o którym czytamy w 1 P 1,3. Koncepcja powołania ściśle wiąże się z koncepcją wybrania. W Rz 8,30 Paweł umieszcza wybranie przed powołaniem, co stanowi logiczną kolejność (to, że Bóg wybiera osobę, zanim powołuje ją do wiary w Chrystusa, brzmi dla nas logicznie), jednak inni autorzy Nowego Testamentu – w tym także Paweł w niektórych tekstach – często traktują te koncepcje jako synonimy (zobacz 1 Kor 1,26-27; 1 P 2,9; Ap 17,14). Najważniejsze jest to, że ta para słów (a Piotr często zestawia słowa w pary) odnosi się do Bożego dzieła, polegającego na przyciąganiu osoby do Chrystusa. To właśnie musi być potwierdzone czy ratyfikowane poprzez moralne posłuszeństwo chrześcijanina. Niemniej jednak, Piotr nie mówi, że wysiłek moralny spowoduje wybranie osoby do królestwa Chrystusa. Powołanie i wybranie następują bowiem wcześniej (koncepcja Bożej łaski pojawia się w 1 P 1,3), tak samo jak wiara, która w katalogu cnót zawartych w 1 P 1,5 wymieniona jest jako pierwsza, przy czym wszystkie pozostałe cnoty są jej owocem. Piotr jest więc przekonany o tym, że bez moralności nie można wejść do królestwa Bożego i dokładnie to samo głosił w swych pismach Paweł (1 Kor 6,9-10; Ga 5,21).

Piotr rozjaśnia jeszcze bardziej swoje stanowisko w drugiej części analizowanego przez nas wersetu. Pisze on, że jeśli chrześcijanin będzie się starał potwierdzać swoje powołanie, to uniknie upadku. Określenie to może odnosić się do grzechu – tak jak w Jk 2,10; 3,2. Niemniej jednak, gdyby Piotr miał na myśli tylko to, zdanie to byłoby tak oczywiste, że aż bezsensowne: jeśli będziesz żyć moralnie (robiąc to, czego nauczam), to nie będziesz grzeszyć (nie upadniesz). Piotr używa zatem tego określenia w sposób podobny, jak ma to miejsce w Rz 11,11, gdzie „upadać" oznacza „popaść w tarapaty" lub „doświadczyć katastrofy". W Jud 24 podobne określenie odnosi się do Bożej łaski, która uniemożliwia ludziom taki upadek, czyli podtrzymuje ich w wierze. Przeciwieństwem upadku jest zatem „szeroko (...) otworzone wejście do wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawcy, Jezusa Chrystusa" (2 P 1,11). Innymi słowy – autor ukazuje chrześcijan w drodze, która rozpoczęła się w momencie wybrania i powołania ich przez Boga. Jeśli potkną się na tej drodze na tyle, aby upaść, nigdy nie dojdą do celu, jakim jest królestwo (zbawienie). Jeśli jednak nie upadną i wypracują w sobie

wymienione w liście cnoty, dojdą prostą drogą do królestwa Bożego, w którym zostaną przywitani z otwartymi ramionami.

Przesłanie to jest bardzo ważne w kontekście 2 P. Jak już wspomnieliśmy, fałszywi nauczyciele, którzy pojawili się w Kościele, nie postępowali zgodnie z chrześcijańskimi standardami, a mimo to określali siebie mianem wybranych, podążających do królestwa Chrystusa. Piotr daje do zrozumienia, że osoby te są w wielkim błędzie. Choć cały Nowy Testament głosi, że grzechy odpuszczane są każdemu, kto ich żałuje i że chrześcijanie od czasu do czasu grzeszą, to żaden z nowotestamentowych autorów – ani Paweł, ani Jakub, ani też Piotr czy Jan – nie twierdzi, iż osoba, która gardzi chrześcijańskimi zasadami postępowania, może być „zbawiona" (wpuszczona do królestwa niebieskiego). Jak bowiem stwierdził Jezus – dobre drzewo rodzi dobre owoce (Mt 7,17). Nie jest więc możliwe, aby na „zbawionym" drzewie rosły owoce „niezbawione".

W 2 P autor wzywa nas zatem do tego, abyśmy szli do przodu. Piotr nie odpowiada na pytanie, czy po tym, jak uzyskało się zbawienie, można je jeszcze stracić. Poruszane przez niego kwestie są o wiele bardziej praktyczne: „upewnijcie się, że na pewno jesteście zbawieni". To znaczy, jeśli naprawdę doświadczyliście Bożego powołania, potwierdzajcie je w swoim posłuszeństwie i moralnym poddaniu. Jeżeli tak właśnie będziecie postępować, nie będzie żadnych wątpliwości odnośnie do waszego zbawienia czy ostatecznego wejścia do królestwa Bożego. Co z tymi, którzy martwią się o to, czy na pewno zostali wybrani? Ich posłuszeństwo wobec Chrystusa, wypływające z pokładanego w Nim zaufania, powinno być wystarczającym dowodem na to, że trwają w łasce. Jeśli natomiast zabraknie im tego dowodu, niech żałują za grzechy i robią wszystko, by „umocnić (...) powołanie i wybór".

Zobacz również komentarz do Hbr 6,4-6; 10,26; Flp 3,10; 1 J 3,9.

1,19 Mocniejsza prorocka mowa?

W jaki sposób proroctwa zawarte w świętych księgach mogą być mocniejsze? Czy istnieją w ogóle słabsze i mocniejsze proroctwa? Jeśli niektóre z nich są słabe, to czy możemy im ufać? Nawet gdybyśmy odnieśli 2 P 1,19 tylko do Starego Testamentu, werset ten niesie ze sobą wiele pytań związanych ze sposobem, w jaki Piotr postrzega teksty biblijne.

Głównym motywem 2 P (który przenika wszystkie zawarte w liście rozważania) wydaje się być doktryna o Powtórnym Przyjściu Chrystusa (*parousia*)[1], „moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa" (2 P 1,16). To właśnie tej doktrynie sprzeciwiają się fałszywi nauczyciele (2 P 3,3-10), którzy być może z tego powodu prowadzą tak niemoralny tryb życia (do czego zachęca ich zwłaszcza odrzucenie koncepcji Sądu Ostatecznego). W 2 P 1 autor stwierdza najpierw, że apostołom rzeczywiście dane było doświadczyć przedsmaku ponownego przyjścia Chrystusa (2 P 1,16-18). Następnie, aby wzmocnić swój argument, Piotr odwołuje się do biblijnych proroctw.

Ze sformułowań zastosowanych w większości przekładów 2 P wynika, że naoczne świadectwo apostołów potwierdza, a tym samym umacnia to, co o Powtórnym Przyjściu Chrystusa mówi Stary Testament. Nie jest to jednak bardzo precyzyjny przekład z oryginału. Zastosowany w analizowanym przez nas wersecie grecki idiom oznacza „mocno się czegoś trzymać". Skoro tak, to powinniśmy raczej tłumaczyć werset 2 P 1,19 jako: „Trzymamy się mocno (lub mocniej) prorockiej mowy"[2]. Piotr mówiłby wówczas, że owszem

---

[1] *Paruzja* to słowo greckiego pochodzenia, oznaczające „obecność". W wielu przekładach Biblii, w 2 P 1,16 jest ono tłumaczone jako „przyjście", a uczeni zajmujący się badaniem Nowego Testamentu zwykle posługują się nim, mówiąc o tym, co chrześcijanie określają Powtórnym Przyjściem Chrystusa.

[2] Zobacz R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter, Word Biblical Commentary* (Waco, Tex.: Word, 1983), s. 223-224.

– naoczne świadectwo apostołów jest pewne i rzetelne, jednak chrześcijanie (w tym on sam) jeszcze większym zaufaniem darzą to, co o powrocie Chrystusa mówi Pismo.

To, że określenie „prorocka mowa" odnosi się do Biblii, jest niemal pewne, gdyż – z jednym małym wyjątkiem znalezionym u Ojców Kościoła – wszystkie inne przypadki zastosowania tego wyrażenia dotyczą Starego Testamentu. Dla pierwszych chrześcijan, cały Stary Testament stanowił jedno wielkie mesjańskie proroctwo mówiące o Chrystusie, nawet jeśli posługiwali się w swej praktyce tylko jego wybranymi fragmentami. Teoria, zgodnie z którą „prorocka mowa" oznacza Stary Testament, potwierdza się w następnym wersecie, w którym Piotr rozważa przeznaczenie „proroctwa Pisma". W przeciwieństwie do fałszywych nauczycieli, którzy narzucają ludziom własne idee, autorzy Starego Testamentu (choć 2 P 3,15-16 odnosi się do tekstów Pawła, mało prawdopodobne, aby autor traktował je jako „proroctwo" takie jak Stary Testament) przekazują przesłanie Boga. Innymi słowy, głoszą ludziom idee, które otrzymali od samego Ducha Świętego.

Piotr wzywa zatem czytelników do tego, aby trzymali się Pisma i jego przesłania „aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wzejdzie w waszych sercach". Gwiazda poranna to Jezus (Ap 22,16), a świtający dzień to Jego ponowne przyjście. Gwiazda wschodzi w „waszych sercach", gdyż Piotr opisuje to przyjście w kontekście objawienia, nie zaś panowania, sądu czy innego aspektu powrotu Chrystusa. Gdy Chrystus powróci, pełnia Boga objawi się w sercach Jego wyznawców. Do tego czasu mają natomiast trwać w pewności, że Jezus przyjdzie, gdyż mówi im o tym świadectwo apostołów i – co nawet ważniejsze – mowa proroków zapisana w świętych księgach. Słowa apostołów i proroków nie oddają oczywiście pełni tego, co nadejdzie – są zaledwie jak lampa, „która świeci w ciemnym miejscu", jednak są prawdziwe i słuszne – rzucają pewne światło. Kiedy zaświta dzień, potężne światło słońca sprawi, że lampa nie będzie już widoczna, co oczywiście nie oznacza, że słońce będzie dawać jakieś inne światło.

Piotr nie sugeruje zatem, że pewne proroctwa Pisma są zbyt słabe. Mówi on natomiast, że nasza wiara w ponowne przyjście Jezusa opiera się na dwóch rzeczach: pierwszą z nich jest świadectwo apostołów, którzy widzieli przemienionego Jezusa, przez co częściowo objawiła im się Jego chwała. Drugą jest natomiast proroctwo Pisma Świętego. Obydwie te podstawy są solidne, jednak większą wagę powinno się przykładać do tej drugiej. Dla Piotra teksty proroctw są więc bardziej solidną podstawą, na której można budować swoją wiarę. Do czasu Powtórnego Przyjścia Jezusa nie mamy nic pewniejszego niż Pismo. Dopiero podczas paruzji niepełne światło starotestamentowych proroctw zostanie uzupełnione pełnym blaskiem Chrystusa.

Dla chrześcijan jest to ważne przypomnienie o tym, że mają cenić Stary Testament, opierać się na nim i odwoływać się nieustannie do jego przesłania. Niemniej jednak, Pismo nie jest wieczne i to nie w nim tak naprawdę powinniśmy pokładać największą ufność (choć niektórzy rabini nauczali, że Prawo Tory istniało przed stworzeniem świata, co więcej – było przyczyną stworzenia świata). Czcimy bowiem naszego Pana i Jego Ojca, nie Pismo Święte. Pismo po prostu nam w tym pomaga – daje nam prawdziwe światło, które świeci w ciemnym miejscu. Tym, do czego ostatecznie dążymy, nie jest głębsze poznanie świętych ksiąg, ale blask Tego, o którym te księgi mówią i którego już dziś pomagają nam doświadczać w swoich sercach.

2,1-22 Potępienie przeciwników?

Zobacz komentarz do Ga 1,9.

2,10-11 Do jakich istot odnosi się określenie „na Chwały"?

W 2 P autor potępia fałszywych nauczycieli, a konkretnie ich pychę i głoszone przez nich herezje. Byłoby zrozumiałe, gdyby skrytykował fakt, iż obrażają oni aniołów, a tymczasem Piotr krytykuje to, że „nie wahają się przed wypowiadaniem bluźnierstw na «Chwały»", przy czym nie chodzi tu o aniołów, gdyż aniołowie przeciwstawieni są tym istotom w następnym wersecie. Kim mogą być owe istoty? Czy chodzi tu o jakieś mroczne potwory? A może są to postaci mitologiczne lub po prostu wytwory wyobraźni autora? Jeśli zaś są prawdziwe, to jakie jest ich znaczenie dla współczesnych chrześcijan?

Fałszywi nauczyciele, o których czytamy w 2 P, znani byli z niemoralnego trybu życia. Piotr pisze, że zostaną oni potępieni, gdyż „pogardę okazują Władzy" (2 P 2,10), czyli gardzą władzą Pana. Nic zatem dziwnego, że osoby te okazują również pogardę wszystkim innym istotom.

Autor 2 P kilkakrotnie wspomina o różnego rodzaju duchowych istotach. W 2 P 2,4 Piotr pisze o grzesznych aniołach z Rdz 6,1-4. Również Jud 6 odnosi się do nich jako do „aniołów, (...) którzy nie zachowali swojej godności". Jak podaje 1 P 3,19-20, istoty te znajdują się w więzieniu i czekają na Sąd Ostateczny. W analizowanym przez nas fragmencie Piotr określa je jako „Chwały". Niektórzy uczeni twierdzą, że chodzi tutaj o przywódców Kościoła, jednak słowo to brzmi zbyt wzniośle, abyśmy mogli uznać tę teorię za prawdziwą. Mogłoby również chodzić o dobrych aniołów, jednak struktura wypowiedzi wskazuje na wyraźny kontrast pomiędzy tymi istotami a aniołami, o których wspomina kolejny werset. Poza tym, analogiczny fragment w Jud 9 odnosi się do rozmowy archanioła Michała z szatanem, na podstawie której Piotr przeciwstawia zachowanie wszystkich dobrych aniołów postępowaniu złych aniołów (być może nie przypuszczał, że jego czytelnicy będą znać historię, do której nawiązuje List św. Judy). Dochodzimy zatem do wniosku, że Piotr stosuje słowo „Chwały" na określenie złych aniołów.

To, że tacy aniołowie istnieją, potwierdza się w wielu innych tekstach Nowego Testamentu. Paweł np. nazywa ich „wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem" (Ef 1,21) lub określa ich jako „Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze" (Kol 1,16). Wspomina on także o tym, że chrześcijanie walczą przeciwko „Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich" (Ef 6,12). Ponadto, Apokalipsa 12 i Księga Daniela 10 opisują walki toczone pomiędzy istotami duchowymi w niewidzialnym świecie. Innymi słowy, w Nowym Testamencie znajdujemy mnóstwo dowodów na istnienie złych istot duchowych, czy to upadłych aniołów, czy innych istot niebieskich. Autorzy tych tekstów nie wyjaśniają nam wprawdzie szczegółów związanych z tymi istotami (być może po to, abyśmy unikali spekulacji i nie fascynowali się nadmiernie tym duchowym światem, co widoczne jest np. w niektórych tekstach żydowskich, powstałych w okresie międzytestamentowym), ale każdy z nich zakłada, że takie byty istnieją.

A zatem, fałszywi nauczyciele, którym sprzeciwia się 2 List Piotra, bluźnią przeciwko takim istotom, choć są od nich znacznie słabsi. Niemniej jednak aniołowie (być może chodzi o archaniołów, skoro ten typ aniołów wspomniany jest w Liście Judy), którzy są jeszcze potężniejsi niż owe istoty, nie wnoszą przeciwko fałszywym nauczycielom oskarżenia wobec Pana. Kontrast między tymi fałszywymi nauczycielami a owymi istotami świadczy o ogromnej głupocie tych nauczycieli.

Dlaczego mieliby oni bluźnić przeciwko złym istotom duchowym? Nie wiadomo. Być może ostrzeżono ich, że jeśli nadal będą prowadzić tak rozwiązłe życie, istoty te zaczną nad nimi panować. (Nie nazywamy tych istot demonami, gdyż nie wiemy, czy są one z nimi tożsame, czy też chodzi o inny rodzaj istot. Być może są to

byty potężniejsze niż demony, które z kolei pojawiają się w Nowym Testamencie po to, by zaatakować lub opętać pojedyncze osoby, co może świadczyć o ich stosunkowo słabej mocy). Fałszywi nauczyciele kpią z tych istot lub przechwalają się, że są w stanie je kontrolować. Taka postawa jest jednak bardzo niebezpieczna.

Co to oznacza dla współczesnego Kościoła? Otóż, chrześcijanie powinni poważnie traktować istnienie złych istot duchowych. Są to bowiem byty, które mają autentyczną władzę nad tym światem. Członkowie Kościoła nie powinni jednak zgłębiać ich natury czy bluźnić przeciwko nim, choć Pan może oczywiście objawić komuś z ludzi proroctwo, które ma być skierowane do tych istot. Paweł podaje środki, przy pomocy których możemy bronić się przed wpływem takich bytów w Ef 6 - jest wśród nich modlitwa, nie ma natomiast mowy o bezpośredniej konfrontacji z nimi. Niestety, ponieważ takie moce często nas fascynują, możemy mieć pokusę wypowiadania przeciwko nim bluźnierstw (bez pośrednictwa Pana, jak gdybyśmy chcieli zamanifestować naszą własną „moc") lub życia w obawie przed nimi. Piotr tymczasem zaleca, abyśmy traktowali je poważnie, jednak ma się to wyrażać w prowadzeniu pobożnego życia, wolnego od żądz i przejawów pychy, do których te złe istoty mogą zachęcać (i które - jak pokazuje doświadczenie wielu duszpasterzy - stanowią główny środek, przy pomocy którego istoty te próbują nas kontrolować). A zatem, Nowy Testament traktuje takie istoty poważnie, zachęca jednak chrześcijan do tego, aby skoncentrowali się na Chrystusie, nie na złych aniołach. Jeśli bowiem będziemy żyć blisko Chrystusa, zachowując wobec Niego posłuszeństwo (w przeciwieństwie do fałszywych nauczycieli), to żadne złe istoty duchowe nie będą nam mogły wyrządzić większej krzywdy[3].

[3] Więcej informacji na ten temat - zobacz C. Peter Wagner i F. Douglas Pennoyer, red., *Wrestling with Dark Angels* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1990).

2,20 Koniec gorszy od początków?

Chrześcijanie uważają, że osoby, które nie znają Chrystusa, są nieszczęśliwe, gdyż żyją w poczuciu sądu Boga, który nakazał wszystkim nawracać się i wierzyć w Ewangelię. Chrystus pomaga ludziom uniknąć zepsucia płynącego z tego świata, gdyż to zło ściśle wiąże się z ich życiem przed przyjęciem chrześcijaństwa. Znamy jednak przypadki osób, które już po przyjęciu wiary w Chrystusa ponownie zwróciły się ku światu. Co więcej - są ludzie, którzy początkowo powierzyli się Chrystusowi, a potem całkowicie odrzucili Ewangelię - zarówno w słowie, jak i w czynie (choć większość z naszych „zagubionych" braci i sióstr nadal uznaje prawdę Ewangelii, nawet jeśli nie odgrywa ona w ich życiu większej roli). Niemniej jednak, w wersecie 2 P 2,20 Piotr odnosi się do czegoś więcej niż tylko do powszechnych (i smutnych) obserwacji. Stwierdza on, że koniec ludzi, którzy przyjęli, a potem odrzucili Chrystusa, jest „gorszy od początków". Co to dokładnie znaczy? Czy skoro te osoby błądzą, to nie są już chrześcijanami? Czy nie mają już szansy na to, by pójść do nieba? Czy ich położenie nie jest mimo wszystko lepsze niż wcześniejsze, gdy nie byli jeszcze chrześcijanami? Czyż zbawienie nie dokonuje się dzięki wierze, a nie uczynkom? To, o czym Piotr mówi w analizowanym przez nas wersecie nie zgadza się z naszą koncepcją Boga, pełnego łaski i miłosierdzia.

Jeśli spojrzymy na 2 P 2,20 w szerszym kontekście, zauważymy, że ludzie, o których tutaj mowa, to krytykowani przez Piotra fałszywi nauczyciele. Niegdyś byli to ortodoksyjni chrześcijanie, oczyszczeni „z dawnych swoich grzechów" (2 P 1,9) lub „umyci" (2 P 2,22). Poznali oni Jezusa Chrystusa, przy czym relacja ta wyzwoliła ich od „zgniłizny świata" lub - posługując się słownictwem Pawła - z mocy grzechu. Ludzie ci doświadczyli „drogi sprawiedliwości" (czyli dobrego, pobożnego trybu życia; 2 P 2,21). Nie było więc tak, że przekazano im niepełne informacje na temat wiary lub że nie odczuli mocy

Boga wyzwalającego ich ze świata i jego zgnilizny. Doświadczyli oni bowiem całego bogactwa związanego z przynależnością do Chrystusa. Pod każdym względem byli więc sprawiedliwi i wierni.

Później jednak dopuścili się tego, do czego zachęcają teraz innych (2 P 2,18-19). Głoszą wolność, ale w ich rozumieniu wolność polega na folgowaniu własnym żądzom. Pragnienia te zdominowały ich życie. Porzucili „drogę sprawiedliwości" lub „święte przykazanie" (określenie to odnosi się prawdopodobnie do nauk Jezusa lub nawet do standardów sprawiedliwości ustanowionych w Starym Testamencie). Osoby te robią więc dokładnie to samo, co przed nawróceniem, z tym że teraz powołują się na chrześcijańskie usprawiedliwienie.

Według Piotra, tacy ludzie znajdują się w pozycji gorszej niż ta, w jakiej byli przed nawróceniem. Apostoł powołuje się na zapisane w Mt 12,45 i Łk 11,26 opowieści o osobie, z której wypędzono złego ducha i która kończy w jeszcze gorszym stanie, gdyż duch ten ostatecznie powraca z grupą jeszcze siedmiu innych demonów. Skutek jest taki, że osoba ta jest ostatecznie bardziej zniewolona niż na początku. Niemniej jednak, choć w sensie dosłownym 2 List Piotra wydaje się nawiązywać do tej właśnie opowieści, tak naprawdę jest on bliższy fragmentowi z Łk 12,47-48, w którym Jezus mówi, że sługa, który nie zna woli swego pana, otrzyma małą chłostę, podczas gdy ten, który ją zna, ale jej nie wypełnia, otrzyma chłostę wielką. Słowa te doskonale odzwierciedlają sytuację fałszywych nauczycieli opisanych w 2 Liście Piotra. Ludzie, którzy świadomie okazują nieposłuszeństwo Chrystusowi, otrzymają karę bardziej surową niż gdyby nie przyjęli chrześcijaństwa. Poznali bowiem Jezusa i doświadczyli mocy i wolności płynącej z Jego panowania, a mimo to odwrócili się od Niego i poszli w zupełnie innym kierunku.

Piotr mówi zatem o apostatach - w tym o apostatach moralnych, którzy próbują racjonalizować swój grzech, podpierając się teologią chrześcijańską. Jak czytamy w Hbr 10,26-27: „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić przeciwników". Ludzie, o których pisze Piotr, poznali prawdę i - wyzwoleni od grzechu - powierzyli się władzy Chrystusa. Teraz jednak, ze względu na fałszywe racje, Chrystus przestał być dla nich Panem - grzeszą więc dobrowolnie. Za to - jak pisze Piotr - czeka ich „mrok ciemności" (2 P 2,17). Bóg wybaczy im, jeśli będą żałować za grzechy, jednak mało prawdopodobne, aby skruchę okazały osoby, które odrzuciły prawdę i utkały sieć kłamliwej doktryny, przy pomocy której próbują usprawiedliwiać swoje grzechy. List ten wydaje się być zatem skierowany raczej do tych, na których fałszywi nauczyciele próbują wpłynąć (zobacz 2 P 2,18), nie zaś do nich samych, gdyż - choć owi nauczyciele nie wypadli jeszcze z Bożej łaski - z pewnością nie są posłuszni ideom głoszonym przez Piotra.

Przesłanie tego fragmentu (jak również innych tekstów Nowego Testamentu) głosi więc, że ludzie ponoszą odpowiedzialność za prawdę, którą znają. Odrzucenie raz poznanej prawdy jest znacznie gorsze niż niepoznanie jej w ogóle. Ponadto tylko ci, którzy kroczą drogą sprawiedliwości, którzy naprawdę traktują Jezusa jak Pana i cieszą się prawdziwą wolnością od zgnilizny tego świata, zmierzają do królestwa niebieskiego. Jeśli ktoś twierdzi, że jest „zbawiony", a trwa jednocześnie w grzechu, to wmawia sobie najgorsze kłamstwo. Ten fałsz zaślepia nie tylko tego, kto oszukuje sam siebie, ale też innych, którzy niegdyś trwali mocno w wierze, a teraz wciągani są w to samo bagno, w którym toną fałszywi nauczyciele.

Analizowany przez nas werset nie sugeruje zatem, że prawe życie zbawia osobę, ale że zbawienie wiąże się z żalem za grzechy, zwróceniem się do Chrystusa jako Pana i posłuszeństwem wobec Niego. Postawa taka skutkuje wyzwoleniem z mocy grzechu. Kiedy jednak w życiu da-

nej osoby nie ma takiej wolności - nawet jeśli kiedyś była - to ani przez chwilę nie wolno nam pomyśleć, że osoba ta jest w królestwie niebieskim, zwłaszcza jeśli nie żałuje i nie zamierza żałować za swoje grzechy. Nie można również zakładać, że takie osoby przybliżają się mimo wszystko do nieba (choćby nawet bez „nagrody"), gdyż umniejsza to Bożej łasce i daje innym podstawy, by sądzić, że oni także mogą dostać się do nieba „wygodniejszą drogą" i wejść do królestwa bez rzeczywistego poddania swojego życia Chrystusowi. Takie podejście mogłoby skutkować tym samym, co w czasach Piotra próbowali osiągnąć fałszywi nauczyciele - wciągnąć chrześcijan uciekających od „zgnilizny świata" z powrotem do pułapki zepsucia.

Zobacz również komentarz do Hbr 6,4-6; 10,26; 1 J 5,16-17.

3,10.12 Ziemia zostanie odnowiona czy zniszczona?

Zobacz komentarz do Ap 21,1.

3,11-12 Przyspieszyć przyjście dnia Bożego?

Stwierdzenie zawarte w 2 P 3,12, zgodnie z którym chrześcijanie próbują przyspieszyć nadejście dnia Bożego, brzmi dość zaskakująco. Czy postępowanie chrześcijan naprawdę może przyspieszyć (lub opóźnić) nadejście dnia Bożego? Jak to możliwe? Czyż Bóg nie jest wszechmogący? Czy to nie On decyduje o tym, kiedy nastąpią określone zdarzenia, bez względu na nas i nasze postępowanie?

Cały 3 rozdział 2 Listu św. Piotra odnosi się do Powtórnego Przyjścia Chrystusa. Piotr określa je przy pomocy słów: „przyjście" (w niektórych przekładach tłumaczone dosłownie jako „paruzja", 2 P 3,4) i „dzień" (2 P 3,10). W analizowanym przez nas wersecie zwyczajowe określenie „dzień Pański" zastąpione jest sformułowaniem „dzień Boży". „Dzień Boga" pojawia się także w Ap 16,14. Piotr prawdopodobnie użył tu tego właśnie sformułowania, gdyż w poprzednich wersetach kilkakrotnie nawiązał do „dnia Pańskiego", nie chciał więc powtarzać ciągle tego samego określenia[4].

Apostoł pisze, że w „dniu Bożym" niebo zapłonie ogniem i „pójdzie na zagładę", wchłaniając gwiazdy. Nie wiemy dokładnie, jak będzie przebiegać ten proces, jednak wiadomo, że zostanie on wywołany nadejściem „dnia Bożego", nie zaś kataklizmem czy działaniem człowieka. To Bóg usunie stare niebo i ziemię - jak mówi Ap 21,1 - przygotowując miejsce dla nowego nieba i nowej ziemi (o których wspomina 2 P 3,13). Piotr nawiązuje do tych wydarzeń nie po to, aby nastraszyć chrześcijan, ale po to, by przypomnieć im, że wszystko, co znajduje się na tej ziemi, jest tymczasowe. Tylko radykalne posłuszeństwo wobec Boga jest inwestycją w coś trwałego - w „dniu Bożym" wszyscy, którzy w nie zainwestowali, otrzymają należną zapłatę.

Chrześcijanie powinni „oczekiwać" tego dnia, czyli nieustannie o nim pamiętać i żyć w przeczuciu jego nadejścia. Dla autorów Nowego Testamentu eschatologia stanowiła podstawę, na której opierała się ich etyka. Innymi słowy - wiara w Powtórne Przyjście Chrystusa określała to, w jaki sposób żyli. Jeśli osoba rzeczywiście oczekiwała nadejścia dnia Bożego tak, jak nauczał Piotr - to niezależnie od wszelkich trudności prowadziła pobożne życie, wiedząc, że ostateczna zapłata za nie znacznie przewyższy wszelkie aktualne straty.

---

[4] Widać to także na przykładzie zastosowania słowa „Bóg" i „Pan": w 2 P 3,3-7 pojawia się wyraz „Bóg", a w 2 P 3,8-10 - „Pan"; w 2 P 3,11-13 znów mamy słowo „Bóg" a w 2 P 3,14-17 najpierw pojawia się określenie „Pan" a potem „Bóg". Wydaje się, że Piotr celowo używa tych określeń zamiennie, aby nie powtarzać wciąż tych samych sformułowań.

Chrześcijanie mają także starać się „przyspieszyć" przyjście tego dnia. Sam Jezus nakazał swym wyznawcom modlić się o ten dzień – w modlitwie „Ojcze Nasz" mamy wszak fragment: „Przyjdź królestwo Twoje". Ponadto, Kościół modli się słowami „*Marana tha*" (1 Kor 16,22), które w Ap 22,20 przetłumaczone są jako „Przyjdź, Panie Jezu!" Niemniej jednak, Piotr ma prawdopodobnie na myśli coś więcej niż samą modlitwę. W oparciu o Iz 60,22 (w którym to wersecie Septuaginta podaje to samo słowo oznaczające „przyspieszenie", jakiego używa Piotr) u Żydów rozwinęła się myśl, zgodnie z którą przyjście Mesjasza opóźniało się ze względu na ludzkie grzechy, dlatego skrucha mogłaby przyspieszyć nadejście tego dnia. Piotr wydaje się zgadzać z tą teorią. W różnych miejscach 2 P wspomina on o pobożności i świętości. W wersecie poprzedzającym analizowaną przez nas wypowiedź nawołuje on ludzi do tego, aby trwali „w świętym postępowaniu i pobożności" (2 P 3,11), a dwa wersety dalej podsumowuje swe nawoływania, mówiąc: starajcie się, aby [On] was zastał bez plamy i skazy – w pokoju" (2 P 3,14). Wnioskujemy zatem, że świętość chrześcijan wyraża ich oczekiwanie związane z nadejściem tego dnia, a jednocześnie przyspiesza jego przyjście.

Skoro chrześcijanie mają pewien wpływ na czas przyjścia Chrystusa, to jakie płyną z tego wnioski na temat wszechmocy Boga? Piotr już to wyjaśnił. W 2 P 3,8-9 stwierdził bowiem, że Bóg jest cierpliwy, a czas nie ma dla Niego większego znaczenia. Bóg nie chce natomiast „niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia". Piotr sugeruje, że Bóg troszczy się tym samym o wspólnotę chrześcijan, której życie wciąż jeszcze skażone jest grzechem. Bóg jest wszechmogący i w swej wszechmocy pragnie, aby jak najwięcej osób nawróciło się i okazało Mu posłuszeństwo (apostoł nie określa, co ostatecznie skłoni Boga do zakończenia tego dzieła). A zatem, ustalając czas Powtórnego Przyjścia Chrystusa, Bóg bierze pod uwagę także ludzkie decyzje i wybory. Dlatego też, jeśli chrześcijanie naprawdę pragną, by przyszło królestwo Chrystusa, powinni przede wszystkim nawracać się i żyć pobożnie, współpracując z Bogiem w przygotowaniach do nadejścia końca.

Wypowiedź Piotra może szokować. Z jednej strony, wizja ziemi rozpadającej się na kawałki wraz ze wszystkimi zdobyczami ludzkiej kultury zabiera nam poczucie bezpieczeństwa i przypomina o kruchości naszej ziemskiej egzystencji. Z drugiej strony koncepcja, zgodnie z którą nasza pobożność może przyspieszyć przyjście Chrystusa, a tym samym zbawienie całego wszechświata, wzbudza w nas niezwykłe poczucie przywileju, dające zarazem ogromną pokorę. Piotr ma nadzieję, że obrazy te staną się dla chrześcijan zachętą do oczekiwania na powrót Chrystusa i do życia w świętości, które przyspieszy to przyjście, gdyż taka jest właśnie wola wszechmogącego Boga.

Pierwszy List św. Jana

2,15 Miłować świat albo Boga?

Dlaczego Jan radzi nam, abyśmy nie kochali świata? Czy nie jest on zbyt radykalny, mówiąc, że jeśli ktoś kocha świat, nie ma w nim miłości Ojca?

W 1 J 2,15-17 słowo *świat* pojawia się sześciokrotnie, a w Ewangelii Jana 1 – 3 autor używa go jeszcze siedemnaście razy. „Świat" w 1 Liście Jana nie oznacza planety, żyjących na niej ludzi ani innego stworzenia, ale odnosi się raczej do rzeczywistości, w której żyjemy. Na rzeczywistość tę sklada się kultura, założone przez ludzi instytucje oraz cała żywa ludzka społeczność. Społeczność ta pozostaje pod władzą szatana (1 J 5,19; porównaj 1 J 4,4). A zatem, już u samych swych korzeni jest ona wroga Bogu i tym, którzy są po Jego stronie (1 J 3,13). To właśnie ku „światu" kierują swoje kroki fałszywi prorocy, którzy odchodzą z Kościoła (1 J 4,1.3.5). Znaczenie „świata" w 1 Liście Jana jest więc nieco inne niż np. w J 3,16, gdzie wyraz ten odnosi się tylko do ludzkości. W 1 Liście Jana „świat" to cała ludzka kultura, która już u samych swych źródeł sprzeciwia się Bogu.

Trudno uznać, że chrześcijanin powinien przyjaźnić się z takim światem – jest przecież między nimi zasadnicza różnica poglądów (J 17,15-18). Aby więc utrzymać swoje poglądy, chrześcijanie muszą odnieść nad światem zwycięstwo. Nie chodzi tu o podbicie świata i narzucenie mu chrześcijaństwa, ale raczej o obronę przed wpływami świata, stylem życia i sposobem myślenia. Chrześcijanie powinni bowiem żyć w świecie, wzorując się na Chrystusie (1 J 5,4-5; 4,17).

Teraz wiemy już, dlaczego chrześcijanin nie może kochać świata. Kochać oznacza zaangażować się w coś emocjonalnie – w Piśmie Świętym oznacza to głęboką troskę lub postawę służby wobec obiektu miłości. Tymczasem, zjawiskami, którymi charakteryzuje się ten świat są „pożądliwość ciała", „pożądliwość oczu" oraz „pycha tego życia". To naturalne, że chrześcijanin także ma cielesne pragnienia i również pożąda różnych rzeczy, ale ważne jest to, na ile angażuje się w to emocjonalnie. Choć wiele osób żyje tak naprawdę tylko dla zaspokojenia własnych pragnień, wyznawcy Chrystusa żyją dla kogoś, kto jest ponad tym światem – dla Jezusa. Dlatego też, cho-

ciaż odczuwają takie same pragnienia jak wszyscy, są w stanie przejść nad nimi do porządku dziennego, kierując się zasadami i priorytetami wyznaczonymi im przez Jezusa.

Nie można być zaangażowanym emocjonalnie w dwie przeciwstawne opcje. Wybieramy zatem albo Boga i Jego wartości, albo wartości świata. Jeśli Jezus rzeczywiście jest dla nas Panem (a - jak podkreśla Jan - posłuszeństwo wobec Chrystusa stanowi sedno miłości do Niego), to Jego wartości będą decydować o tym, w co zaangażujemy się emocjonalnie.

Przesłanie to nie jest łatwe do przyjęcia ze względu na naturalną ludzką potrzebę akceptacji i „dopasowania się" do innych. Chrześcijanin zawsze będzie żył w pewnej dysharmonii ze światem, zachowując podejrzliwość wobec ludzkiej kultury, a często nawet odrzucając znaczną jej część. Przeciwstawny kulturze styl życia chrześcijanina często będzie spotykał się z odrzuceniem, gdyż żyjąc inaczej niż wszyscy, osoba daje im do zrozumienia, że z ich wartościami jest coś nie tak. Nie da się zatem uniknąć pewnego rozdarcia. Nie da się uniknąć cierpienia. Nie można kroczyć dwiema różnymi drogami jednocześnie. Nie da się kochać równocześnie Boga i świata. Pocieszające jest jednak to, że - jak pisze Jan - „Wy, dzieci, jesteście z Boga i zwyciężyliście ich [tych, którzy są ze świata], ponieważ większy jest ten, który w was jest [Jezus poprzez Ducha Świętego] od tego [szatana], który jest w świecie" (1 J 4,4).

Zobacz również komentarz do Jk 4,4

2,18-22 Kim jest antychryst?

Zobacz komentarz do 2 Tes 2,3.

2,27 Czym jest namaszczenie?

O jakim rodzaju namaszczenia chrześcijan pisze Jan w 1 J 2,27? Czy ma to jakiś związek z namaszczeniem, o którym wspomina Stary Testament? Dlaczego Jan pisze dalej, że dzięki niemu „nie potrzebujecie pouczenia od nikogo"? W jaki sposób namaszczenie może nas czegokolwiek nauczyć? Czy teraz już możemy się obyć bez innych nauczycieli?

Werset ten stanowi kontynuację myśli wyrażonej w 1 J 2,20: „Wy natomiast macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą". Obydwa wersety mówią o namaszczeniu i poznaniu prawdy. W Starym Testamencie namaszczano olejem królów i kapłanów w celu poświęcenia ich (konsekrowania) do pełnienia posługi. W analizowanym przez nas fragmencie również mamy do czynienia z konsekracja bądź inicjacją, nie ma tam jednak mowy o oleju. W czasach Tertuliana (200 r. ery chrześcijańskiej) praktykowano namaszczenie olejem podczas chrztu, nie ma jednak żadnego dowodu wskazującego na to, iż było tak już w czasach Nowego Testamentu. W Nowym Testamencie olej używany był jedynie do namaszczania chorych dla ich uzdrowienia (Mk 6,13; Jk 5,14-15). Niemniej jednak, praktyka późniejszego Kościoła daje nam pewne wskazówki odnośnie do symboliki namaszczenia - olej oznaczał bowiem przyjęcie Ducha Świętego. Już w Starym Testamencie namaszczenie królów (1 Sm 16,13) i proroków (Iz 61,1) łączy się z koncepcją zstępowania na nich Ducha. Podczas swojego chrztu Jezus również został namaszczony Duchem Świętym (Dz 10,37-38; porównaj Dz 4,27; Hbr 1,9), a w Łk 4,18 Jezus cytuje słowa starotestamentowego proroka: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił" (Iz 61,1), które stały się mottem całej Jego działalności. Jezus nigdy nie był namaszczony olejem (innym niż olejek wylany na Niego w ostatnich dniach Jego działalności w Betanii); został jednak namaszczony Duchem Świętym, który zstąpił na Niego podczas chrztu w Jordanie. Jest zatem właściwe (co wyraża się w zamierzonej prawdopodobnie grze słów), by chrześcijanie, którzy są naśladowcami Chrystusa (czyli Mesjasza - dosłownie „namasz-

czonego/pomazańca"), otrzymywali to samo namaszczenie (w języku greckim rdzeń wyrazów „Chrystus" i „namaszczenie" jest ten sam).

Paweł potwierdza, że chrześcijanie zostali namaszczeni Duchem Świętym, gdy mówi: „Tym zaś, który umacnia nas wespół z wami w Chrystusie, i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych" (2 Kor 1,21-22; gramatyka zdania sugeruje, że chodzi o jednorazowe zdarzenie). Doświadczenie Ducha Świętego było jednym z najważniejszych elementów wczesnochrześcijańskiej inicjacji. Paweł kategorycznie zaprzecza popularnej dziś idei, zgodnie z którą człowiek nawracający się nic tak naprawdę nie czuje, ani niczego szczególnego nie doświadcza. Apostoł pisze bowiem, że człowiek czuje, iż jest chrześcijaninem właśnie przez to, że doświadcza w sobie obecności Ducha Świętego (Rz 8,9; zobacz 1 J 3,24; 4,13). Dzieje Apostolskie również łączą przyjęcie Ducha Świętego z chrześcijańską inicjacją (Dz 2,38; 3,19; 8,15-17; 10,44-48; 19,5-6).

A zatem, w Nowym Testamencie chrzest zazwyczaj łączy się z doświadczeniem Ducha Świętego, podobnie jak pokutowanie z martwych uczynków i akt oddania się Chrystusowi. Te cztery elementy tworzą pewną całość, choć nie są ze sobą wymienne. Dla pełnego doświadczenia inicjacji nie może braknąć żadnego z nich. Z informacji zawartych w Dziejach Apostolskich wynika, że ich kolejność może się zmieniać, a w niektórych przypadkach pomiędzy poszczególnymi częściami następuje pewien odstęp czasowy. Niemniej jednak, autorzy tekstów Nowego Testamentu zgodni są co do tego, że konieczna jest obecność wszystkich czterech elementów. Dlatego w 1 J 2,27 namaszczenie ukazane jest jako coś, co odbyło się w określonym punkcie w przeszłości - w momencie chrześcijańskiej inicjacji. Jan nie rozważa jednak w tym fragmencie chrztu, a więc nie utożsamia z nim wspominanego w tym wersecie namaszczenia.

Jan nie utożsamia również namaszczenia ze Słowem, chociaż nie przeciwstawia jednocześnie Ducha Słowu. W 1 J 2,24 czytamy: „Wy zaś zachowujecie w sobie to, co słyszeliście od początku. Jeśli będzie trwało w was to, co słyszeliście od początku, to i wy będziecie trwać w Synu i w Ojcu". „To, co słyszeliście od początku" jest apostolskim świadectwem o Chrystusie (1 J 1,1-3), które dzięki Ewangelii Jana stało się częścią Pisma Świętego. Namaszczeni nie są zatem fałszywymi prorokami, którzy odrzucili apostolskie świadectwo i opuścili wspólnotę chrześcijan, ale właśnie tymi, którzy je przyjęli. Podobną zgodność widzimy pomiędzy Duchem a Chrystusem w J 14,26 i J 15,26. Nie ma żadnych niezgodności pomiędzy Duchem a przesłaniem Ewangelii. Niemniej jednak, nie są one tym samym. Namaszczenie nie jest bowiem tożsame z tym, „co słyszeliście od początku", ale stanowi pewne uzupełnienie - napełnia to przesłanie Duchem.

Ci więc, którzy mają Ducha (w których On „trwa" - czynność ciągła), „nie potrzebują pouczenia od nikogo". I znów - stanowi to analogię do tego, o czym czytamy w J 14,26 i J 15,26, a także do dokonującego się w sposób ciągły objawienia opisanego w J 16,12-15. Jan miał co najmniej trzy powody do napisania tych słów. Po pierwsze, fałszywi nauczyciele twierdzili prawdopodobnie, że zostali wtajemniczeni w jakąś sekretną wiedzę, której nie posiadali prawowierni chrześcijanie. Nonsens - mówi Jan do swoich czytelników - to wy posiadacie prawdziwą wiedzę. W przeciwieństwie do fałszywych proroków, wy macie Prawdę w swoich sercach.

Po drugie, chrześcijanie, do których zwraca się Jan, przyjęli już apostolskie świadectwo i trwają w nim, co potwierdza się w tym, że zostali namaszczeni Duchem Świętym. Nie ma potrzeby, aby ktokolwiek przekazywał im dodatkową wiedzę, gdyż oni otrzymali już to, co prawdziwe. Po trzecie, Duch Święty poprowadzi ich ku prawdzie. Choć nauczyciele faktycznie mogą być czasem pomocni, a zachęty i pouczenia - takie jak np. te w 1 Liście Jana - użyteczne, Jan ufa, że to przede wszystkim Duch Święty będzie ich prawdziwym nauczycielem, ukazującym prawdę

i demaskującym fałsz. Na podobnej zasadzie, św. Paweł wierzy, że Duch poprowadzi chrześcijan ku prawemu życiu (Ga 5,16.18.22-26), a Jakub oczekuje, że „zstępująca z góry mądrość" przyniesie dobre owoce (Jk 3,13-18). A zatem, chrześcijanie, którzy naprawdę wsłuchują się w Ducha Świętego, powinni wyczuwać, kiedy mają do czynienia z fałszywą wiarą lub ze złem; powinni także rozpoznawać to, co rzeczywiście pochodzi od Boga.

Niestety, chrześcijanie często nie słuchają Ducha, a kiedy tak się dzieje, ich sposób postrzegania może być wypaczony. Dlatego też, zawsze potrzebne będzie im kierownictwo Pisma Świętego. Poza tym, w procesie nawrócenia przydatna jest obecność ludzkiego nauczyciela, który przekazuje uczniowi prawdę i daje mu apostolskie świadectwo. Przyjęcie tego świadectwa i trwanie w nim jest warunkiem, który musi być spełniony, aby dokonało się namaszczenie. I znów - Jan nie oddziela Ducha od Słowa, ani nie używa tych słów zamiennie, ale uznaje, że to właśnie Duch udziela chrześcijaninowi daru rozeznawania. Pozostawiając jeszcze miejsce dla Słowa, Jan uznaje także rolę nauczycieli, zaznaczając jednocześnie, że mogą oni popełniać błędy. Poza tym, czasem trudno jest odróżnić prawdziwego nauczyciela od oszusta. Niemniej jednak - jak twierdzi Jan - dzięki darowi rozeznawania płynącego z Ducha Świętego, wierny chrześcijanin będzie w stanie właściwie ocenić sytuację. Pierwiastek ludzki pozostaje więc ważny, ale to boskiego Przewodnika Jan obdarza największym zaufaniem.

Podsumowując - fragment ten sprawia nam trudność na dwa sposoby. Po pierwsze - wymaga nawiązania do judaistycznej tradycji namaszczenia, gdyż dopiero po jej zrozumieniu możemy we właściwy sposób odnieść ją do Ducha Świętego i inicjacji chrześcijańskiej. Po drugie - wymaga od nas na tyle wyraźnego doświadczenia Ducha Świętego, abyśmy mogli uznać, że to istotnie sam Duch Święty prowadzi nas do prawdy. Wyzwaniem, jakie stawia przed nami 1 J 2,27, jest trwanie w tym doświadczeniu - nie poprzez odrzucenie Słowa, gdyż Jan nigdy nas do tego nie namawia, a wyrazy „Duch" i „Słowo" są dla niego bardzo blisko ze sobą związane - ale poprzez takie posłuszeństwo względem Chrystusa i żyjącego w nas Ducha, które pozwoli nam zorientować się, gdy świat będzie nas chciał zwieść czymś, co tylko z nazwy jest chrześcijańskie.

2,29 Każdy, kto postępuje sprawiedliwie, pochodzi od Boga?

Zobacz komentarz do 3 J 11.

3,9 Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy?

Większość z nas ma świadomość własnej grzeszności. Czy w świetle 1 J 3,9 oznacza to, że nie narodziliśmy się z Boga? Trzy wersety wcześniej - w 1 J 3,6 - czytamy: „Ktokolwiek trwa w Nim, nie grzeszy, żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go, ani Go nie poznał". Brzmi to nawet gorzej niż 1 J 3,9. Jeszcze bardziej niepokojące jest to, że dokładnie w tym samym kontekście padają słowa: „Po tym poznamy, że jesteśmy z prawdy i uspokoimy przed nim nasze serce" (1 J 3,19). Wspomniane wyżej fragmenty bynajmniej nie napełniają nas spokojem. Czy płynie z nich nauka, że jeśli po nawróceniu i przyjęciu chrztu grzeszymy, to będziemy potępieni (jak uważali niektórzy chrześcijanie w czasach Ojców Kościoła)? Jeśli nie, to co oznaczają te stwierdzenia? W jaki sposób możemy rzeczywiście uspokoić nasze serce?

Fragment obejmujący wersety 1 J 3,2-10 jest dość trudny do zrozumienia. Uczeni proponują dla niego kilka możliwości interpretacji:

1. Jedna grupa komentatorów wskazuje, że czasownik odnoszący się do grzeszenia jest w tych wersetach zastosowany w czasie teraźniejszym, który w języku greckim jest czasem cią-

głym. Czas ten miałby więc sugerować, że prawdziwi wyznawcy Chrystusa grzeszą wprawdzie od czasu do czasu (1 J 1,7-9), jednak nie jest to ciągłe trwanie w grzechu[1]. Słabą stroną tej teorii jest to, że opiera się ona głównie na niuansach gramatycznych, których jednak nie można się doszukać w innych miejscach Nowego Testamentu, gdzie zastosowano ten sam czas. Co więcej - w 1 J 5,16 Jan użył tego czasu na określenie chrześcijanina popełniającego konkretny grzech, czego świadkiem był z kolei inny chrześcijanin. Mamy tu zatem prawdziwego wyznawcę Chrystusa, który robi to, czemu zaprzecza fragment 1 J 3,6.9. Dlaczego w obydwu tych fragmentach pojawia się czasownik w czasie ciągłym?

2. Inna grupa uczonych, dostrzegając „haczyk" zawarty w 1 J 5,16-17 sugeruje, że kluczowe jest odróżnienie dwóch rodzajów grzechu: „grzech, który prowadzi do śmierci" oraz „grzech, który nie prowadzi do śmierci". Prawdziwy wyznawca Chrystusa nie może popełnić „grzechu, który prowadzi do śmierci", może natomiast popełnić ten drugi rodzaj grzechu. To, na czym dokładnie miałyby te grzechy polegać, jest sprawą dyskusyjną. Może to być kwestia podziału grzechów na celowe i niezamierzone, lub na inne kategorie (np. podział na grzechy śmiertelne i wybaczalne w tradycji Kościoła Rzymskokatolickiego). Jeśli jednak to właśnie autor ma na myśli, dlaczego zwleka z ujawnieniem tego aż do 1 J 5,16? Jego wypowiedzi wydają się na tyle radykalne, że z pewnością nie zwlekałby, aby wspomnieć o tej różnicy od razu.

3. Jeszcze inni sugerują, że Jan opisuje pewien ideał lub rozdarcie chrześcijanina pomiędzy możliwością powstrzymania się od grzechu - ukazaną w 1 J 3,9 - a rzeczywistością grzechu wyrażoną w 1 J 1,7-9. Taka interpretacja jest oczywiście prawdopodobna, ale czy w wystarczającym stopniu wyjaśnia ostrość zastosowanego w tych fragmentach języka?

4. I wreszcie, są uczeni, którzy uważają, iż werset 1 J 3,9 należy odczytywać w kontekście całego 1 Listu Jana. Okaże się wówczas, że Jan kieruje swoje argumenty do dwóch różnych grup odbiorców. Z jednej strony, sprzeciwia się on grupie ludzi utrzymujących, że nie mają grzechu - ich dotyczy fragment 1 J 1,7-9. Z drugiej strony, zwraca się do tych, którzy twierdzą, że odkąd zostali oświeceni, ich grzechy nie mają tak naprawdę większego znaczenia. Do nich właśnie miałby odnosić się analizowany przez nas werset. Słabą stroną tej teorii jest fakt, że sam autor listu nie dokonuje żadnego wyraźnego rozróżnienia pomiędzy tymi grupami. Nie mówi np.: „A teraz, w odpowiedzi na poglądy tych a tych osób (...)", ani w żaden inny sposób nie daje do zrozumienia, że oto teraz kieruje swoje przesłanie do innego rodzaju odbiorców.

Jak zatem powinniśmy ocenić powyższe możliwości interpretacji? Pamiętajmy przede wszystkim, że wszelkie wnioski, jakie wyciągniemy, muszą być poprawne zarówno od strony egzegetycznej, jak i duszpasterskiej. Biorąc to pod uwagę, uważam, że choć nie można wykluczyć żadnej z tych teorii, najbardziej prawdopodobna wydaje się ta ostatnia.

Autor odnosi się do tego, że we wspólnocie chrześcijan znaleźli się ludzie utrzymujący, że Jezus tak naprawdę nie wcielił się w człowieka. Ludzie ci wierzyli prawdopodobnie, że tylko z pozoru wydawał się On istotą ludzką. Takie poglądy w swojej najbardziej rozwiniętej formie (którą osiągnęły w II wieku po Chr.) stanowią podstawę gnostycyzmu - systemu wierzeń, zgodnie z którym zbawienie opiera się na wiedzy i oświeceniu, a wartość świata materialnego zostaje zdewaluowana na rzecz świata duchowego.

Gnostycyzm obiera dwa kierunki wobec grzechu. Pierwszym z nich jest zaprzeczenie. Gnostycy wierzyli, że ponieważ stosują ascetyczne praktyki i doznają wewnętrznego oświecenia - grzech ich nie dotyczy. To przekonanie było

[1] Grecki czas wskazuje na akcję kontynuowaną, czyli na styl życia, ogólny zwyczaj postępowania (przyp. red.).

oczywiście wzmocnione solidną dawką wyparcia się prawdy. Autor zwraca się do takich ludzi w 1 J 1,7-9. Radzi im, aby – zamiast myśleć, że są ponad grzechem i zaprzeczać własnej grzeszności – wyznawali swoje grzechy i oczyszczali się z nich.

Drugi sposób postrzegania grzechu przez gnostyków cechował się przekonaniem, że jest to coś nieistotnego. Grzech był bowiem powiązany z ciałem, które – jak twierdzili – jest jedynie (w najlepszym przypadku) zewnętrzną powłoką człowieka. Prawdziwa osoba była według nich istotą duchową, która – dzięki wewnętrznemu oświeceniu – pozostawała w komunii z Bogiem. Skoro tak, to nawet kiedy ciało człowieka współżyło z prostytutką, jego duch nie miał z tym tak naprawdę nic wspólnego. Do ludzi wyznających takie właśnie poglądy zwraca się autor w 1 J 3,9.

Począwszy od 1 J 3,6 Jan opisuje serię kontrastów: (1 J 3,6a) każdy, kto trwa w Bogu, nie grzeszy; (1 J 3,6b) żaden z tych, którzy grzeszą, nie widział Boga ani Go nie poznał; (1 J 3,7) ci, którzy znają Boga, żyją sprawiedliwie; (1 J 3,8) ten, kto grzeszy, jest dzieckiem diabła; (1 J 3,9) każdy, kto narodził się z Boga nie może grzeszyć. Mamy zatem schemat A B A B A, w którym przeplata się koncepcja tych, co grzeszą, z tymi, którzy nie grzeszą, przy czym autor zdecydowanie i ostro potępia tych, którzy uważają, że skoro grzech – jako sprawa cielesna – nie ma znaczenia, to można grzeszyć do woli.

Co zatem Jan chce nam przekazać? Stwierdza on (1 J 3,6), że jeśli chrześcijanin trwa w Chrystusie, czyli jest z Nim w bliskiej relacji, to nie będzie grzeszył. Ponadto, Chrystus nie daje żadnych podstaw do przyjmowania postawy beztroski wobec grzechu, którą wykazywali przeciwnicy Jana kierujący swe wierzenia w stronę gnostycyzmu (który to system w pełni rozwinął się w II wieku ery chrześcijańskiej). Przeciwnie – ten, kto grzeszy, pokazuje wyraźnie, jak bardzo oddalił się od Chrystusa. Następne stwierdzenie rozjaśnia sprawę jeszcze bardziej: sprawiedliwy jest ten, kto postępuje dobrze, bo taki też jest sam Chrystus. Jeśli ktoś dobrze zna Chrystusa, będzie żył jak On. Z drugiej strony, ludzki grzech wskazuje na dziedzictwo szatana. Przyjęcie grzesznego stylu życia pokazuje więc, skąd dany człowiek pochodzi. Właśnie takie dzieła szatana przyszedł zniszczyć Chrystus.

W wersecie wyjściowym autor daje nam więc do zrozumienia, że narodzić się z Boga to otrzymać nową, wolną od grzechu naturę. Jan przyznał już, że chrześcijanie popełniają wprawdzie grzechy (1 J 1,7-9), ale nie wynika to z ich nowej natury. Autor przywołuje starotestamentowy obraz Boga dającego wiernym nowe „serce" („Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów", Ez 36,27). Motyw ten został później podjęty w literaturze międzytestamentowej – np. w *1 Księdze Henocha* 5,8 („Następnie sprawiedliwi posiądą mądrość. Będą oni wszyscy żyć i już więcej nie będą grzeszyć, czy to przez zapomnienie, czy z powodu pychy. Lecz ci, którzy posiadają mądrość, będą pokorni"[2]; porównaj *Psalmy Salomona* 17,32; *Reguła Zrzeszenia*[3] z rękopisów znad Morza Martwego 1 QS 4,20-23; *Testament Lewiego* 18,9). W oparciu o kontekst zarysowany w J 3, Jan wyraża to przy pomocy typowego dla ludzi żyjących w pierwszym wieku wyobrażenia o ludzkiej prokreacji: męska sperma (nasienie) decyduje o tym, jakie będzie dziecko. Na podobnej zasadzie, duchowe „nasienie" Boga decyduje o tym, jakie będą Jego dzieci. Ci, którzy zostali zrodzeni z Boga, mają więc naturę pozbawioną grzechu, przy czym pogląd ten nie ma nic wspólnego z obojętnością wobec grzechu głoszoną przez przeciwników Jana.

Jednym ze sposobów, w jaki chrześcijanin może zobaczyć, jak ta zasada wygląda w praktyce, jest miłość do swoich braci we wspólnocie. Miłość do innych chrześcijan została wszczepio-

---

[2] Przekład ks. Ryszard Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. 2, Vocatio 2000.

[3] Ang. tytuł: *Rule of the Community* (przyp. red.).

na w nasze serca przez Boga. Jeśli więc nienawidzimy ich i lekceważymy, nie jesteśmy prawdziwymi chrześcijanami (nie jesteśmy zrodzeni z Boga, 1 J 3,10-18).

Jak zatem możemy uspokoić swoje serca? Poprzez dostrzeżenie w nich natury Boga, obudzenie w nich miłości do innych chrześcijan i skierowanie ich ku innym dobrym dziełom. Czy „nasze serce oskarża nas"? Tak, nasze serce będzie nas oskarżać, bo - jak wszyscy - będziemy od czasu do czasu grzeszyć. Niemniej jednak, Bóg, który złożył w nas swoją własną naturę, jest przecież większy niż „nasze serce".

Czy z 1 Listu Jana wynika, że prawdziwy chrześcijanin nigdy nie zgrzeszy? Nie, ponieważ autor listu przyznał, że prawdziwy chrześcijanin także popełnia grzechy, a jeśli temu zaprzecza, to zwyczajnie kłamie (1 J 1,7-9). Jan głosi jednak, że - dzięki mocy płynącej z nowego życia w Bogu - prawdziwy chrześcijanin ma siłę, aby oprzeć się grzechowi. Przyczyną jego prawego życia jest żyjący w nim Bóg, który nie ma grzechu. Tajemnicą czystości jest tak naprawdę bliska relacja z Chrystusem, lub - jak ujmuje to Jan - „trwanie w Chrystusie". Jeśli osoba nie doświadcza w sobie tego nowego życia, jeśli potrafi być obojętna na grzech, to prawdopodobnie nie narodziła się z Boga, jak mówi też św. Paweł (1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21). Z drugiej strony, nawet jeśli osoba walczy z pokusami i czasem im ulegnie, to już sam fakt, że podejmuje walkę, świadczy o jej niechęci do grzechu. Osoba ta może być pewna, że obecny w niej Bóg wyrwie ją z więzów grzechu i skieruje na drogę miłości. Człowiek, który czuje w sobie Bożą obecność, wie bowiem, że nawet jeśli zgrzeszy, to pozostanie dzieckiem Bożym i nowe życie, jakie od Boga otrzymał, prędzej czy później zatriumfuje nad złem.

Na tym właśnie polega nasze rozdarcie. Z jednej strony mamy obraz życia całkowicie wolnego od grzechu, które stanie się naszym udziałem w przyszłości. Już teraz nosimy w sobie rzeczywistość tego nowego życia. Z drugiej strony mamy jednak świadomość, że to nowe życie jeszcze nie całkiem zwyciężyło - musimy więc dostrzegać nasze grzechy, wyznawać je i wciąż realizować to nowe życie dane od Boga, które w sobie nosimy.

Zobacz również komentarz do J 5,28-29; Rz 6,2.7; Hbr 10,14; 2 P 1,4.

4,2 Wyznać, że Chrystus przyszedł w ciele?

Zobacz komentarz do 2 J 7.

4,7 Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga?

Zobacz komentarz do 3 J 11.

5,6-8 Przez wodę i krew?

Chrześcijanie bardzo często piszą i śpiewają o krwi Jezusa - i słusznie, gdyż Jego krwawa ofiara jest głównym motywem wiary. W 1 J 5,6-8 odkrywamy jednak, że obok krwi jest także woda, a nie mamy przecież pieśni o wodzie. Co to znaczy, że Jezus przyszedł przez wodę i krew? Dlaczego obok nich pojawia się także Duch i świadectwo? W jaki sposób woda i krew - rzeczy nieożywione - mogą dawać świadectwo?

Do tej pory powstały zasadniczo trzy różne typy odpowiedzi na te pytania. Po pierwsze, niektórzy z Ojców Kościoła łączyli koncepcję wody i krwi z „krwią i wodą", które wypłynęły z przebitego włócznią boku Jezusa (J 19,34). Niemniej jednak, istotą krzyża nie był tak naprawdę wypływ wody, ale rozlew krwi. Prawdę mówiąc, w żadnym innym tekście Nowego Testamentu nie wspomina się o wodzie w połączeniu z krzyżem. W momencie przebicia włócznią Jezus już nie żył - przebito go zresztą właśnie po to, by upewnić się o Jego śmierci. I wreszcie, kolejność

słów w J 19 jest inna niż w 1 J 5,6-8, co wskazuje, że pisząc drugi z tych tekstów, autor nie odwoływał się do fragmentu z Ewangelii.

Po drugie, niektórzy dopatrywali się w tej koncepcji symboli sakramentalnych. I tak, krew miała symbolizować Wieczerzę Pańską lub Eucharystię, woda - chrzest, a Duch - otrzymanie Ducha Świętego podczas inicjacji chrześcijańskiej. Oparciem dla tej teorii jest częściowo J 3,5 - koncepcja narodzenia się z wody (chrzest) i Ducha oraz częściowo J 6,53-56 - spożywanie ciała i picie krwi Syna Człowieczego. Interpretacja ta lepiej pasuje do 1 J 5,7 niż do 1 J 5,6, gdyż użyty w tym drugim wersecie czasownik wskazuje na czynność jednorazową i zakończoną, podczas gdy w 1 J 5,7 dawanie świadectwa ukazane jest jako czynność teraźniejsza i ciągła. Jednak i tutaj kolejność, w jakiej wymienione są te trzy pojęcia, nie odpowiada kolejności, w jakiej występują one podczas tradycyjnej inicjacji chrześcijańskiej, w której chrzest (woda) poprzedza zarówno Eucharystię (krew), jak i otrzymanie Ducha Świętego. Kolejność ta nie jest również taka sama jak ta w J 3,5. I wreszcie - byłoby nieco dziwne, gdyby do Eucharystii rzeczywiście miało odnosić się samo słowo „krew". Nawet w Ewangelii Jana 6 wspomniane jest bowiem i ciało, i krew. Jednocześnie, ponieważ teksty Jana często są wieloznaczne, możliwe, że autor nadaje tu pewnej koncepcji drugie znaczenie - mianowicie, że w chrześcijańskich rytuałach odzwierciedlone są autentyczne zdarzenia z życia Chrystusa.

Po trzecie - i chyba najbardziej prawdopodobne - uczeni skojarzyli wodę ze chrztem Jezusa, a krew z Jego śmiercią na krzyżu. Te dwa wydarzenia stanowią klamrę spinającą całą Jego ziemską posługę. W 1 Liście Jana autor odnosi się zasadniczo do tego, że „Jezus jest Synem Bożym" (1 J 5,5). Główne przesłanie Jana głosi, że Jezus-człowiek jest jednocześnie boskim, odwiecznym Synem. Ów Syn jest właśnie tym, który rzeczywiście doświadczył ludzkiej egzystencji naznaczonej chrztem i krzyżem. On jest Jezusem Chrystusem - czyli zarówno człowiekiem, jak i boskim Zbawcą. Podkreślenie tego faktu jest konieczne w obliczu herezji, którą odpierał Jan, a która zaprzeczała prawdzie o tym, iż „Jezus Chrystus przyszedł w ciele" (1 J 4,2). Jan podkreśla zatem, że Jezus naprawdę był człowiekiem, który przyjął chrzest i otrzymał Ducha Świętego, pełnił publiczną posługę, a potem zginął śmiercią naznaczoną prawdziwą krwią. Cała historia życia Jezusa przeczy więc teoriom heretyków.

W jaki więc sposób nieożywione elementy, jakimi są krew i woda, mogą dawać świadectwo? Oczywiste jest, że to Duch jest głównym i najmocniej podkreślanym przez Jana świadkiem. Nieustanne świadectwo Ducha obecne w sercach chrześcijan jest jednym z głównych motywów tego listu. Pozostałe dwa elementy są autentyczne, jednak są jednocześnie symbolami pewnych wydarzeń z przeszłości - stanowią świadectwo dla tych, którzy te wydarzenia przyjmują. Ci, którzy ich nie przyjmują, zaprzeczając jednocześnie człowieczeństwu Jezusa, sprzeciwiają się tak naprawdę niezaprzeczalnym faktom. Krew i woda są zatem takimi samymi świadkami, jak stosy kamieni i inne przedmioty nieożywione w Starym Testamencie (zobacz Joz 22,27). Dzięki nim Duch może świadczyć o czymś, co prawdziwe - o wydarzeniach autentycznych - nie o czymś abstrakcyjnym.

W niektórych przekładach Pisma Świętego pomijane są wersety 1 J 5,7-8, w których czytamy: „Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew (...)". Przyczyna takiego stanu rzeczy jest dość prosta. Otóż, zdanie to pojawia się w nowszych rękopisach łacińskiej Wulgaty, nie ma go natomiast w starszych. Ponadto, w rękopisach greckich pojawia się ono dopiero w szesnastym wieku. Uczeni wnioskują zatem, że nie było go w oryginalnym 1 Liście Jana i że prawdopodobnie zostało ono dodane później przez jakiegoś pobożnego skrybę, który - przepisując księgi - zanotował je sobie gdzieś na marginesie. Inny skryba, który przepisywał tę księgę później, włączył to

zdanie do tekstu, myśląc, że stanowiło ono jego integralną część, a jego poprzednik zapisał je na marginesie i przypadkowo tam pozostawił.

Analizowane przez nas wersety podkreślają więc prawdę o autentyczności życia i śmierci Jezusa. Chrześcijanie nie wierzą, że zbawienie przychodzi poprzez działanie, które miało miejsce jedynie w sferze idei lub w rzeczywistości duchowej. Nie wierzą również, że Jezus był zaledwie nauczycielem prawdy, a jego czyny były tak naprawdę drugorzędne. Chrześcijanie wierzą natomiast, że Jezus przyszedł na świat, aby dokonać konkretnych dzieł w prawdziwym ludzkim ciele - jako osoba osadzona w konkretnym miejscu i czasie. Prowadził On prawdziwe życie, pełnił realną posługę i umarł autentyczną śmiercią. O rzeczywistości tej świadczy symbol wody odnoszący się do Jego chrztu i symbol krwi odnoszący się do Jego krzyża[4]. O tym właśnie nieustannie świadczy Duch Święty. W sensie wtórnym, o tych zdarzeniach świadczy również celebrowanie chrześcijańskich sakramentów.

5,14 Modlitwa zgodna z Jego wolą?

Wszyscy chrześcijanie wiedzą, że trzeba się modlić, gdyż uczy nas tego sam Nowy Testament. Niemniej jednak, są w nim fragmenty, które sprawiają, że modlitwa sprawia nam pewne trudności. 1 J 5,14 jest jednym z takich wersetów. Stanowi on część zakończenia tego Listu i poprzedza „życzenia zdrowia" (jeden z elementów zakończenia w typowym liście greckim). Nie jest to miejsce, w którym moglibyśmy się spodziewać zupełnie nowego pouczenia na temat modlitwy, ale miejsce, które autor wykorzystuje do przypomnienia znanych już czytelnikom prawd. Niemniej jednak, to, co dla nich było zaledwie przypomnieniem, dla nas może być źródłem wielu pytań. Co to znaczy prosić „zgodnie z Jego wolą"? Czy to, że Bóg nas „wysłuchuje" oznacza, że przychyla się do naszych próśb? Jeśli tak, to czy nie jest to w rzeczywistości sprzeczne z naszym doświadczeniem modlitwy? Innymi słowy - czym dokładnie jest owa „ufność", jaką - według Jana - powinniśmy w Bogu pokładać? Czy jest to coś, co nabiera sensu dopiero w świetle doświadczenia modlitwy całego Kościoła?

Jan wspomniał już w tym liście o „ufności" trzykrotnie. Dwa razy wiązało się to z powrotem Chrystusa i Sądem Ostatecznym (1 J 2,28; 4,17). Raz natomiast autor wspomniał o ufności w kontekście modlitwy (1 J 3,21-22). We wszystkich tych przypadkach chodziło o ufność, jaką pokładamy w Bogu - ważna jest więc nasza relacja z Nim, nie ze światem.

Ufność, o której mowa w 1 J 5,14, polega na tym, że „wysłuchuje On wszystkich naszych próśb zgodnych z Jego wolą". W następnym wersecie Jan wyjaśnia, co dokładnie oznacza słowo „wysłuchuje": „A jeśli wiemy, że wysłuchuje wszystkich naszych próśb, pewni jesteśmy również posiadania tego, o cośmy Go prosili" (1 J 5,15). A zatem, wysłuchanie nie polega tylko na tym, że Bóg rejestruje nasze prośby, jak gdyby chciał powiedzieć: „Tak, tak, rozumiem, przyjąłem do wiadomości". Wysłuchanie polega na tym, że Bóg nie tylko słyszy, ale też odpowiada na prośby, o czym mówi także Ewangelia Jana (J 9,31; 11,41-42).

„Wysłuchanie" prośby zależy od tego, czy jest ona „zgodna z Jego wolą". W swoich tekstach Jan wymienia szereg warunków, jakie musi spełniać modlitwa:

[4] Jezus swe kluczowe zadanie widział w tym, co symbolicznie opisał jako „chrzest" i „kielich" - zobacz fragment Mk 10,38-39: „Jezus im odparł: «Nie wiecie, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić, albo przyjąć chrzest, którym Ja mam być ochrzczony?» Odpowiedzieli Mu: «Możemy». Lecz Jezus rzekł do nich: «Kielich, który Ja mam pić, pić będziecie; i chrzest, który Ja mam przyjąć, wy również przyjmiecie»" (przyp. red.).

Fragment	*Warunek*:
J 14,13-14	Prosić „w imię moje [Jezusa]"
J 15,7	Trwać w Jezusie/Jego słowa w nas
J 15,16	Prosić „w imię moje [Jezusa]"
J 16,23-27	Prosić „w imię moje [Jezusa]"
1 J 3,21-22	Zachowywanie Jego przykazań
1 J 5,14	Prosić zgodnie z Jego [Boga] wolą

Wszystkie te warunki wynikają z bliskiej relacji z Bogiem/Jezusem. „Trwać w [Jezusie]" lub „prosić w imię Jego" oznacza właśnie pozostawać z Nim w takiej relacji. Sformułowania takie jak: „Zachowujemy Jego przykazania" lub „słowa moje w was [trwać będą]" wyrażają fakt, iż dobra relacja z Bogiem/Jezusem cechuje się posłuszeństwem wobec Jego woli. To właśnie oznacza modlitwę zgodną z wolą Boga - modlitwa ta jest w rzeczywistości zanoszona z postawą poddania się woli Bożej.

Ten warunek nie jest dla nas zaskakujący, ponieważ w Mt 6,10 uczymy się modlić: „Niech Twoja wola spełnia się". Jan nie mówi jednak o modlitwie ogólnej, gdyż na taką modlitwę otrzymujemy także ogólną odpowiedź. Prawdę mówiąc - skoro Modlitwa Pańska stanowi tak naprawdę pewną ramę modlitwy, nie zaś modlitwę samą w sobie, to nie wyraża również ogólnych intencji. Dlatego też, Jan mówi raczej o rozeznawaniu woli Bożej i proszeniu o jej wypełnianie w konkretnych przypadkach. Nie zawsze jest to przyjemne; niełatwo jest też rozeznać tę wolę i się jej poddać. Jezus modlił się w Getsemani tymi słowami: „Lecz nie to, co ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]"(Mk 14,36). Nie doszedł jednak do poddania się woli Ojca bez wewnętrznej walki. Wydaje się, że rozpoczął On swą modlitwę, drżąc przed tym, co ma nadejść i z nadzieją, że być może wolą Ojca jest do tego nie dopuścić. Najwyraźniej jednak Jezus zobaczył jasno tamtej nocy, że Ojciec przewidział dla Niego tylko jedną drogę - krzyż. Jezus postanowił zatem wypełnić tę wolę. Nie było to jednak łatwe - nie obyło się bez jęku, wołania do Ojca oraz potu.

Jan proponuje więc swoim czytelnikom taką relację z Bogiem, w której oni również będą prosić Go właśnie o to, co On dla nich przewidział. Dla nich również może to być trudne, podobnie jak dla Jezusa, który - choć zmagał się ze znacznie cięższymi problemami - nie miał w sobie ani grzechu, ani skłonności do nieposłuszeństwa, aby sprzeciwiać się woli Ojca. Miał poza tym znacznie bliższą relację z Bogiem niż my. Jego sytuacja jest jednak analogiczna do naszej. Chrześcijanie są zatem posłuszni Bogu (oczyściwszy się z grzechów), następnie modlą się, być może znając Jego wolę, jeszcze zanim zaczną się modlić. Jeśli jednak jej nie znają, to próbują ją rozeznać na modlitwie, dopóki nie upewnią się, że pozostają w zgodzie z Bożą wolą. Wtedy właśnie rodzi się ufność, że modlitwa naprawdę zostanie wysłuchana.

Po co się jednak modlić, skoro mamy prosić tylko o spełnienie się woli Bożej? Odpowiedź na to pytanie byłaby jednocześnie rozwiązaniem tajemnicy boskiej wszechmocy i ludzkiej odpowiedzialności. Niemniej jednak, nawet bez takiego rozwiązania jesteśmy w stanie odnieść się do istoty problemu postawionego w tym pytaniu. Kwestia ta jest stosunkowo prosta: w swojej wszechmocy Bóg zadecydował, że Jego wola będzie realizować się poprzez ludzką modlitwę. Wydaje się, że nie chce On robić wszystkiego, co by chciał, jeśli ludzie nie będą się o to modlić. Z jednej strony modlitwa jest więc pewnym przywilejem. Chrześcijanie są bowiem zapraszani do współpracy ze Stwórcą całego wszechświata. Zadecydował On, że modlitwa obdarzonej wolnością ludzkości stanie się częścią Jego planu. Z drugiej strony, dzięki temu modlitwa staje się bezpieczna. Jeśli bowiem modlący się niewłaściwie rozezna Bożą wolę, Bóg po prostu nie wysłucha takiej modlitwy. Nie musimy zatem obawiać się, że przewrócimy wszechświat do góry nogami poprzez nasze nierozważne modlitwy.

Werset 1 J 5,14 często odczytywany jest tak, jak gdyby znaczył: „Jeśli prosimy o coś zgodnego z wolą Boga, to Bóg wysłucha nas". Innymi słowy – najpierw o coś prosimy, a potem Bóg decyduje, czy Jego wolą jest nas wysłuchać. Nie taką relację z Bogiem ukazuje nam Jan – nie ma tu bowiem mowy o żadnej pewności. Jan przedstawia raczej relację, w której najważniejsze jest rozważanie słów Jezusa (i posłuszeństwo wobec płynącej z nich nauki) oraz modlitwa ze słuchaniem[5]. To właśnie z pragnienia usłyszenia woli Bożej, a później także wypełnienia go, rodzi się prawdziwa chrześcijańska modlitwa. Taka modlitwa, która – jak pisze Jan – unosi się ku Bogu jak zapach kadzidła (Ap 5,8), z pewnością zostanie wysłuchana i zaowocuje spełnieniem prośby, której dotyczyła. Nie jest to tylko teoria Jana, ale doświadczenie wielu pobożnych ludzi na przestrzeni wieków, którzy bardzo pragnęli nauczyć się właśnie takiej modlitwy.

5,16-17 Grzech, który sprowadza śmierć?

Czy istnieje grzech, od którego nie ma odwrotu? W analizowanym przez nas wersecie nie mamy problemu ze zrozumieniem rady, zgodnie z którą powinniśmy modlić się za brata, gdy ten grzeszy. Każdy chrześcijanin zgodzi się z Janem, że „każde bezprawie jest grzechem", a każdy grzech oddala człowieka od Boga. Dlatego też, kiedy widzimy, że nasz brat grzeszy, naszą najbardziej właściwą reakcją jest modlitwa i pokrzepiające napomnienie (Ga 6,1). Trudnością, jaka pojawia się w tym wersecie, jest natomiast stwierdzenie Jana, zgodnie z którym „istnieje taki grzech, który sprowadza śmierć". W przypadku takiego grzechu modlitwa jest bezzasadna (nie jest ona czymś niewłaściwym, jest jednak bezskuteczna). O jaki grzech tutaj chodzi? O jakiej śmierci mowa – o śmierci fizycznej czy duchowej? Ponieważ wszystkim nam zdarza się grzeszyć, pytania te są dla nas bardzo ważne ze względów praktycznych – nie jest to tylko kwestia rozwiązania jakiegoś teoretycznego problemu.

Fragment ten pojawia się w zakończeniu 1 Listu Jana, tuż po zachęcie do modlitwy (1 J 5,13-15). Według Jana, powinniśmy modlić się za braci, którzy grzeszą, ponieważ „pewni jesteśmy (...) posiadania tego, o cośmy Go prosili". Podobne jest zakończenie Listu Jakuba – wspomniawszy o prośbie o uzdrowienie (Jk 5,13-16), Jakub zachęca do modlitwy, dając przykład Eliasza (Jk 5,17-18), po czym pisze o zawróceniu grzesznika z błędnej drogi i ocaleniu go tym sposobem od śmierci (Jk 5,19-20), co wskazuje na podobną jak u Jana strukturę końcowej części listu. Życzenie zdrowia oraz określenie intencji pisma w jego zakończeniu było typowe dla struktury ówczesnego listu greckiego. Nic więc dziwnego, że pod koniec swojego listu Jan także umieszcza pewnego rodzaju życzenie zdrowia przed określeniem celu napisania całego tekstu (prawdopodobnie 1 J 5,20).

O jakim jednak życiu i o jakiej śmierci pisze Jan? Jest to pytanie dla nas współczesnych – czytelnicy Jana z pewnością znali na nie odpowiedź. Zwięzłość wypowiedzi apostoła sugeruje bowiem, że wiedzieli oni, o czym mowa. My musimy się tego domyślać na podstawie treści całego listu. Zauważamy zatem, że w 1 Liście Jana wyraz *życie* pojawia się trzynaście razy, z czego siedem razy w ostatnim rozdziale. Ponieważ w każdym z tych miejsc Jan używa tego słowa w znaczeniu życia duchowego (wiecznego), możemy wywnioskować, że jest tak również w tym przypadku. Na podobnej zasadzie – w dwóch innych miejscach listu (obydwa w 1 J 3,14) Jan stosuje słowo *śmierć* w sensie śmierci duchowej, nie fizycznej. A zatem, choć w Nowym Testamencie grzech może prowadzić do śmierci fizycznej (1 Kor 11,30; porównaj Dz 5,1-11; 1 Kor 5,5)

[5] Więcej na temat modlitwy ze słuchaniem – zobacz Joyce Huggett, *The Joy of Listening to God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986).

oraz do choroby (Jk 5,15-16), jest mało prawdopodobne, żeby o to właśnie chodziło Janowi. Wnioskujemy tak głównie dlatego, że zarówno w swojej Ewangelii, jak i w liście, Jan postrzega śmierć fizyczną jako coś, co chrześcijan już właściwie nie dotyczy (J 8,51; 11,26; 1 J 3,14).

Czym wobec tego jest grzech (nie chodzi o konkretny akt grzechu, ale o jego właściwość), który prowadzi do śmierci duchowej? W Starym Testamencie niektóre grzechy niosły ze sobą karę śmierci, inne zaś nie (Lb 18,22; Pwt 22,26). Śmiercią karane było zwłaszcza rozmyślne łamanie Bożych przykazań; grzechy nieumyślne nie wiązały się natomiast z taką karą (Kpł 4,2.13.22.27; 5,15.17-18; Lb 15,27-31; Pwt 17,12). To rozróżnienie było również powszechnie znane w literaturze żydowskiej pierwszego wieku po Chr. Wszystkie z tych starotestamentowych odniesień mówią wprawdzie o fizycznej śmierci grzesznika, jednak Jan równie dobrze mógł odczytywać je w sensie duchowym - tym się bowiem zasadniczo zajmował. W określeniu natury grzechu śmiertelnego z pomocą przychodzi mu sam Jezus, który swego czasu wypowiedział się na temat takiego grzechu (Mk 3,28 i fragmenty analogiczne). Jaki to grzech? Dla Jezusa grzechem niewybaczalnym było nazywanie dzieł Ducha Świętego dziełem diabła. Na podobnej zasadzie, Jan odnosi się do grupy apostatów - ludzi, którzy opuścili swoją chrześcijańską wspólnotę. Na czym dokładnie polega ich grzech? Otóż - trwają oni w grzechu (przez co akceptują go), nienawidzą i odgradzają się od swoich braci chrześcijan (przez co ignorują przykazanie miłości), kochają świat, a nawet zaprzeczają prawdzie, że Jezus przyszedł „w ciele" (prawdopodobnie odrzucali oni fakt, że Chrystus miał prawdziwe ludzkie ciało). Nie są to zwykłe błędy czy potknięcia skutkujące takim czy innym grzechem, ale świadome i zamierzone akty odrzucenia prawdy, jakiej doświadczyli we wspólnocie chrześcijan. Podczas gdy ludzie ci prawdopodobnie wciąż uważali siebie za chrześcijan, Jan wiedział, że zarówno ich standardy moralne, jak i ich doktryny zasadniczo różniły się od tych, jakie wyznawali członkowie jego Kościoła.

Dlaczego zatem Jan nie poleca ich modlitwom innych chrześcijan? Odpowiedź brzmi: ponieważ taka modlitwa jest bezskuteczna. Nie chodzi o to, że chrześcijanie nie powinni modlić się za takich ludzi. Jan nie zaleca członkom Kościoła takiej modlitwy, ale jednocześnie jej nie zakazuje. Największy problem polega na tym, że apostaci nie żałują i nie mają zamiaru żałować za swoje grzechy. Są oni jak ludzie przedstawieni w Hbr 6 - poznali prawdę i doświadczyli pełni Boga, a mimo to odwrócili się od Niego. Bóg z pewnością wybaczyłby im, gdyby tylko okazali skruchę, jednak oni idą w zaparte. Nie żałują, że porzucili wspólnotę prawdziwych chrześcijan, gdyż „wiedzą", że mają rację, i że to członkowie wspólnoty Jana się mylą. Prośba o przebaczenie w ich imieniu jest więc bezskuteczna. Przebaczenie przychodzi bowiem do skruszonych, nie zaś do tych, którzy świadomie i uparcie tkwią w grzechu.

Nie takie jest jednak główne przesłanie Jana. Jego przesłaniem jest bowiem to, że chrześcijanie *powinni* modlić się za innych członków chrześcijańskiej wspólnoty, którzy grzeszą. Dlaczego powinni to robić? Po pierwsze, Bóg wydaje się udzielać przebaczenia chętniej, gdy wyznajemy grzechy innym ludziom i modlimy się za siebie nawzajem (tak jak w Jk 5,15-16). Z psychologicznego punktu widzenia, dzięki temu pokuta jest bardziej konkretna i trwała. Po drugie, grzech należy traktować poważnie. Nawet małe potknięcie - jeśli będzie się powtarzać - może przerodzić się w trwałe kłamstwo, przez co brat lub siostra coraz bardziej oddali się od Boga, aż wreszcie całkiem się od Niego odwróci. Interweniować należy więc już wtedy, kiedy widzi się pierwsze objawy grzechu, nie zaś wtedy, gdy osoba już się w nim utwierdzi. Jeśli będziemy modlić się w porę, Bóg ocali nasze życie i nie pozwoli oddalić się od Niego za bardzo.

Jan wzywa nas zatem do przyjęcia dwóch postaw, które często zaniedbywane są we współ-

czesnym Kościele. Pierwsza z nich to wzięcie odpowiedzialności za duchowy stan naszych braci w wierze, czyli obserwowanie ich błędów (grzech zawsze jest bowiem widoczny – ktoś go dostrzega), napominanie ich (Ga 6,1-2) i modlitwa o przebaczenie dla nich. Druga postawa dotyczy poważnego traktowania grzechów, ze świadomością, że mogą one prowadzić do poważnych konsekwencji, jeśli uparcie się w nich trwa. Z tego względu powinniśmy stale żyć w świętej bojaźni przed Bogiem i wzywać do niej także innych ludzi. Jan nie namawia nas do tego, abyśmy żyli w strachu przed „grzechem, który sprowadza śmierć", gdyż już sam ten strach wskazuje na naszą skruchę i świadczy o tym, że takiego grzechu w nas nie ma. Jan zachęca nas natomiast do otwartości na innych i wzajemnego napominania się, dzięki czemu nie tylko będziemy się wzajemnie ochraniać przed umyślnym grzechem i jego konsekwencjami, ale także zapewnimy sobie nawzajem zachętę w naszym chodzeniu w bliskiej przyjaźni z Bogiem, który jest światłością (1 J 1,5).

Zobacz również komentarz do Mk 3,28-29; Hbr 6,4-6; 10,26.

Drugi List św. Jana

1 Kim jest Wybrana Pani?

Niewielkie księgi – 2 i 3 List Jana – mogą być traktowane jako uzupełnienie bardziej ogólnego 1 Listu Jana. Niezależnie od celu, dla którego zostały napisane, są one skierowane do poszczególnych osób lub grup ludzi. Czym lub kim jest „Pani", do której Jan zwraca się w tym liście? Dlaczego autor miałby pisać taki list do tej pani? Co ich łączyło? Czy rzeczywiście chodzi tu o kobietę? Jeśli tak, to czy niesie to ze sobą jakiekolwiek sugestie dotyczące sprawowania funkcji przywódczych w Kościele?

Uczeni opracowali na ten temat trzy teorie. Zgodnie z pierwszą z nich, greckie określenie „Wybrana Pani" zastosowane w analizowanym przez nas fragmencie, jest imieniem kobiety, do której adresowany jest list. Pierwszy człon tego imienia miałby wówczas brzmieć *Eklektē,* (łacińskie *Electa*; podobnie jak w Rz 16,13), a drugi *Kyria* (co byłoby greckim odpowiednikiem aramejskiego imienia Marta, spotykanym w literaturze greckiej). Niestety przy sformułowaniu tym nie pojawia się rodzajnik określony, jest więc mało prawdopodobne, że rzeczywiście chodzi o imię kobiety.

Druga teoria głosi, że sformułowanie to jest honorowym tytułem nadanym pewnej kobiecie, sprawującej w Kościele rolę przywódczą. Pozostaje ona jednak anonimowa (tak samo jak autor, który przedstawia się jako „prezbiter"). Mogłoby to oznaczać, że w czasie, kiedy powstawał 2 List Jana, osoba ta pełniła ważną funkcję w kościele domowym, a może nawet miejskim. Jest to możliwe, gdyż kobiety – np. Feba (Rz 16,1-2), Ewodia i Syntycha (Flp 4,2) piastowały prawdopodobnie podobne stanowiska. Niemniej jednak, sposób, w jaki odczytamy to wyrażenie (tak jak określenie „Wybrana Siostra" w 2 J 13) powinien zależeć od kontekstu tego konkretnego listu, a nie od wniosków, jakie wyciągamy z danych zawartych w innych tekstach.

Zgodnie z trzecią – i najbardziej prawdopodobną – interpretacją, „Pani" to Kościół. Druga z przytoczonych wyżej możliwości interpretacji nie jest wprawdzie niemożliwa, jednak przejście w greckim tekście na drugą osobę liczby mnogiej w 2 J 8.10 i 12 (przed powtórną zmianą na drugą

osobę liczby pojedynczej w 2 J 13) sugeruje, że prezbiter ma na myśli grupę, a nie jednostkę. Na podobnej zasadzie sytuacja opisana w 2 J 9-11 wydaje się dotyczyć raczej grupy wspólnot domowych niż jednej osoby. Rzeczywiście, słowa zawarte w 2 J 9-11 wydają się zbyt ostre jako przesłanie dla osoby, którą ktoś „kocha" i której dzieci „trwają w nauce" (choć nie wszystkie). Dlatego też, choć możliwe, że liczba mnoga odnosi się do matki i jej dzieci, bardziej prawdopodobne jest to, że list skierowany jest do konkretnej wspólnoty kościelnej, której przekazywane są pozdrowienia od wspólnoty prezbitera.

Podstawy takiej interpretacji są jasne. W obydwu Testamentach Jerozolima jest często przedstawiana jako matka (zobacz Iz 54,1-8; Ga 4,25; Ap 12,17; 21,2). Ponadto, Kościół postrzegany jest jako oblubienica Chrystusa (zobacz 2 Kor 11,2; Ef 5,22-32). I rzeczywiście, skoro jest on Jego oblubienicą, to użyty w 2 J 1 tytuł został dobrany wyjątkowo trafnie. Oblubienica usłyszała i odpowiedziała na wezwanie Boga - w tym sensie jest ona zatem wybrana. Jest także „Panią" (gr. *Kyria*), które to słowo w języku greckim stanowi żeński odpowiednik wyrazu „Pan" (*Kyrios*). Pani ta ma więc swój udział w panowaniu swojego Męża. Podobnie jak we fragmentach biblijnych, w których obywatele są dziećmi miast i narodów (tak jak w Mt 2,18, gdzie cytuje się Jr 31,15), tak i tutaj członkowie Kościoła są jego dziećmi.

Dlaczego jednak prezbiter miałby pisać w tak zawoalowany sposób? Jednym z powodów mogła być chęć uwypuklenia wyznawanej przez autora teologii Kościoła poprzez upersonifikowanie go. Innym powodem mogła być chęć uniknięcia nazw, dzięki którym rzymskie władze mogłyby zidentyfikować tożsamość danej wspólnoty kościelnej. Gdyby bowiem ten list wpadł w niepowołane ręce, pozornie wyglądałby jak zwykły list osobisty, podczas gdy w rzeczywistości było to pismo służące wsparciu wspólnoty chrześcijan. A zatem, nawet jeśli pominiemy jego treść, list ten jest dla nas przykładem troski prezbitera sprawującego nadzór nad pierwszymi wspólnotami kościelnymi (kiedy nie było jeszcze urzędu biskupa czy innej instytucji nadzorczej, które powstały dopiero w późniejszych latach Kościoła)[1] oraz wzajemnych serdecznych relacji pomiędzy wspólnotami chrześcijan.

7 Kim są zwodziciele ?

Żyjemy w czasach, w których chrześcijanami często nazywają siebie ludzie niemający wiele wspólnego z autentycznym chrześcijaństwem. Nie jest to nowy problem. Wszystkie trzy listy Jana odnoszą się do problemów związanych z grupami schizmatyckimi, przy czym z 1 i 2 Listu dowiadujemy się, że były to ugrupowania heretyckie. Jednak jak mamy rozumieć herezję, do której odnosi się 2 J 7? Jak to możliwe, że członkowie tej grupy określają siebie mianem chrześcijan, a „nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim"? Nawet znaczna większość współczesnych pseudo-chrześcijańskich sekt uznaje cielesność Jezusa. Zresztą - co dokładnie oznacza sformułowanie „przyjść w ciele"?

Jak już wspomniałem, wspólnota Jana zmagała się z naukami heretyków. W 1 J 4,1 czytamy, że „wielu fałszywych proroków" porzuciło wspólnotę Kościoła, by siać w świecie zamęt. Z 2 J 4 dowiadujemy się, że jest grupa chrześcijan chodzących w prawdzie, podczas gdy 2 J 7 podaje, iż jest także wielu „zwodzicieli". Czytając te słowa,

[1] Ponieważ żaden z listów Jana nie został podpisany, a jedynym określeniem tożsamości, jakie się w nich pojawia, jest słowo „prezbiter", nie znamy tak naprawdę ich autora. Tradycja przypisuje te teksty apostołowi Janowi, jednak nie jest to do końca pewne, gdyż uczeni mają pewne podstawy, by sądzić, że żaden z apostołów nie miał z nimi nic wspólnego. W związku z tym, określenie „prezbiter" może nie mieć żadnego formalnego związku z tym urzędem - władza autora tego listu mogła być nieformalna, oparta na jego duchowym autorytecie.

można odnieść wrażenie, że większość tamtejszych chrześcijan została skażona herezją i odchodzi, aby poza Kościołem tworzyć grupy oparte na własnych doktrynach.

Odrzucenie faktu, że Jezus przyszedł w ciele, jest źródłem herezji wspomnianej zarówno w 1 J 4,2-3, jak i 2 J 7. Pomiędzy tymi fragmentami jest pewna różnica gramatyczna, która może wskazywać na przesunięcie akcentu, jednak obydwa z nich opierają się na tej samej koncepcji. Według Jana wyznać coś nie oznacza po prostu zgodzić się z tym – trzeba jeszcze być temu posłusznym. A zatem, wyznać wiarę w Jezusa Chrystusa oznacza oddać się Mu jako Panu. Dlaczego jednak we wspomnianych wyżej fragmentach Jan używa podwójnego tytułu: „Jezus Chrystus" oraz określenia: „w ciele"?

Werset zawarty w 2 Liście Jana został zbudowany tak, aby podkreślić, iż to, co głoszą fałszywi nauczyciele, jest chrystologiczną herezją. W drugim wieku ery chrześcijańskiej pojawiły się dwa rodzaje herezji, których korzenie sięgają zjawisk opisanych przez Jana już w wieku pierwszym. Mamy więc z jednej strony herezję doketyzmu, zgodnie z którą Jezus nie był prawdziwym człowiekiem (nie przyszedł tak naprawdę „w ciele"), ale tylko się nim wydawał. Był jednak prawdziwie Chrystusem; Chrystus był bowiem duchem, który potrafił się materializować. Jako duch nie mógł On oczywiście umrzeć na krzyżu – stwarzał tylko pozory cierpienia i umierania (termin *doketyzm* pochodzi z greki i oznacza „mniemanie, przypuszczanie, pozór"). Z drugiej strony mamy herezję ceryntian, którzy przyznawali, że Jezus był naprawdę człowiekiem, ale duch Chrystusa zstąpił na Niego w momencie chrztu, a opuścił Go podczas ukrzyżowania. Dlatego też, Chrystus tak naprawdę nie umarł – zmarł natomiast Jezus. Chociaż nie znamy dokładnych poglądów heretyków, z którymi walczył Jan (niektórzy z nich mogli czerpać poglądy z obydwu wspomnianych wyżej herezji), analizowany przez nas werset z 2 Listu Jana sprzeciwia się obydwu z nich. Według Jana, prawdziwy chrześcijanin ślubuje posłuszeństwo Jezusowi Chrystusowi, a nie tylko Chrystusowi. Wyznawca Chrystusa uznaje również, że cała osoba „Jezusa Chrystusa" pochodzi od Boga i przybiera ciało prawdziwego człowieka. Sformułowania zastosowane w 1 J 4,2-3 podkreślają właśnie to, że Jezus pochodzi od Boga i przyjął prawdziwe ludzkie ciało. Treść 2 J 7 skupia się natomiast na tym, że Jezus pozostał wcielony i nie „rozszczepił się" w momencie śmierci czy wniebowstąpienia. Jan twierdzi zatem, że Jezus Chrystus przez cały czas jest wcielony, prawdziwie ludzki, a zarazem prawdziwie boski.

Z 1 J 4 wynika, że – głosząc swoje teorie o Jezusie – heretycy uważali się za natchnionych przez Ducha Świętego. Prawda jest jednak taka, że tylko im się tak wydawało. Jan podkreśla, że działanie prawdziwego Ducha Bożego można poznać po poglądach, jakie osoba głosi. Prawdziwy Duch pomaga głosić prawdziwą doktrynę, natomiast duch, który nie prowadzi ludzi do wierności Chrystusowi, nie jest tak naprawdę Duchem Świętym, ale duchem antychrysta. Autor nie zachęca nas tym samym do wzywania duchów, które miałyby przemawiać przez ludzi, potwierdzając lub zaprzeczając cielesności Jezusa Chrystusa, ale do tego, abyśmy badali poglądy głoszone przez osobę powołującą się na prorocze natchnienie i sprawdzali, czy zgadzają się one z dogmatami naszej wiary.

W 2 Liście Jan nie koncentruje się na duchowej inspiracji heretyków, ale nazywa ich wprost oszustami i antychrystami. Prawdopodobnie próbowali oni wprowadzać zamęt w małych lokalnych wspólnotach, a nawet narzucać ich członkom swój sposób myślenia. To dlatego Jan nazywa ich oszustami i ostrzega chrześcijan, aby „uważali na siebie", bo przez nich mogą stracić to, co otrzymali w Chrystusie (2 J 8).

Kościół tworzy jedność nie wokół takiej czy innej doktryny, ale wokół osoby Jezusa Chrystusa. Jeśli odrzucamy prawdziwego Jezusa, zaprzeczając albo Jego człowieczeństwu (bycie „w ciele"), albo Jego boskości (zaprzeczając prawdzie,

że Jezus rzeczywiście był Mesjaszem), to zrywamy tak naprawdę z wiarą i oddzielamy się od wspólnoty Kościoła. Doktryna nie jest sprawą najważniejszą, jednak niewątpliwie wyraża ona poglądy osoby, która ją głosi. Kto nie powierza się prawdziwemu Jezusowi Chrystusowi, nie zna tak naprawdę ani Ojca, ani Syna - twierdzi Jan. Niestety, Kościół często nie stawia tego faktu w centrum swej nauki. Z jednej strony wyraża bowiem akceptację dla tych, którzy sprzeciwiają się swemu Panu, a z drugiej - angażuje się w dyskusje, które nie prowadzą do uznania prawdy o rzeczywistej naturze Jezusa Chrystusa. List Jana przypomina nam zatem to, co dla Kościoła jest najważniejsze. Jedność Kościoła ma swoje źródło w osobie Chrystusa. Bez Niego nie możemy trwać w jedności. Z Jego pomocą możemy natomiast poczuć taką jedność, której żadna ludzka istota nie odważy się zniszczyć.

10 Nie udzielać gościny?

Schizmatyckie lub heretyckie nauki stanowią nie lada problem dla każdej wspólnoty kościelnej. Ludzie zaczynają wówczas słuchać zwodniczych poglądów, przez które mogą odejść z Kościoła, a nawet dołączyć do ugrupowania sekciarskiego. Niemniej jednak, główny problem ze zrozumieniem 2 J 10 polega na tym, że werset ten wydaje się zaprzeczać ważnej cnocie chrześcijańskiej - cnocie gościnności, nie mówiąc już o cnocie miłości bliźniego. Czyż miłowanie bliźniego nie wyraża się między innymi w tym, że przyjmujemy go pod swój dach, nawet jeśli nie zgadzamy się z jego poglądami? Czy gościnność nie powinna obejmować także osób innego wyznania, a nie wyłącznie chrześcijan, i to jeszcze takich z którymi się zgadzamy? Czy werset ten sugeruje, że chrześcijanie nie powinni wpuszczać do domu Świadków Jehowy (lub Mormonów), którzy pukają do ich drzwi? Czy Jan zachęca nas nawet do tego, aby nie mówić im „dzień dobry"?

Nie ulega wątpliwości, że 2 List św. Jana odnosi się do poważnego problemu w Kościele - nie tylko do nieznacznych różnic doktrynalnych czy nawet dużych niezgodności w sprawach drugorzędnych. Nauczyciele, którzy opuścili wspólnotę Jana, nie uznali, że „Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim". Chodziło im prawdopodobnie o to, że Bóg jest zbyt święty, aby mógł stać się prawdziwym człowiekiem. W związku z tym, Jezus tylko wydawał się nim być - Jego człowieczeństwo było zaledwie iluzją. Jan walczył z tym problemem także w swojej Ewangelii (J 1,14: „Słowo stało się ciałem", jak również liczne odniesienia do emocjonalności Jezusa) oraz w dwóch spośród trzech swoich listów. Innymi słowy, heretycy, o których wspomina Jan, sprzeciwiali się głównemu przesłaniu Ewangelii, nie zaś drugorzędnym - choćby nawet istotnym - doktrynom.

Po drugie, jak zauważyliśmy w poprzednim rozdziale, 2 List św. Jana kierowany jest do Kościoła (nazwanego „Wybraną Panią"). Spróbujmy więc dobrze zrozumieć, jaki ów Kościół był. Do połowy trzeciego wieku po Chr. chrześcijanie spotykali się w domach. (Dopiero w połowie czwartego wieku zakazano spotkań domowych i wyznaczono specjalne budynki, w których mogły odbywać się chrześcijańskie zgromadzenia). Biorąc pod uwagę rozmiar ówczesnych pomieszczeń - nawet w dużych domach (ograniczenia spowodowane były rodzajem dostępnych wówczas materiałów budowlanych), mało prawdopodobne, aby którykolwiek kościół domowy mieścił więcej niż sześćdziesiąt osób. Prawdę mówiąc, wiele argumentów przemawiało za tym, aby wspólnoty te były nawet mniej liczne. Ponieważ większość ludzi przemieszczała się wówczas pieszo, dogodniej było organizować ich w mniejsze i bliżej położone wspólnoty niż w jeden duży kościół, do którego część osób miałaby daleko. Małe kościoły domowe lepiej wtapiały się również w okolice, w których funkcjonowały. Ponadto, biorąc pod uwagę fakt, że spotkania obejmowały także wspólny posiłek (który później przy-

brał formę symbolicznej uczty celebrowanej współcześnie jako Eucharystia lub Wieczerza Pańska), tłum ludzi w pomieszczeniu był niewskazany ze względu na przestrzeń potrzebną na stoły i naczynia z jedzeniem. I wreszcie – mniejsze grupy zwracały na siebie mniejszą uwagę, co ograniczało ryzyko prześladowań. Dlatego też, większość kościołów domowych obejmowała prawdopodobnie grupy od dwudziestu do czterdziestu wiernych.

Powinniśmy zatem pamiętać o tym, że wczesny Kościół był raczej zbiorem małych wspólnot domowych. Kiedy więc Paweł pisał list do kościoła w Rzymie czy w Koryncie, kierował swoje słowa do poszczególnych komórek, z jakich dany kościół się składał. Przykładowo – w Rz 16 Paweł pozdrawia imiennie przywódców poszczególnych kościołów domowych oraz ich członków.

Po trzecie, gościnność we wczesnym Kościele była bardzo istotna. Dzięki niej chrześcijanie podróżujący z miejsca na miejsce zawsze mogli liczyć na nocleg w bezpiecznym i wygodnym miejscu. Niektórzy z tych podróżnych byli apostołami, prorokami lub nauczycielami. Kiedy taka osoba przybywała do danego kościoła domowego, przynosiła ze sobą nie tylko wieści o sytuacji innych wspólnot, ale również świeżą porcję chrześcijańskiej nauki. Biorąc pod uwagę fakt, że w tamtych czasach chrześcijanie nie mieli – tak jak my dziś – łatwego dostępu do książek i mediów, posługa wędrownych nauczycieli była ważnym źródłem wiedzy o wierze. Nauczyciele ci dzielili się bowiem naukami i łaskami, które wcześniej stawały się udziałem innych wspólnot. Pewne echa praktyk stosowanych w synagogach, na których bazowali pierwsi chrześcijanie, widoczne są np. w Dz 13,15: „Przemówcie, bracia, jeśli macie jakieś słowo zachęty dla ludu". Spotkania wspólnot w domach miały ponadto charakter nieformalny, co dawało każdemu możliwość podzielenia się swoimi spostrzeżeniami i zabrania głosu w dyskusji.

W świetle powyższych informacji zaczynamy dostrzegać, że 2 List Jana uwrażliwia chrześcijan na to, że nie każdy podróżujący nauczyciel powinien być przyjmowany z takim samym entuzjazmem. Jeśli członkowie wspólnoty zorientują się, że dany gość głosi poważną herezję chrystologiczną, o której pisze Jan, nie powinni pozdrawiać go jako brata w Chrystusie (czyli tak, jak prawdziwego chrześcijanina – łącznie z powitalnym pocałunkiem w obydwa policzki). Nie powinni również przyjmować go w domowym kościele ani dopuszczać do głosu na zgromadzeniu – mógłby bowiem rozprzestrzeniać wśród chrześcijan fałszywe nauki. Cała „komórka" kościoła mogłaby wówczas „zarazić się" zniekształconymi poglądami i przenieść je dalej – na inne domowe wspólnoty, zarażając ostatecznie cały kościół w mieście (lub dzieląc go na dwa różne ugrupowania, z których każde mieniłoby się Kościołem prawdziwym).

Werset ten nie odnosi się zatem do poszczególnych chrześcijan pozdrawiających ludzi u progu swych domów, ale do kościołów i wspólnot domowych. Jan przestrzega ich przywódców, aby upewniali się o prawomyślności gościa, zanim dadzą mu możliwość głoszenia swojej nauki, a nawet zanim przywitają go oficjalnie jako prawdziwego chrześcijańskiego przywódcę. Chrześcijańska gościnność kończy się bowiem tam, gdzie zaczyna się zagrożenie dla całego Kościoła – miłość bliźniego nie przewiduje narażania na niebezpieczeństwo swojego brata w wierze ani tolerancji dla tych, którzy nie dość, że sami sprzeciwiają się Panu, to jeszcze próbują siać zamęt wśród Jego prawdziwych wyznawców.

Trzeci List św. Jana

7 Nie przyjmować żadnej pomocy od pogan?

Chrześcijaństwo, podobnie jak judaizm pierwszego wieku, jest religią misyjną. Nie istniały jednak wówczas żadne organizacje ani sposoby pozyskiwania funduszy, jakie znamy dziś. Misjonarze korzystali zatem z hojności tych, których spotykali na swej drodze, lub radzili sobie sami – tak jak np. św. Paweł. Jak mamy więc rozumieć 3 J 7, gdzie Jan wspomina o grupie misjonarzy, którzy ruszyli w drogę, „nie przyjmując niczego od pogan"? Czy chodzi o to, że nie przyjmowali oni żadnego wsparcia od pogan, czy może od chrześcijan pochodzenia pogańskiego? Jakie to ma znaczenie dla współczesnych praktyk ewangelizacyjnych?

Jan wspomina w swych listach o dwóch rodzajach grup, które „wyszły" ze wspólnoty chrześcijan. Pierwszym z nich są heretycy, którzy porzucili Kościół i ruszyli w świat (2 J 7). Drugą grupę stanowią ci, którzy „wyruszyli w drogę dla imienia Jego", przy czym jest to imię Jezus (Dz 5,41; Rz 1,5; Jk 2,7). „Wyruszyli w drogę" ze względu na Niego, prawdopodobnie jako misjonarze, którzy głosili Ewangelię wśród pogan. Zastosowane przez Jana słowo „poganie" (lub – bardziej dosłownie – „narody" lub „ludy") w analizowanym przez nas wersecie mogłoby sugerować, że chodzi o sytuację, w której misjonarze-judeochrześcijanie nie chcieli przyjmować materialnego wsparcia od chrześcijan pochodzenia pogańskiego (prawdopodobnie w obawie przed odrzuceniem ze strony Żydów) – dlatego określono ich w tym miejscu mianem „pogan" (co zdarza się również w wielu innych miejscach Nowego Testamentu). Niemniej jednak, nie mamy w tekście żadnej innej wskazówki dającej do zrozumienia, że wspólnota Jana składała się właśnie z judeochrześcijan. Dlatego też, określenie „poganie" zostało tu prawdopodobnie użyte w znaczeniu takim, w jakim pojawia się w Mt 5,47, gdzie autor rozróżnia pomiędzy „braćmi" a „poganami". Innymi słowy, Janowi chodzi najprawdopodobniej o ludzi niewierzących.

Misjonarze (które to pojęcie obejmuje zarówno ewangelizatorów, jak i apostołów, o których czytamy w Nowym Testamencie) nie mieli

w tamtych czasach regularnych środków do życia. Paweł wspomina, że w czasie swych podróży sam pracował na własne utrzymanie (Dz 18,1-4; 1 Tes 2,9). Tylko w sporadycznych przypadkach otrzymywał on wsparcie materialne od dopiero co założonych kościołów (Flp 4,14-19, przy czym słowa te świadczą o tym, iż był to jedyny kościół wspierający Pawła materialnie). Inni misjonarze (możliwe, że od czasu do czasu także Paweł) otrzymywali wsparcie głównie od swoich rodzin. Wszyscy oni trzymali się jednak zasady głoszonej przez Jezusa: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie" (Mt 10,8). Nie było wówczas żadnych składek ani datków na wsparcie misjonarzy. Choć ewangelizatorzy przyjmowali na ogół gościnę od tych, którym głosili Dobrą Nowinę (zobacz Łk 10,5-7), Paweł czasem rezygnował nawet i z tej formy pomocy (1 Kor 9,3-18).

Jakie były powody takiego postępowania? Pierwszym z nich jest oczywiście zasada, zgodnie z którą Ewangelia jest absolutnie darmowa. Jakiekolwiek oznaki czerpania z niej korzyści materialnych traktowane były jako sprzeczne z tą zasadą. Po drugie, wielu pogan pobierało opłaty za wygłaszanie swoich „Ewangelii" - np. wędrowni filozofowie cynicy i stoicy (niektórzy z nich całkiem nieźle się na tym wzbogacili) czy czciciele mieniący się kapłanami czy nauczycielami przeróżnych religii. Na przykład - w zapiskach odnalezionych na pewnym pomniku w Kefr-Haunar (Syria) głosiciel kultu jednej z syryjskich bogiń przechwala się, że gdy wychodzi na ulice, by żebrać w imię swej pani, z każdej takiej wyprawy przynosi siedemdziesiąt toreb z pieniędzmi. Z tej właśnie przyczyny Jezus zabrania swoim uczniom zabierać „torby" (Mt 10,10). Jezus chce, aby głosili oni Jego naukę z pustymi rękami, aby nikt nie mógł im zarzucić, że próbują na tym zarabiać. Ważna jest zatem nie tylko sama czystość intencji, ale również jej zewnętrzne objawy.

W świetle tych informacji nietrudno jest zrozumieć, o co chodzi w 3 Liście Jana. Opisani tam misjonarze porzucili bezpieczeństwo swojej chrześcijańskiej wspólnoty nie dlatego, że było im w niej źle, ale ze względu na ich Pana. Misjonarze ci przemierzają okolicę, w której mieszka Gajus. Będą potrzebować jedzenia (nie mają przecież ze sobą niczego) i miejsc, w których będą mogli odpocząć - choćby na krótko. Zatrzymując się, aby zarobić pieniądze, mogliby zaszkodzić celom swojej podróży. Jest więc oczywiste, że chrześcijanie, a zwłaszcza ich przywódcy, powinni zadbać o odpowiednie przyjęcie podróżujących misjonarzy. Jan wie z doświadczenia, że jeden z głównych przywódców dużej wspólnoty lokalnej - Diotrefes, nie przyjmie ich, ponieważ odrzuca autorytet Jana (będący autorytetem duchowym, a nie „oficjalnym"). Dlatego też, Jan pisze do Gajusa - innego przywódcy kościoła domowego, z prośbą o przyjęcie misjonarzy, nawet gdyby z tego powodu sam miał być odrzucony przez Diotrefesa.

Fragment ten niesie ze sobą istotne przesłanie dla wszystkich chrześcijan. Nie stanowi on usprawiedliwienia dla tych, którzy szukają wymówki, aby nie wspierać misji lub ich duszpasterzy. Jan mówi wyraźnie, że chrześcijanie powinni dzielić się dobrami materialnymi z tymi, którzy niosą im duchowe nauki (Rz 15,27; 1 Kor 9,11; Ga 6,6; 1 Tm 5,17-18). Niemniej jednak - jak się przekonaliśmy - równie mocna jest zasada, że Dobra Nowina (której głoszenie obejmuje także uzdrowienia i inne posługi) powinna być darmowa, a działacze chrześcijańscy - zwłaszcza ewangelizatorzy - nie powinni czerpać dla siebie korzyści materialnych z jej głoszenia.

Biorąc pod uwagę powyższe fakty oraz współczesne środki komunikacji można wywnioskować, iż współczesny „Gajus" może wspierać dzieło ewangelizacji, nawet jeśli jest ono prowadzone z dala od jego miejsca zamieszkania. Współczesny ewangelizator nie powinien natomiast dawać osobom niewierzącym do zrozumienia, że zamierza czerpać od nich jakiekolwiek korzyści materialne. Należałoby raczej oczekiwać, że ewangelizatorzy sami zarabiać będą na swoje utrzymanie - tak jak robił to Paweł.

Uwzględniając ponadto współczesną podejrzliwość wobec Kościoła i myślenie, że Kościołowi ciągle brakuje funduszy, inni działacze chrześcijańscy również nie powinni dawać nikomu do zrozumienia, że za swoją posługę oczekują jakiejkolwiek zapłaty. Członkowie Kościoła powinni raczej wspierać swoich działaczy bez potrzeby mówienia o sprawach materialnych. Postępowanie zgodnie z tymi zasadami nie tylko byłoby zgodne z nauką tego listu, ale pomogłoby również uniknąć chrześcijanom wielu skandali, jakie towarzyszą głoszeniu Ewangelii w obecnych czasach.

11 Ten, kto czyni dobrze, jest z Boga?

Czy dobry człowiek koniecznie musi być chrześcijaninem? Czy nie ma na przykład dobrych hindusów? Czy nie spotykamy także przykładów dobroci i poświęcenia pośród innych narodów i religii? Czy wszyscy ludzie, którzy wykazują taką postawę, są z Boga? Co natomiast ze zdeklarowanymi chrześcijanami, którzy czynią zło? Czyż nie ma takich chrześcijan, którzy są skazywani za różnorodne przestępstwa? Czy nie są oni z Boga?

Werset ten zalicza się do pewnej serii stwierdzeń Jana, do której należy również 1 J 2,29 („Jeżeli wiecie, że jest Sprawiedliwy, to uznajcie również, że każdy, kto postępuje sprawiedliwie, pochodzi od Niego") oraz 1 J 4,7-8 („Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością"). Każde z nich kojarzy określoną formę sprawiedliwego życia (na przykład miłość, dobre uczynki) z byciem chrześcijaninem (bycie zrodzonym z Boga, bycie z Boga). Wyrwanie któregoś z tych stwierdzeń z kontekstu mogłoby nadawać im znaczenie, zgodnie z którym ktoś, kto nie wierzy w Chrystusa, wciąż kwalifikuje się jako będący „z Boga". Co więcej - guru, który jest bardzo troskliwy i kochający, ale wyznaje teologię hinduizmu, mógłby na podstawie słów Jana obwołać się wcieleniem boskości. Niemniej jednak, kluczem do rozwiązania tego problemu interpretacyjnego jest właśnie stwierdzenie „wyrwanie z kontekstu". Jeśli bowiem odczytamy stwierdzenia Jana w kontekstach, taka interpretacja nie będzie możliwa.

W szerszym kontekście, problemem poruszonym w 3 J 7 jest postępowanie Diotrefesa.

Diotrefes jest wpływowym przywódcą lokalnego kościoła, który ma władzę wyłączyć Gajusa i jego wspólnotę z większej wspólnoty chrześcijan, jeśli tylko ten pójdzie za wskazaniami starszego i przyjmie podróżujących misjonarzy. Autor radzi Gajusowi, aby poszedł za dobrem, a nie za złem. Werset 3 J 11 sugeruje zatem, że Diotrefes nie jest z Boga lub nie widział Boga, ponieważ czyni zło, a nie dobro. Jan odwołuje się tu do zasady Jezusa dotyczącej fałszywych proroków: „Poznacie ich po ich owocach" (Mt 7,16). Jeśli więc ktoś jest prawdziwym chrześcijaninem, powinno o tym świadczyć jego życie. Jeśli nie świadczy, to istnieją poważne wątpliwości co do duchowych narodzin takiego człowieka, a jego postawa nie jest godna naśladowania.

Ten sam problem pojawia się w każdym z pozostałych kontekstów. 1 List św. Jana 2,29 otwiera serię stwierdzeń dotyczących sprawiedliwości (1 J 3,3.6.7.9), która osiąga punkt kulminacyjny w słowach: „Dzięki temu można rozpoznać dzieci Boga i dzieci diabła: kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga, jak i ten, kto nie miłuje swojego brata" (1 J 3,10). Nie chodzi zatem o to, czy osoby spoza Kościoła są lub nie są chrześcijanami (ich status jest bowiem oczywisty), ale o to, czy osoby *wewnątrz* Kościoła rzeczywiście zostały narodzone powtórnie. Jeśli osoba twierdzi, że wyznaje chrześcijaństwo, a nie żyje sprawiedliwie, to jej odrodzenie jest wątpliwe, gdyż jej życie świadczy raczej o przynależności do diabła.

Stwierdzenie zawarte w 1 J 4,7-8 osadzone jest w podobnym kontekście. Werset ten rozpoczyna serię wypowiedzi, której kulminacja przypada na 1 J 4,21: „Takie zaś mamy od Niego

przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował tez i brata swego". Ostatecznym wynikiem tych rozważań jest to, że jeśli ktoś twierdzi, że kocha Boga, a nie kocha swoich braci, jest kłamcą. Taka osoba nie kocha tak naprawdę Boga. Innymi słowy, w każdym z tych trzech przypadków celem wypowiedzi Jana jest odróżnienie autentycznych chrześcijan od tych, którzy nie są prawdziwi. Można to uczynić choćby poprzez obserwację ich zachowań.

Autor listów wyraża się zupełnie jasno. Nie jest z Boga ten, kto nie uznaje Jezusa za swego Pana. Fragmenty takie jak 2 J 9 oraz 1 J 2,22-23; 3,23; 4,3 świadczą o tym, że to właśnie oddanie się Jezusowi wiąże się z mocną wiarą. Uznanie Jezusa jako Pana obejmuje również życie w posłuszeństwie wobec Niego. Jak podaje 1 List Jana (a także 2 i 3 List, jeśli są one uzupełnieniem listu pierwszego), istnieją trzy sprawdziany wiary chrześcijańskiej. Pierwszym jest doświadczenie Ducha. Niemniej jednak - jak osoba może mieć pewność, że doświadcza właściwego Ducha? Odpowiedź brzmi: musi to być Duch, który prowadzi do oddania się Jezusowi - prawdziwemu Chrystusowi w prawdziwym ludzkim ciele. Innymi słowy - Duch ten podtrzymuje człowieka w wyznawaniu właściwej chrześcijańskiej doktryny, która jest drugim sprawdzianem wiary. Jednak czy można trwać przy prawdziwej doktrynie, nie narodziwszy się na nowo? Owszem, można. To prawda. Dlatego trzecim sprawdzianem wiary jest postawa, która świadczy o posłuszeństwie wobec Ojca i Syna. Ten owoc Ducha wskazuje na to, że Bóg rzeczywiście żyje w danej osobie. Jeśli w życiu chrześcijanina brakuje któregokolwiek z tych trzech elementów, jego powtórne narodzenie jest sprawą wątpliwą. Jeśli zaś wszystkie trzy są obecne, nie powinno być wątpliwości, że mamy do czynienia z prawdziwym dzieckiem Boga. Dlatego też, odseparowanie jednego z tych elementów i uczynienie go absolutnym (w tym przypadku - wyodrębnienie kwestii prawego życia) byłoby naruszeniem całej struktury rozważań Jana. O zrodzeniu z Boga świadczy bowiem nie jeden z wymienionych przez niego elementów, ale wszystkie trzy.

A zatem, analizowany przez nas werset w żaden sposób nie sugeruje, że osoba spoza Kościoła, której styl życia upodabnia się do chrześcijańskiego, jest zrodzona z Boga. Osobie tej wciąż bowiem brakuje dwóch z trzech istotnych cech prawdziwego dziecka Bożego. Autor twierdzi natomiast, że powinno się być ostrożnym wobec tych, którzy nazywają siebie chrześcijanami, ale - pomimo oficjalnie wyznawanej teologii - nie postępują sprawiedliwie.

Zobacz również komentarz do J 5,28-29; 1 Kor 6,9-10; Hbr 10,26; 2 P 1,10; 1 J 3,9.

List św. Judy

3-16 Potępienie nieprzyjaciół?

Zobacz komentarz do Ga 1,9.

7 Potępienie homoseksualizmu?

Zobacz komentarz do Rz 1,27.

9.14-15 Czy można ufać pseudoepigrafom?

Przeszukując Stary Testament wzdłuż i wszerz, nigdzie nie znajdziemy proroctw Henocha. Podobnie jest w przypadku archanioła Michała – jest on wprawdzie wymieniony w Starym Testamencie (Dn 10,13), ale nie w związku z osobą Mojżesza. Nigdzie nie wspomina się również o toczonym przez kogokolwiek sporze o ciało Mojżesza. Nie ulega zatem wątpliwości, że św. Juda posługuje się źródłami pochodzącymi spoza kanonicznych ksiąg Starego Testamentu. Jakie to źródła? Czy Juda uważał je za kanoniczne? Czy to, że Juda się do nich odwołuje, ma jakieś znaczenie dla naszej koncepcji kanonu Pisma Świętego?

Najłatwiej jest udzielić odpowiedzi na pytanie dotyczące sporu archanioła Michała o ciało Mojżesza. Nawiązanie do archanioła Michała opiera się prawdopodobnie na pseudoepigrafie znanym jako *Testament Mojżesza*, do którego Juda odnosi się również w wersecie 16. Dzieło to zachowało się do dziś, jednak problem w tym, że brakuje jego zakończenia, w którym prawdopodobnie zawarty był ów fragment. Niemniej jednak, Ojcowie Kościoła zgadzają się co do tego, że na tym właśnie źródle opierał się Juda, a wiele analogicznych przekazów żydowskich pozwala nam na odtworzenie jego głównego przesłania: po śmierci Mojżesza archanioł Michał miał pogrzebać jego ciało. Pojawił się wówczas szatan, który stwierdził, że Mojżesz nie zasługuje na godny pochówek, gdyż był mordercą – zabił Egipcjanina i pogrzebał go w piasku. Michał odpowiedział szatanowi: „Pan zakazuje ci tego" (sformułowanie zaczerpnięte z Za 3,2), czyli – tak jak w Księdze Zachariasza – powołał się na

nakaz Boga, który ma całkowitą władzę nad szatanem.

Łatwo również wyjaśnić nawiązanie Judy do proroctwa Henocha - pochodzi ono z *1 Księgi Henocha* 1,9. Choć księga ta nie przybrała jeszcze prawdopodobnie swej ostatecznej postaci w momencie, gdy Juda pisał swój list, na podstawie zastosowanego przez niego cytatu możemy założyć, że przynajmniej pierwsza część księgi była skończona. Część ta obejmowała historię o uwięzieniu „synów Boga" (zwanych w *1 Księdze Henocha* „strażnikami") znaną także z Rdz 6,1-4, do której nawiązuje Jud 6; 2 P 2,4.9 i 1 P 3,19-20 (*zobacz również komentarz* do Rdz 6,1-4). Wydaje się, że historie te należały do ulubionych tekstów czytywanych w kościołach, do których skierowane był listy: 1 i 2 List św. Piotra oraz List św. Judy.

Trudno odpowiedzieć na pozostałe z wymienionych w pierwszym akapicie pytań - głównie dlatego, że wspomniane odniesienia do pseudoepigrafów znajdują się w tak krótkich księgach biblijnych. Dla Judy proroctwo Henocha pokrywa się najwyraźniej ze słowami apostołów (Jud 17); również historia archanioła Michała i szatana nie różni się od opowieści biblijnych, które Juda przytacza w wersecie 11. Juda (a prawdopodobnie także autor 2 Listu Piotra, który nawiązuje do obydwu tych motywów, choć nie w sposób bezpośredni) najwyraźniej traktuje te historie jako prawdziwe i autorytatywne. Co więcej - określając *Księgę Henocha* „proroctwem", Juda uznaje, iż została ona napisana pod Bożym natchnieniem - nie cytowałby przecież niczego, co nie pochodziłoby od Boga. Nie mamy co do tego żadnych wątpliwości.

Czy jednak Juda naprawdę uznawał księgi, z których pochodzą te historie, za kanoniczne, czy też cytował po prostu te historie, które uważał za autorytatywne? Na to pytanie nie sposób odpowiedzieć. Nie mamy dowodów na to, że ktokolwiek w czasach Nowego Testamentu - czy to Żyd, czy chrześcijanin - chciał włączyć te księgi do Starego Testamentu czytanego w synagogach (lub kościołach), choć faktem jest, że apokryfy zaliczone zostały do tekstów biblijnych już w czwartym wieku po Chr.[1]. Musimy jednak pamiętać, że w czasach, gdy Juda pisał swój list, Kościół nie zastanawiał się jeszcze nad tym, które księgi powinny, a które nie powinny znaleźć się w kanonie Pisma Świętego. Nawet żydowskie debaty dotyczące kanonu toczone pomiędzy 70-90 r. po Chr. nie dotyczyły kwestii, które my uznalibyśmy za najważniejsze. To dlatego Juda cytował te fragmenty w tak swobodny sposób - nie miał on bowiem pojęcia o naszych, powstałych dopiero po reformacji, problemach związanych z ustanowieniem kanonu Pisma Świętego.

Pewne jest to, że Juda uznawał Stary Testament za autorytatywny. Za autorytatywne uznawał on też co najmniej dwa pseudoepigrafy oraz przekazy apostołów (w jakiejkolwiek formie - pisemnej lub ustnej). Chociaż Juda posługuje się zaledwie dwoma krótkimi cytatami z tych dzieł, fakt, że nie dokonuje rozróżnienia pomiędzy nimi a cytowanymi również przez siebie fragmentami Biblii, świadczy o tym, że w jego mniemaniu po prostu nie było pomiędzy tymi źródłami żadnej różnicy. Juda nie wspomina również o tym, że autorytatywne są tylko wybrane przez niego fragmenty, a pozostałą część ksiąg należy odrzucić. Niemniej jednak, wszystkie wnioski wyciągamy, „czytając między wierszami" listu

---

[1] Apokryfy to księgi lub suplementy do ksiąg napisanych w okresie międzytestamentowym, które mieszczą się w kanonie rzymskokatolickim, ale w tradycji protestanckiej uważane są w najlepszym przypadku za półkanoniczne. Pseudoepigrafy to z kolei dzieła żydowskie pochodzące głównie z okresu od 100 r. przed Chr. do 100 r. po Chr., których żaden współczesny odłam chrześcijaństwa nie włączył do swojego kanonu. Przykładami apokryfów są: *1 i 2 Księga Machabejska, Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Mądrości* i *Mądrość Syracha*. Przykładami pseudoepigrafów są natomiast: *1 Księga Henocha, Testament Mojżesza, Testamenty Dwunastu Patriarchów* i *Księga Jubileuszów*.

Judy. Nie pisze on bowiem na ten temat wprost. Ponadto, choć Kościół nie uznał później pseudoepigrafów za natchnione Pismo Święte, zaakceptował tekst Judy wraz z zaczerpniętymi z pseudoepigrafów cytatami. Innymi słowy, Kościół nie uznał tego, co Juda sądził na temat dzieł, z których zaczerpnął wspomniane cytaty, uznał natomiast naukę, jaką zawarł on w swoim liście.

Nie jest to może zbyt wyczerpująca odpowiedź na nasze pytania, jednak udzielenie takiej odpowiedzi zwyczajnie nie jest możliwe. Żydzi żyjący w pierwszym wieku posługiwali się Starym Testamentem, ale jednocześnie w wielu zgromadzeniach żydowskich czytywano różnego rodzaju teksty uzupełniające, wśród których mogły się znajdować apokryfy, rękopisy z Morza Martwego, a także pseudoepigrafy. Na podobnej zasadzie gromadzili swoje teksty pierwsi chrześcijanie. Początkowo opierali się na Starym Testamencie; później stopniowo pojawiały się w ich zbiorach teksty Ewangelii i listów. Czytywali oni również apokryfy i inne teksty chrześcijańskie, takie jak *List Barnaby* czy *Pasterz Hermasa*, włączając wiele z nich do swoich ksiąg biblijnych, gdy zaczęły one wypierać zwoje. Gromadzenie tych tekstów przebiegało dość chaotycznie – do pewnego czasu nie przykładano do tego większej wagi. Dopiero w obliczu zagrożenia herezją chrześcijanie zaczęli decydować o tym, które księgi powinny być w Kościele czytane, a które nie. List św. Judy został jednak napisany dużo wcześniej. Trudno zatem oczekiwać od niego precyzji, która cechowała późniejsze zbiory tekstów. To, że Juda tak swobodnie posługiwał się cytatami z tekstów czytywanych w jego wspólnocie nie stanowi również podstaw, by zakładać, iż chciał zrównać te dzieła z Pismem Świętym w takim sensie, jak my je dziś rozumiemy. Powinniśmy raczej przyjąć, że mógł on rozumieć je nieco inaczej, ufając jednocześnie, że Duch Święty czuwał nad tym, aby członkowie Kościoła podejmowali właściwe decyzje w zakresie publikacji tekstów natchnionych.

I wreszcie – rozważania te prowadzą nas do kwestii interpretacji biblijnej. Tym, co u danego autora Biblii uważamy za autorytatywne lub natchnione, jest przesłanie, które zamierzał nam przekazać, i które możemy z jego tekstu odczytać. Często w tekście danego autora możemy również odnaleźć informacje, które podaje on niejako przypadkowo – np. informacje o swoich poglądach, o warstwie społecznej, z jakiej się wywodził lub o zwyczajach panujących na zgromadzeniach jego wspólnoty. Choć dane te są ciekawe i mogą pomagać w lepszym zrozumieniu zamysłu autora, same w sobie nie są one natchnione. Informacje te mogą dawać nam pewien obraz tego, w co wierzyły lub w jaki sposób funkcjonowały pewne wspólnoty kościelne czy poszczególne osoby, jednak nie można zakładać, że są to dane odzwierciedlające sytuację wszystkich ówczesnych chrześcijan. Jeżeli Juda przypadkiem ujawnia nam, że *1 Księga Henocha* jest dla niego równie wartościowa jak Pismo, to owszem – jest to ciekawe, ale ponieważ podanie nam tej informacji na pewno nie było jego głównym zamiarem (Juda prawdopodobnie nigdy by nie przypuszczał, że ta informacja nas w ogóle zainteresuje) – nie zaliczamy jej do ogólnej nauki Pisma Świętego. To samo można powiedzieć o spotkaniach wspólnot w domach, o których czytamy w Dziejach Apostolskich lub o zawartej w 1 Kor 15,52 sugestii, zgodnie z którą Paweł był w owym czasie przekonany, że Chrystus powróci jeszcze za jego życia. Choć informacje te są interesujące, same w sobie nie mogłyby być tematem kazania czy podstawą jakiejkolwiek doktryny. Owszem – wzbogacają one naszą wiedzę na temat historii wczesnego Kościoła i dają pewien obraz tego, co moglibyśmy uznać za wiarygodne, jednak w żaden sposób nie są one normatywne. Mając to na uwadze, łatwiej nam będzie zrozumieć, że ogromne bogactwo informacji, które możemy znaleźć w Piśmie Świętym (i które sprawiają, że teksty te są żywe – opisują prawdziwych ludzi osadzonych w prawdziwej kulturze), nie może przysłonić

nam przesłania od Boga, które jego autorzy pragnęli przekazać swoim czytelnikom, i które pozostaje aktualne również dla nas – współczesnych[2].

24 Możliwość upadku?

Zobacz komentarz do Hbr 6,4-6; 10,26; 12,15; 2 P 1,10.

[2] Więcej informacji na ten temat – zobacz Gordon D. Fee i Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), zwłaszcza rozdział szósty.

Apokalipsa św. Jana

2,6 Kim byli nikolaici?

Zobacz komentarz do Ap 2,15.

2,13 Gdzie mieszka szatan?

Werset ten wydaje się nieco dziwny, gdyż podaje, że szatan ma swój „tron" w mieście Pergamon – w Azji Mniejszej. Zwykle myślimy o szatanie jako o kimś, kto podróżuje po całym świecie (Hi 1,7; 2,2), nie zaś jako o kimś kto zamieszkuje jedno konkretne miejsce. Czy szatan rzeczywiście ma gdzieś swój „tron"? Czy miejsce to jest widzialne? Czy powinno mieć ono jakiś wpływ na nasze decyzje dotyczące miejsca zamieszkania? Jak odbierał słowa Jana kościół z Pergamonu?

Z jednej strony, jest rzeczą oczywistą, że szatan – jako istota skończona – musi mieć jakieś konkretne miejsce przebywania. W przeciwieństwie do Boga, nie jest on wszechobecny, więc w określonym punkcie czasu musi przebywać w jakimś miejscu. Niemniej jednak, szatan jest również istotą duchową – prawdopodobnie to jego właśnie Ef 2,2 określa mianem: „Władca mocarstwa powietrza". Oznacza to, że nie ma on określonej fizycznej lokalizacji w naszym materialnym sensie, ale istnieje w świecie duchowym (w sferach niebieskich), z którego ma dostęp do świata materialnego. Choć nie do końca rozumiemy związek świata duchowego z fizycznym, to jeszcze bardziej zaskakuje nas myśl o tym, że szatan mógłby się ograniczać do konkretnej lokalizacji, ustanawiając swój tron w określonym mieście. Co więcej, w innym fragmencie Apokalipsy czytamy o tym, że szatan próbuje panować nad światem, posługując się konkretną osobą, którą kontroluje (zobacz Ap 13,2).

Z drugiej strony, Pergamon to miejsce znane nam z historii. Było to miasto wolne do 133 r. przed Chr., kiedy to jego ostatni władca ugiął się pod władzą Rzymu. Później stało się ono stolicą rzymskiej Azji – siedziby prokonsula, który – jako władca całej prowincji – miał nad nią niemal nieograniczoną władzę w czasie swojej kadencji. Przed 29 rokiem przed Chr. miasto Pergamon stało się stolicą kultu imperium – wznie-

siono w nim świątynię „na cześć boskiego Augusta i bogini Romy". Zbudowano tam również wspaniałą świątynię poświęconą Zeusowi Zbawicielowi (Zeus Soter). Mieszkańcy miasta oddawali ponadto cześć wężowi – Eskulapowi, który był jednocześnie bogiem medycyny. Jak zatem widzimy, historia miasta w pełni uzasadnia określenie go mianem siedziby szatana[1].

Wszystkie przytoczone wyżej obrazy sugerują, że miasto równie dobrze mogłoby czcić diabła. Wąż Eskulap (widniejący w herbie miasta i do dziś stosowany jako symbol medycyny) mógł być symbolem szatana przybierającego w Apokalipsie formę węża a także smoka. Ołtarz Zeusa przypominał z kolei tron górujący nad całym poddanym mu miastem. Zeus był w końcu królem wszystkich greckich bogów. Najważniejszym jednak obrazem, do którego odwołuje się Jan w analizowanym przez nas fragmencie, jest władza Rzymu.

Kluczem do zrozumienia tego obrazu jest postać Antypasa – chrześcijańskiego męczennika. Biorąc pod uwagę fakt, że prokonsul miał prawo skazywać ludzi na śmierć, postać ta sugeruje prawdopodobnie oficjalne prześladowanie (choć równie dobrze mógł to być przypadek odosobniony). Gdzie, jak nie w centrum władzy imperium, Kościół mógł być bardziej narażony na bezpośredni konflikt z Rzymem? Władza imperium ściśle wiązała się przecież z kultem imperium. Choć ludzie światli nie traktowali tego kultu poważnie – był to dla nich raczej ceremoniał patriotyczny, coś na zasadzie czci, jaką współcześni obywatele danego kraju oddają swojej fladze – Kościół widział w tym konflikt pomiędzy powołaniem chrześcijan do oddawania czci wyłącznie Bogu a żądaniem władzy, by wszyscy obywatele czcili szczególnie Rzym. Poza tym, władze podejrzliwie traktowały zwłaszcza nielegalne organizacje. Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa i jego wpływ na niższe klasy społeczne – zwłaszcza na niewolników (którzy zaczynali już wszczynać w Rzymie pewne rewolty) – stawał się dla władz rzymskich coraz większym problemem. Oto bowiem pojawiła się grupa, która nazywała Panem Jezusa, nie zaś Cezara – grupa, nad którą nie dało się w żaden sposób zapanować. Konflikt pomiędzy Rzymem a chrześcijanami był zatem nieunikniony. Jego skutkiem była męczeńska śmierć Antypasa, która niewątpliwie przeraziła członków kościoła w Pergamonie – mieście będącym siedzibą rzymskiej władzy. Po tym, co się stało, chrześcijanie ci mogli być pewni, że żadne z ich działań nie ujdzie uwagi oczom wrogiego im Rzymu.

Tronem szatana jest zatem tron Cezara. Szatan nie jest do końca tożsamy z Rzymem – jest on bowiem istotą funkcjonującą niezależnie od swoich narzędzi. Niemniej jednak, w Ap 13 rzymscy władcy ukazani są jako ci, przez których szatan dokonuje swych dzieł. W tym właśnie sensie władza Rzymu jest tronem diabła. Jest ona środkiem, dzięki któremu szatan rządzi tą ziemią – w tym przypadku Azją Mniejszą. Jest to zarazem środek, przy pomocy którego szatan prześladuje Kościół Boży.

Związek tego fragmentu z sytuacją współczesnych chrześcijan jest oczywisty. Choć w rzadko których wspólnotach spotykamy dziś męczenników, to wielu – o ile nie większość – chrześcijan żyje w państwach, które wymagają od nich całkowitego poddania (patriotyzm za wszelką cenę). Jan przypomina nam, że taka ślepa uległość jest sprzeczna z koncepcją naszego posłuszeństwa wobec Chrystusa. Państwo żąda od nas czegoś, co pochodzi od szatana. Dopóki więc władza narzuca nam absolutną uległość – czy to w sensie ceremonialnym, czy praktycznym – konflikt z wiernym Chrystusowi Kościołem jest nieunikniony. Im zaś bliżej centrum władzy, tym bardziej pewne jest wystąpienie takiego konfliktu i tym bardziej nieuniknione stają się jego konsekwencje. Gdy budynek będący siedzibą

[1] A. Deissman, *Light from the Ancient East* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1978), s. 109.

władz państwowych stanowi jednocześnie tron szatana, chrześcijanie zmuszeni są decydować, komu tak naprawdę chcą służyć. Jan nie ukrywa, że jest to trudna decyzja, ale równocześnie zachęca nas do trwania w wierze, nawet gdybyśmy mieli przez to podzielić los Antypasa[2].

Możliwy jest również nieco inny sposób odniesienia analizowanego przez nas fragmentu do obecnej sytuacji Kościoła. Św. Paweł kilkakrotnie wspomina w swych listach o „Zwierzchnościach i Władzach" należących do demonicznego królestwa szatana (zobacz Ef 6,12). Niektóre z tych sił od czasu do czasu utożsamiane są z określonym ludem lub krajem (zobacz Dn 10,13). Demoniczne moce wydają się zatem przypisane do określonych lokalizacji, co potwierdza doświadczenie wielu chrześcijańskich działaczy[3]. Oznacza to, że niektóre miejsca na świecie mogą znajdować się pod większą kontrolą złych duchów niż inne, lub że demon panujący nad jednym obszarem jest mocniejszy od demona kontrolującego inne miejsce. Paweł wymienia elementy zbroi, w jaką powinni oblec się chrześcijanie, którzy chcą walczyć z takimi istotami (Ef 6,13-18). Nie wspomina on o bezpośredniej modlitwie skierowanej przeciwko nim (np. „zaklinanie" lub „wypędzanie" ich), ale raczej o mocnym trwaniu w wierze i w moralnym postępowaniu – takim, jakim niewątpliwie cechował się Antypas, który broniąc swej wiary i etyki, poniósł męczeńską śmierć[4].

Jeśli powyższa interpretacja jest właściwa, to niektórzy chrześcijanie powinni sobie uzmysłowić, że mieszkają w bardzo niesprzyjających rejonach świata. Świadomość ta nie jest jednak podstawą do podjęcia decyzji o wyprowadzce, ale daje im informację o tym, że ich sytuacja jest trudniejsza, przez co cnoty, w jakie muszą się uzbroić, powinny być wyjątkowo mocne. Werset Ap 2,13 przypomina nam ponadto, że Chrystus ma nad wszystkimi demonami całkowitą kontrolę. Nawet nasze męczeństwo jest pod Jego całkowitą kontrolą. Dlatego – choć walka ze złem może być dla nas ciężka, możemy być pewni, że zawsze wyjdziemy z niej zwycięsko. Ważne tylko, abyśmy – tak jak chrześcijanie z Pergamonu – wytrwali w wierze nawet w obliczu śmiertelnego zagrożenia.

2,15 Kim byli nikolaici?

W Apokalipsie Jana pojawia się wiele tajemniczych symboli i obrazów, jednak są w niej również dziwnie brzmiące imiona i nazwy. Jedna z takich nazw pojawia się w wersetach Ap 2,6 i 2,15. Wersety te umieszczone są we fragmentach skierowanych do dwóch różnych wspólnot kościelnych (w Efezie i Pergamonie) i w obydwu tych wersetach pada nazwa „nikolaici". Autor tych słów zakładał prawdopodobnie, że jego czytelnicy będą wiedzieć, kto kryje się pod tą nazwą. My jednak mamy z nią pewien problem. Kim byli owi nikolaici, jakich czynów się dopuszczali i dlaczego Bóg tych czynów nienawidził?

Najstarsze informacje o nikolaitach znajdujemy w tekstach Ojców Kościoła, którzy podają, że nikolaici byli następcami Mikołaja[5] z Antiochii – żydowskiego prozelity, który był jednym z Siedmiu wspomnianych w Dz 6,5. Niestety, żaden z Ojców Kościoła nie podaje szczegółów

[2] Podobna zachęta wyrażona została we wspaniałym dziele Johna White'a – *Magnificent Obsession* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990).

[3] Zobacz opis podobnych rzeczy w C. Peter Wagner, „Territorial Spirits" w C. Peter Wagner i F. Douglas Pennoyer, red. *Wrestling with Dark Angels* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1990), s. 73-100.

[4] Nie oznacza to, że chrześcijanie nigdy nie mogą być powołani do skierowania swej modlitwy bezpośrednio przeciwko demonom – owszem, takie przypadki są dopuszczalne, jednak tylko wówczas, gdy osoba jest do tego wezwana bezpośrednim nakazem Boga.

[5] Po grecku imię to brzmi: Nikolaos (przyp. red.).

herezji, w jaką popadł Mikołaj. Co więcej – jeden z tych autorów twierdzi, że Mikołaj był prawowiernym chrześcijaninem, którego po prostu źle zrozumiano. Choć niektóre z informacji przekazanych nam przez Ojców Kościoła mogą być prawdziwe (zdarzało się, że napełnieni Duchem Świętym przywódcy Kościoła nagle popadali w herezję), wydaje się, iż w przypadku Mikołaja istotnie nastąpiło pewne nieporozumienie – potrzebne było po prostu jakieś imię, które można było wiązać z tą sektą. Mikołaj mógł mieć zatem pecha, że akurat jego imię pasowało do tej nazwy. Niemniej jednak, nawet jeśli Mikołaj wspomniany w Dziejach Apostolskich nie miał nic wspólnego z sektą nikolaitów, istnieje prawdopodobieństwo, że ich przywódcą był inny mężczyzna noszący to samo imię (było ono w końcu dość popularne w tamtym czasie).

Inna teoria popularna w niektórych kręgach teologicznych opiera się na greckiej etymologii słowa „nikolaita" (słowa *nikan* i *laos* oznaczają odpowiednio: „podbijać" i „ludzie"). Zgodnie z tą teorią, była to grupa faworyzująca rozwijający się kler a zaniedbująca laikat. Niemniej jednak, wyjaśnienie to pasuje raczej do współczesnej koncepcji kleru i laikatu – wczesny Kościół nie znał bowiem takiej terminologii (nie stosowano np. słowa *laos* na określenie tylko jakiejś części członków Kościoła). Okazuje się zatem, że etymologia nie jest najlepszym sposobem doszukiwania się znaczeń określonych nazw, zwłaszcza gdy tekst w żaden sposób nie potwierdza słuszności opartych na etymologii teorii.

Kluczem do właściwego zrozumienia tej nazwy jest utożsamienie nikolaitów z „nauką Balama", o której czytamy w Ap 2,14-15. Niewykluczone bowiem, że nazwa „nikolaita" stanowi grecki odpowiednik „Balaama" (w rozumieniu rabinów). Co więcej, taka interpretacja zgodna jest zarówno z tekstem, jak i z sytuacją Kościoła w pierwszym wieku po Chr.

Jan utożsamia naukę Balaama z dwoma głównymi problemami: „spożycie ofiar składanych bożkom i uprawianie rozpusty". Pierwsi chrześcijanie nieustannie zmagali się z problemem ustanawiania pewnych kompromisów oscylujących wokół obyczajów pogańskich – świadczy o tym długi wywód Pawła zawarty w 1 Kor 8 – 10 oraz wnioski opisane w Dz 15,20.29. Obydwa te fragmenty skupiają się na kwestii jedzenia składanego w ofierze bożkom, przy czym Paweł stwierdza, że można spożywać takie pokarmy, o ile zostały one kupione na targu, ale nie można spożywać posiłków w pogańskich świątyniach. Niemniej jednak, osoby chcące zastosować się do wytycznych Pawła musiałyby jednocześnie zrezygnować z członkostwa w cechach kupieckich, z obchodów uroczystości państwowych (w tym ceremonii na cześć cesarza, uczestnictwo w których uważano za obowiązkowe dla każdego obywatela, choć światli przedstawiciele wyższych klas społecznych nie traktowali tak naprawdę tych uroczystości jako świąt religijnych) i wielu uroczystości rodzinnych. Łatwo zauważyć, że z wydarzeniami takimi była związana pewna presja, pod którą mogli być chrześcijanie, aby racjonalizować lub iść na kompromis w tych sytuacjach.

Sprawa rozwiązłości seksualnej jest jeszcze trudniejsza. Jan porusza tę kwestię także w Ap 2,20.22, pisząc o Jezabel (zapisane starotestamentowym brzmieniem imię pojawiającej się w Nowym Testamencie przywódczyni kościoła w Tiatyrze, które oddaje raczej jej naturę i ocenę w oczach Boga niż rzeczywiste imię). Z jednej strony – jak wskazują rozważania Pawła (1 Kor 5,1; 6,12-20; porównaj Hbr 13,4) rozwiązłość seksualna stanowiła problem w wielu ówczesnych wspólnotach kościelnych. Chrześcijanom żyjącym pośród pogan, dla których normą było korzystanie z usług prostytutek (choć przy tym od pogańskich żon wymagano wierności), trudno było stosować się w tej materii do nakazów przywódców Kościoła, dlatego stosunkowo łatwo mogło im przychodzić szukanie różnorodnych kompromisów. Z drugiej strony, określeniem „rozwiązłość seksualna" lub „nierząd" nazywano w Starym Testamencie oddawanie czci bóstwom pogańskim. Przykładowo – o ile nam

wiadomo, starotestamentowa Jezabel nie była cudzołożnicą. Najprawdopodobniej całe życie była ona wierna Ahabowi. Niemniej jednak, to ona spowodowała, że Izrael zaczął czcić Baala, a ponieważ Izrael był „oblubienicą" Boga, jego zaangażowanie w kult innych bogów odbierany był jako „cudzołóstwo" lub „rozwiązłość seksualna".

Poza tym, trudno jest dokonać jasnego rozgraniczenia pomiędzy wyżej wspomnianymi dwoma rodzajami „rozwiązłości" czy „nierządu". Rozwiązłość seksualna miała wprawdzie związek z tym, co wydarzyło się w Peor (w związku z Balaamem – Lb 25,1-18), jednak głównym problemem było to, że tamtejsze kobiety były Moabitkami lub Madianitkami, czyli poganka-mi, które przyprowadzały mężczyzn na uczty poświęcone ich bożkom, przez co mężczyźni także w pewnym sensie oddawali tym bóstwom cześć. Innymi słowy, rozwiązłość seksualna była zła głównie dlatego, że wiązała się z bałwochwalstwem – zjawiskiem powszechnym w świecie pogańskim, w którym wiele świątyń oferowało usługi prostytutek, przez które mężczyzna mógł „złączyć się" z określonym bogiem.

Skoro zatem Jan powołuje się w swych rozważaniach na przykłady zaczerpnięte ze Starego Testamentu, wspomniana przez niego rozwiązłość seksualna w sposób metaforyczny może odnosić się do oddawania czci innym bogom, co wyrażało się między innymi w spożywaniu posiłków w pogańskich świątyniach. Z drugiej jednak strony – skoro Jan tak swobodnie posługuje się przykładami ze Starego Testamentu, to możliwe również, że opisuje dwa powiązane ze sobą problemy: spożywanie uczt w świątyniach poświęconych bożkom oraz odbywanie pozamałżeńskich stosunków seksualnych – prawdopodobnie z prostytutkami. Trudno powiedzieć, która z tych możliwości interpretacji jest bliżej zamysłu autora. Tak czy inaczej, niezależnie od tego, w jaki dokładnie sposób odczytamy ten konkretny fragment, nie ulega wątpliwości, że Nowy Testament potępia obydwa zarysowane powyżej problemy.

Nikolaici byli więc ugrupowaniem mającym zgubny wpływ na członków ludu Bożego, gdyż próbowali przekonać ich do pewnych kompromisów z obyczajami ówczesnej kultury. Wbrew wyznawanej przez chrześcijan wierze w jednego Boga, nikolaici mogli np. zachęcać ich do uczestnictwa w państwowych uroczystościach (takich jak uczty związane z oddawaniem czci cesarzowi) i korzystania z instytucji kulturalnych (np. cechów kupieckich, które były czymś w rodzaju współczesnych związków czy organizacji zawodowych i wiązały się z określonym kultem). Możliwe też, że – czy to w ramach takich uroczystości, czy też traktując to jako odrębne zagadnienie – nikolaici akceptowali również korzystanie z usług prostytutek (tłumacząc być może, iż był to zwykły element ówczesnej „etyki zawodowej"). Jezus (przemawiający przez autora Apokalipsy) stanowczo sprzeciwiał się jednak takim praktykom. Co więcej – dawał do zrozumienia, że takie postępowanie może sprowadzić na Kościół surowy sąd Boży.

Choć detale poszczególnych problemów są dziś nieco inne, Kościół wciąż zmaga się z problemem ustanawiania podobnych kompromisów. Każde społeczeństwo ma bowiem własnych „bożków", do których czczenia zachęca wszystkich obywateli. Takim bożkiem może być np. rząd lub pewne wartości czy praktyki społeczeństwa. W zetknięciu z takimi „bożkami" ujawnia się konflikt pomiędzy wartościami uznawanymi przez większość społeczeństwa a całkowitym posłuszeństwem wobec Chrystusa. Nikolaici wciąż są zatem wśród nas, przybierając różne imiona; zawsze bowiem znajdą się osoby, które – w imię „rozsądku" czy innych racji zaczerpniętych z obcych teologii – będą nas zachęcać do tego, abyśmy szli na kompromisy z otaczającą nas kulturą. Werset Ap 2,15 ostrzega nas, że Jezus „nie kupuje" takich wymówek. Żąda On od nas całkowitej lojalności i posłuszeństwa. Jeśli więc ulegamy namowom współczesnych „nikolaitów", narażamy się na Jego surowy sąd.

6,10 Wezwanie do zemsty?

Zobacz komentarz do Ps 137,8-9; 139,21.

7,4 Do kogo odnosi się liczba 144 000?

Wyobraźmy sobie, że w sobotni poranek ktoś dzwoni do drzwi. Otwieramy, a tam dwoje ludzi oferuje nam pisemka na temat Powtórnego Przyjścia Chrystusa. Gdyby spytać, kim są, zapewne okazałoby się, że mamy do czynienia ze Świadkami Jehowy. Chodzą oni od drzwi do drzwi nie tylko po to, aby pozyskać nowych członków swojego ugrupowania, ale przede wszystkim po to, by poprzez swoją gorliwość zdobyć pewne przywileje dla siebie samych. Mają nadzieję (nikłą, jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę Świadków Jehowy na całym świecie), że znajdą się wśród 144 000, którzy zasiądą na tronie razem z Chrystusem. Choć jest bez wątpienia mnóstwo innych kwestii doktrynalnych, w których ortodoksyjni chrześcijanie nie zgadzają się ze Świadkami Jehowy, to poglądy tego ugrupowania na temat liczby 144 000 są kłopotliwe i to nie ze względu na samo ich przesłanie, ale głównie dlatego, że my sami nie wiemy dokładnie, co ta liczba oznacza.

Wiemy, że jest to liczba symboliczna, ale nie mamy pojęcia o tym, co konkretnie może ona symbolizować. Uczeni opracowali na ten temat trzy teorie. Pierwsza z nich głosi, że liczba ta symbolizuje grupę Żydów, którzy zostaną przez Boga zbawieni u kresu czasów. Druga teoria łączy tę liczbę z ilością męczenników, których Bóg powoła do męczeństwa. Zgodnie z trzecią teorią, liczba ta symbolizuje cały Kościół, który będzie przez Boga chroniony podczas ucisku towarzyszącemu nadejściu kresu czasów. Spróbujmy przeanalizować dostępne dane i określić, która z tych teorii jest najbardziej prawdopodobna.

Jan opiera się w swej wizji na dwóch starotestamentowych obrazach. Pierwszym z nich jest Pascha (Wj 12,12-13), w czasie której krew baranka na drzwiach domów Izraelitów miała ochronić ich przed sądem, który Bóg wymierzył Egipcjanom. Znaczące jest w tym obrazie to, że wszyscy poza Żydami doświadczyli wówczas straszliwego sądu, a członkowie ludu Bożego chronieni byli przed tym sądem za pomocą otrzymanego od Boga znaku. Drugim obrazem zaczerpniętym przez Jana ze Starego Testamentu jest opisany w Księdze Ezechiela człowiek z kałamarzem pisarskim (Ez 9). Również ten obraz pojawia się w kontekście sądu. Podobnie też jak w poprzednim obrazie - ludzie wierni Bogu zostają oznakowani, aby mogli uniknąć kary. Tym razem „mąż, odziany w lnianą szatę, z kałamarzem pisarskim u boku" przechodzi przez miasto, kreśląc hebrajski znak *tāw* (który wyglądał wówczas jak X lub +) na czołach tych, którzy są Bogu wierni.

Źródeł obrazów ukazanych przez Jana można doszukać się także w Nowym Testamencie. W 2 Kor 1,22; Ef 1,13 i Ef 4,30 Paweł pisze, że chrześcijanie noszą na sobie pieczęć Ducha Świętego. Choć nie ma tam mowy konkretnie o tym, że Duch chroni wiernych przed czymkolwiek, to obraz ten niewątpliwie wiąże się z pewnym zabezpieczeniem. Na podobnej zasadzie, słowa: „Poznał Pan tych, którzy są Jego" utożsamiane są z pieczęcią w 2 Tm 2,19. Choć nie ma dowodów na to, że Jan czytał którykolwiek ze wspomnianych wyżej listów, fakt, iż Paweł posługuje się symboliką pieczęci, świadczy o tym, że była ona w Kościele znana, jeszcze zanim powstały teksty Jana.

W obrazie ukazanym w Ap 7 sąd Boży zapowiedziany w Ap 6 wstrzymywany jest aż do czasu otwarcia wszystkich pieczęci, a opieczętowanymi nazwani są ci, którzy są „sługami Boga". Obraz ten opiera się na proroctwie Ezechiela, zarówno jeśli chodzi o umieszczanie pieczęci na czołach, jak i o koncepcję, zgodnie z którą tylko reszta (u Ezechiela - reszta Izraela) ocalona zostanie od sądu. Motyw ten pojawia się również w Ap 9,4, kiedy jest mowa o piątej trąbie, po której na ziemię zesłana została „szarańcza" czynią-

ca krzywdę „tylko ludziom, którzy nie mają pieczęci Boga na czołach". Tylko opieczętowani są więc chronieni podczas sądu, który się wokół nich dokonuje.

W czternastym rozdziale Apokalipsy 144 000 to „sto czterdzieści cztery tysiące - wykupionych z ziemi". Są oni opisani jako ci, którzy nie współżyli z kobietami lub dziewice, co w języku Apokalipsy oznacza osoby, które nie uległy złym mocom, ani nie poszły na żaden kompromis z bałwochwalstwem. Osoby te są również całkowicie wierne prawdzie. „Ci spośród ludzi zostali wykupieni na pierwociny dla Boga i dla Baranka" (Ap 14,4). Motyw pierwocin pojawia się w Jk 1,18, przy czym Jakub określa tym mianem wszystkich chrześcijan w porównaniu z resztą świata, a także w Rz 11,16, gdzie słowo to tłumaczone jest również jako „zaczyn" i odnosi się do pogan, od których zacznie się nawrócenie całego Izraela.

Do kogo zatem odnosi się liczba 144 000? Teoria, zgodnie z którą tylu będzie męczenników u kresu czasów, jest atrakcyjna, jednak ostatecznie - mało przekonywająca, gdyż nie ma w tym fragmencie nic, co sugerowałoby, że chodzi właśnie o męczenników. Sugeruje on natomiast, że opieczętowani zostali *wszyscy*, którzy są „sługami Boga". „Słudzy" ci stanowią więc część większej grupy, z której nie wszyscy służą Bogu. To, że wielu z nich mogłoby być męczennikami, jest całkiem prawdopodobne, zwłaszcza w świetle prześladowań opisanych w Ap 13, jednak w żaden sposób Jan nie daje nam do zrozumienia, że męczennikami są wszystkie te osoby.

Równie atrakcyjna jest teoria, zgodnie z którą liczba 144 000 odnosi się do Żydów zbawionych u kresu czasów. Wyjaśniałoby to po części zastosowanie przez Jana nazw pokoleń Izraela. Niemniej jednak, z tą teorią również jest parę problemów. Zarówno kolejność, w jakiej wymienione są pokolenia, jak i same ich nazwy są dość niezwykłe. Przykładowo - Jan wymienia zarówno Manassesa, jak i jego ojca - Józefa (przy czym Józef najwyraźniej zastępuje Efraima). Nie ma natomiast Dana, choć jest on umieszczony na liście pokoleń kresu czasów u Ezechiela (Ez 48). Wydaje się zatem, że lista pokoleń wymienionych przez Jana symbolizuje coś innego niż znaną wówczas formę Izraela. Jeszcze innym problemem jest to, że zgodnie z tą teorią większość „Izraela" nie będzie zbawiona (tzn. zbawionych będzie tylko 144 000), podczas gdy Paweł oczekuje (Rz 11,26), że „cały Izrael będzie zbawiony". Jeżeli zarówno Jan, jak i Paweł, prezentują chrześcijańską wersję oczekiwań dotyczących zbawienia Żydów, to musielibyśmy założyć, że w pierwotnym Kościele istniały dwa różne poglądy na ten temat. I wreszcie - w Ap 7 osoby te nazwane są po prostu „sługami Boga", które to sformułowanie nie koniecznie musi się odnosić do Żydów. Tak samo w Ap 14 określenie to może odnosić się do kogokolwiek, kto pozostaje wierny Bogu i nie ulega wpływom „Bestii" ani „fałszywych proroków". W Ap 9 wszyscy, którzy nie zostali opieczętowani, cierpią katusze. Czy oznacza to, że chrześcijanie pochodzenia pogańskiego mają cierpieć katusze, podczas gdy Żydzi - nie? Czy takie rozróżnienie pomiędzy Żydami a poganami należącymi do *jednego* Kościoła nie jest sprzeczne z nauką Pawła o tym, że Bóg znosi pomiędzy ludźmi wszelkie podziały rasowe? Z takich to właśnie powodów musimy wykluczyć teorię, zgodnie z którą liczba 144 000 dotyczy zbawionych u kresu czasów Żydów.

Pozostaje nam więc opcja, zgodnie z którą 144 000 to liczba symbolizująca wszystkich ludzi wiernych Bogu - zarówno Żydów, jak i pogan. Tekst określa ich mianem „sług Boga", a koncepcja Izraela zaczerpnięta jest prawdopodobnie z obrazu ukazanego w Ez 9. Tak, jak niegdyś przyjęte zostały wszystkie pokolenia Izraela obecne w Jerozolimie (ostatni bastion judaizmu przed wygnaniem), tak też u kresu czasów przyjęte zostaną wszystkie pokolenia ludzkości. Wynik 144 000 uzyskany wskutek mnożenia 12 × 12 × 1000 podkreśla pełnię tej liczby - opieczętowani zostaną wszyscy słudzy Boga ze wszystkich możliwych pokoleń. Celem takiego opieczętowa-

nia nie jest ochrona przed pokusą czy też męczeństwem, ale przed sądem Boga. Jest to bowiem Kościół Boży końca czasów, kiedy to sąd Boga osiągnie punkt kulminacyjny. Ponieważ członkowie tego Kościoła są wierni, nie ma powodu, aby sąd spadł także na nich. W Ap 7 obraz 144 000 ludzi chronionych na ziemi zestawiony jest z analogicznym obrazem Kościoła w niebie, który stanowi dla chrześcijan zachętę do wytrwania w wierze. W Ap 14 te 144 000 osób pozostaje w niebie, gdy tymczasem nieco dalej w tym samym rozdziale czytamy o żniwie dokonywanym na ziemi. Oto rozpoczyna się sąd, w czasie którego wszystko zostanie doszczętnie zniszczone. Nic więc dziwnego, że zanim zapadnie finalna kurtyna, Kościół zostanie z ziemi wzięty i ocalony.

Jakie jest znaczenie tej wizji dla współczesnego Kościoła? Zakładając, że żyjemy u kresu czasów (który według Nowego Testamentu trwa od czasu Chrystusa aż do końca), możemy uznać, iż Świadkowie Jehowy słusznie chcą znaleźć się wśród tych 144 000. Niestety – ich rozumowanie nie do końca jednak biegnie w słusznym kierunku. Liczba ta nie oznacza bowiem limitu miejsc przeznaczonych dla tych, którzy najbardziej sobie na nie zasłużą, ale symbolizuje kompletność liczby wiernych sług Bożych. Zaliczony do ich grona będzie ten, kto nie wyrzeka się wiary, podążając za bożkami tego świata i nie żyje w kłamstwie, lecz w prawdzie. Innymi słowy – słudzy Boga „Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie" (Ap 14,4). W kontekście całej Apokalipsy oznacza to, że słudzy ci podążają za Jezusem także do nieba (a być może towarzyszą Mu również podczas Jego zwycięstwa na ziemi opisanego w Ap 19), jednak jest to możliwe tylko dlatego, iż wcześniej byli Jego naśladowcami na ziemi, niezależnie od tego, jaką cenę musieli za to płacić.

9,1 Czym jest Czeluść?

Określenie „Czeluść" pojawia się dziewięć razy w pięciu różnych fragmentach Nowego Testamentu. W Łk 8,31 jest to miejsce, do którego nie chcą być zesłane złe duchy. W Rz 10,6, gdzie przetłumaczono to słowo jako „Otchłań", czyli coś, co jest pod ziemią w przeciwieństwie do nieba, które jest nad ziemią. W Ap 9,1-2 czytamy o otworzonej „studni Czeluści". W Ap 11,7 pojawia się z kolei „Bestia, która wychodzi z Czeluści". I wreszcie – w Ap 20,1-3 skuty łańcuchami szatan zostaje wtrącony do Czeluści na tysiąc lat, po czym jej otwór zostaje zamknięty i zapieczętowany. Na podstawie tych właśnie nowotestamentowych danych musimy zinterpretować znaczenie wspomnianej przez Jana „Czeluści".

W greckim przekładzie Starego Testamentu słowo „Czeluść" stanowi odpowiednik „bezmiaru" (Rdz 1,2), „głębi" (Ps 42,8; 107,26) i „czeluści ziemi" (Ps 71,20). W trzech pierwszych fragmentach odnosi się ono do głębokich mórz lub prastarej głębi, z której wydzielono stały ląd i która – według niektórych przekazów kosmologii hebrajskiej – leży poniżej powierzchni ziemi. W ostatnim fragmencie sformułowanie to dotyczy miejsca, w którym przebywają zmarli. Informacje te pomagają nam być może w lepszym zrozumieniu Rz 10,6 (siedziba zmarłych, do której nie może wejść żaden żywy człowiek albo głębia pozostająca w opozycji do wysokości niebios), jednak nie są przydatne w interpretacji analizowanego przez nas wersetu z Apokalipsy.

Z literatury międzytestamentowej możemy wywnioskować, co żyjący w pierwszym wieku Żyd, taki jak autor Apokalipsy, mógł mieć na myśli, pisząc o „Czelusci". Otóż, w *1 Księdze Henocha* 10,4 ukazany jest zbuntowany anioł, który zostaje związany i wrzucony do ciemnej przepaści. Przepaść ta wydaje się czymś innym niż ostateczne miejsce sądu – otchłań ognia wspomniana w *1 Księdze Henocha* 18,11 i 21,7, choć obydwa z tych miejsc przypominają wielką dziurę. Podobnie jest w *Księdze Jubileuszów* 5,6-11, gdzie upadli aniołowie zostają wrzuceni do głębokiego dołu. W świetle tych danych interpretacja symbolu zastosowanego przez Jana wydaje się już nieco łatwiejsza.

Czeluść jest najwyraźniej więzieniem, do którego wtrąca się demony i upadłych aniołów (niektórzy Żydzi wierzyli, że demony były właśnie takimi upadłymi aniołami; inni uważali z kolei, iż złe duchy były potomstwem upadłych aniołów). To by wyjaśniało strach demonów, o którym wspomina Łk 8,31 - duchy te po prostu nie chciały być uwięzione. Jezus najwyraźniej pozwala im pozostawać na wolności, gdyż czas sądu jeszcze nie nastał. Wyjaśnia to również, dlaczego szatan zostaje wtrącony do Czeluści - jest to przecież miejsce, gdzie więzi się jemu podobne istoty.

Niemniej jednak, Czeluść może zostać otwarta. W Ap 9 z otwartej Czeluści wydostają się złe istoty, które dręczą ludzi. Istoty te nie działają chaotycznie, lecz „mają nad sobą króla - anioła Czeluści; imię jego po hebrajsku: Abaddon, a w greckim języku ma imię Apollyon" (Ap 9,11). W każdym z tych języków imię to znaczy „Niszczyciel". Tożsamość tego króla nie jest do końca jasna. Być może jest on aniołem - może nawet tym, który otwiera Czeluść, a następnie kontroluje hordę demonów, które wypuścił. Za taką interpretacją przemawia fakt, zgodnie z którym Jan zwykle stosuje słowo „anioł" na określenie aniołów lojalnych wobec Boga. W Piśmie Świętym istnieje również mnóstwo dowodów potwierdzających koncepcję anioła-niszczyciela. Możliwe również, że chodzi o anioła wchodzącego w skład wypuszczonej z Czeluści hordy - byłby to wówczas demon lub anioł upadły. Istnieje mniej więcej taka sama ilość dowodów na potwierdzenie obydwu z powyższych możliwości, jednak biorąc pod uwagę to, w jaki sposób Jan stosuje zwykle słowo „anioł", bardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza z nich[6].

Z Czeluści nie wydostają się jedynie złe duchy, ale również „Bestia". Ap 11 nie wyjaśnia, kto lub co kryje się pod tym określeniem, jednak biorąc pod uwagę związek „głębi" z morzem, Jan opisuje tę istotę w Ap 13,1 jako „Bestię wychodzącą z morza" - władcę z tego świata „natchnionego" przez samego szatana. Obraz ten pojawia się ponownie w Ap 17,8, gdzie łączą się elementy obydwu wcześniejszych fragmentów. W Ap 11 Bestia walczy przeciwko Świadkom Boga, choć są oni przez Niego chronieni aż do momentu, gdy zginą męczeńską śmiercią.

Czeluść nie pojawia się w dwóch ostatnich rozdziałach Apokalipsy, gdyż nie jest już tam potrzebna. Po Ap 20 nie ma już potrzeby więzienia złych mocy. Czas Sądu Ostatecznego już nastał i zarówno diabeł, jak i należące do niego istoty, zostają wtrącone do miejsca wiecznej kaźni - jeziora ognia i siarki (Ap 20,10).

W jaki sposób chrześcijanie powinni odnieść się do tych informacji? Obrazy opisane w tych fragmentach z pewnością budzą w nas grozę. Niemniej jednak, są w nich również elementy pocieszenia. Jak już wspomnieliśmy, Świadkowie opisani w Ap 11 chronieni są aż do momentu, w którym Bóg zgadza się na ich męczeństwo. We wszystkich wspomnianych fragmentach to Bóg i Jego aniołowie mają klucze do Czeluści. Nic nie wydostaje się z niej bez wiedzy i zgody Boga. Istoty, które z niej wychodzą, nie robią tego, aby pełnić swą własną wolę (choć możliwe, że tak im się wydaje), ale to, co mieści się w Bożym zamyśle. I wreszcie, w Ap 9,4 czytamy o tym, że złe duchy z Czeluści mogą zaszkodzić tylko tym, którzy „nie mają pieczęci Boga na czołach". Bezpieczne są natomiast pozostałe osoby, czyli „słudzy Boga" (Ap 7,3), którzy pozostają wierni Bogu i Barankowi (Ap 14,4-5). Ludzie ci nie unikną być może męczeństwa, ale stwory z otchłani nie będą w stanie naprawdę im zaszkodzić. Bóg ma bowiem władzę nawet nad diabłem i jego hordą. Dlatego też, wszyscy, którzy służą Bogu, nie powinni się obawiać potworów z Czeluści. Zamiast się lękać, powinni oni

[6] Jan stosuje w Apokalipsie słowo „anioł" niemal tyle razy, ile pojawia się ono we wszystkich innych tekstach Nowego Testamentu razem wziętych. W jednym przypadku słowo to na pewno odnosi się do anioła upadłego (Ap 12,7.9 - aniołowie Smoka), w innym zaś przypadku - odnosi się do takiego anioła przypuszczalnie (Ap 9,14-15). Niemniej jednak, w znacznej większości przypadków wyraz „anioł" odnosi się w tekstach Jana do aniołów Bożych.

zatroszczyć się raczej o tych, których Pan nie objął jeszcze swoją opieką. Jest to więc zarówno wezwanie do ewangelizacji, jak i do absolutnej wierności Bogu - nawet w obliczu męczeństwa.

11,2-3 Symboliczne liczby?

Oprócz niezwykłych postaci i symboli, Apokalipsa zawiera trudne do odszyfrowania liczby. Najbardziej niezrozumiałe są chyba te, które pojawiają się w Ap 11,2-3. Są one tak trudne do zinterpretowania, że uczeni, którzy analizowali ten fragment setki razy z najwyższą starannością, wciąż przyznają, iż nie są pewni, co te liczby dokładnie oznaczają. Co to znaczy, że Miasto Święte będzie deptane czterdzieści dwa miesiące? Kim są Świadkowie, którzy będą prorokować przez 1260 dni? Jak mają się do siebie te okresy czasu? Jesteśmy w stanie udzielić tylko orientacyjnej odpowiedzi na te pytania.

Kontekstem Ap 11,2-3 jest szósta - przedostatnia trąba spośród trąb obwieszczających sąd. To drugie „biada" (trzy ostatnie trąby sądu określane są mianem „biada") zabrzmiało w Ap 9,13, a kończy się w Ap 11,14, gdzie pojawiają się zarówno wyżej wspomniane liczby, jak i nawiązanie do Świadków (główny motyw tego ostatniego obrazu), którzy powstaną z martwych po trzech i pół dniach. Choć kwestia trzech i pół dnia pozostaje niewyjaśniona, pozostałe wspomniane w tym fragmencie liczby są niejako jej powtórzeniem - nietrudno się domyśleć, że 42 miesiące to trzy i pół roku. 1260 dni to natomiast 42 miesiące po 30 dni - lub trzy i pół roku po 360 dni. Ponadto, w Ap 12,4 - czyli pod koniec kolejnego rozdziału - odkrywamy, że „Niewiasta" będzie chroniona przez „czas i czasy, i połowę czasu", czyli przez trzy i pół roku. Wnioskujemy zatem, że Księga Apokalipsy na różne sposoby odnosi się do tej samej długości okresu czasu.

Nie ulega wątpliwości, że ten okres czasu jest symboliczny. W Dn 7,25 czwarta bestia będzie gnębić świętych Najwyższego „aż do czasu, czasów i połowy czasu". Podobny okres wymieniony jest w Dn 12,7, choć w Dn 12,11-12 wspomniane są również dwa inne okresy czasu: 1290 (43 miesiące) i 1335 dni (44,5 miesiąca). W Dn 8,14 pojawia się okres 2300 dni (76,7 miesiąca lub 6 lat i 4,7 miesiąca), w którym to czasie „mały róg" - Antioch IV Epifanes - będzie próbował zdławić judaizm. (Władca ten usunął z tronu ostatniego wysokiego kapłana z ugrupowania Sadokitów w 170 r. przed Chr. i zakazał sprawowania kultu w świątyni od 167 do 164 r. przed Chr. Wydarzenia opisane w Apokalipsie często wzorowane są na tym, co działo się właśnie za czasów jego panowania.) Jan nie stosuje w swym tekście wszystkich liczb, które pojawiają się u Daniela, posługuje się jednak okresem 3,5 roku, w którym to czasie będzie panował wielki ucisk i panowanie „Bestii". Ten sam okres odnosi się jednak do ochrony „Niewiasty" i działalności dwóch „Świadków".

Uczeni próbujący odczytać znaczenie tego okresu i związanych z nim postaci dzielą się na przedstawicieli trzech szkół interpretacyjnych. Pierwsza z nich traktuje świątynię dosłownie - jako odbudowaną świątynię jerozolimską, a świadków - jako dwie konkretne osoby. Biorąc pod uwagę naturę czynionych przez nich cudów, najbardziej pasowałyby one do osoby Mojżesza i Eliasza - największych starotestamentowych proroków. Okres 3,5 roku także byłby wówczas dosłownym okresem u kresu czasów, podczas którego panowałby na świecie wielki ucisk. W tym czasie światem rządziłby antychryst, który przez ucisk uniemożliwiłby ludziom sprawowanie kultu w Świątyni. Problem z tą interpretacją polega na tym, że ucisk nie obejmuje ołtarza i wewnętrznego dziedzińca świątyni, co wskazuje raczej na to, iż chodzi o świątynię symboliczną, a nie dosłowną. Dlaczego bowiem ktoś miałby kontrolować jej zewnętrzny dziedziniec, a pominąć wewnętrzny?

Zgodnie z drugą szkołą interpretacji, świątynia i Jerozolima (gdzie działają dwaj świadkowie) stanowią symbole narodu żydowskiego.

I tak, u kresu czasów antychryst gnębi Żydów – jako cały naród – przez 3,5 roku, ale Reszta, która pozostała wierna (czciciele na dziedzińcu wewnętrznym) zostanie ocalona (być może w tym samym sensie, w jakim chroniona będzie „Niewiasta" opisana w następnym rozdziale). W trakcie tego okresu ochrony – równoczesnego z panowaniem złego władcy – dwie osoby staną się dla Żydów (symbolizowanych przez Jerozolimę) świadkami wzywającymi do przyjęcia wiary w Chrystusa. Plusem tej interpretacji jest zachowanie dosłownego sensu pierwszej interpretacji przy jednoczesnym uniknięciu problemów związanych z postrzeganiem świątyni w jej dosłownym znaczeniu.

Trzecia szkoła interpretacji ukazuje świątynię i Jerozolimę jako symbole Kościoła i świata. Dziedziniec wewnętrzny symbolizuje prawdziwych czcicieli Boga. Dziedziniec zewnętrzny to ci członkowie Kościoła, którzy ulegli złym wpływom świata (nikolaici i naśladowcy Jezabel – zobacz Ap 2). Miasto Święte (Jerozolima) to świat poza Kościołem. Kościół gnębiony będzie przez określony czas (3,5 roku interpretuje się jako liczbę symboliczną). Niemniej jednak, w tym czasie świadectwo nie ustanie (dwóch świadków symbolizuje świadectwo Kościoła), choć będzie się ono wiązać z męczeństwem. Mocną stroną tej interpretacji jest to, że traktuje ona poważnie zastosowane przez Jana określenie „synagoga szatana" (Ap 2,9; 3,9) rzucone pod adresem judaizmu i sformułowanie „Sodoma i Egipt" (Ap 11,8) skierowane do Jerozolimy. Interpretacja ta zakłada więc, że Jan nie był zainteresowany zachowaniem ani judaizmu, ani wszelkich żydowskich instytucji, takich jak Świątynia. Ponadto, każdy z tych obrazów mógłby zostać poparty interpretacją płynącą z treści samej Apokalipsy. Problem jednak w tym, że w większości wizji apokaliptycznych (w tym w apokaliptycznych tekstach międzytestamentowych) pojawiają się konkretne osoby i miejsca, nie tylko symboliczne grupy ludzi. Interpretacja ta wydaje się więc całkowicie oderwana od konkretnych wydarzeń historycznych.

Nie możemy być stuprocentowo pewni, która z interpretacji tego fragmentu jest prawidłowa. Był on analizowany przez najwybitniejszych chrześcijańskich uczonych, a mimo to trudno jest przyjąć wobec niego zdecydowane stanowisko. Niemniej jednak, moim zdaniem zamysł Jana najlepiej oddaje druga z wymienionych wyżej możliwości interpretacji. W jego czasach nie było już Świątyni, a judaizm pozostawał w stanie zagrożenia. Jan pisze więc, że taki stan będzie się utrzymywał. U kresu czasów nastąpi okres intensywnych prześladowań – zapanuje wcielenie zła, czyli antychryst (a przynajmniej w świecie rzymskim). Żydzi, których w Ap 11 symbolizuje Jerozolima, będą przez tego władcę „deptani", ale wierna Bogu Reszta (dziedziniec wewnętrzny z Ap 11 a być może również Niewiasta z Ap 12) będzie chroniona. Tak, jak wcieli się zło, tak samo świadectwo Kościoła wcieli się w dwie osoby przychodzące w duchu Mojżesza i Eliasza. Po 3,5 roku osoby te zginą męczeńską śmiercią, po czym zostaną wskrzeszone. Skutkiem tych wydarzeń będzie całkowite nawrócenie się Żydów na wiarę w Chrystusa (Ap 11,13). Tuż po tym nastanie ostateczny kres czasów (zgodnie z chronologią Daniela – nadejdzie on po dwóch lub trzech miesiącach). Interpretacja ta jest zgodna z przepowiednią Jezusa dotyczącą judaizmu (Łk 21,24) i Świątyni (Mk 13,2 i fragmenty analogiczne – nie ma w nich mowy o odbudowie) oraz umożliwia odczytanie symboli jako coś konkretnego.

W taki sposób odczytujemy więc to, czego Jan oczekiwał u kresu czasów. Jan wydaje się być przekonany o tym, że koniec czasów nastąpi w dość krótkim okresie czasu. Nie nastąpiło to wprawdzie za życia Jana, ale być może powinniśmy porównać szybkie rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim do nawrócenia obywateli Niniwy w Księdze Jonasza. Wzrost liczby wyznawców Chrystusa spowodował ostatecznie nawrócenie całego Rzymu i – podobnie jak w przypadku Niniwy – opóźnił być może nadejście sądu. Bez wątpienia byłoby to zgodne z zamysłem Boga, który w Apokalipsie

bardziej pragnie dla ludzi nawrócenia niż sądu. Może to również przesuwać obraz sądu na koniec czasów, niezależnie od tego, kiedy dokładnie miałoby to nastąpić. Czy jednak sąd dokona się w mniej konkretny lub inny sposób niż w wizji Jana sprzed 1900 lat? Prawdę, a zarazem wyczerpującą interpretację analizowanych przez nas wersetów, będziemy w stanie poznać nie prędzej jak po nadejściu tego sądu – póki co, zna ją tylko sam Bóg.

12,1-3 Kim są Niewiasta i Smok?

Obrazy ukazane w Apokalipsie są bardzo żywe. Ten, który pojawia się w Ap 12,1-3, stanowi część obrazów służących jako preludium do ostatniego etapu kresu czasów. Etap ten nastąpi tuż po tym, gdy zabrzmi ostatnia z siedmiu trąb obwieszczających finał sądu. Jak powinniśmy te obrazy odczytywać? Kim lub czym są Niewiasta i Smok? W jaki sposób powinniśmy zinterpretować te postaci, które kojarzą się bardziej z mitologią grecką niż z Pismem Świętym?

Obrazy stosowane przez Jana mają być znaczące, jednak ich znaczenie może być dość płynne. Zarówno Niewiasta, jak i Smok, mają w sobie coś płynnego, co sprawia, że autor może się nimi posługiwać w dogodny dla siebie sposób.

Przyjrzyjmy się najpierw Niewieście. W tym fragmencie Apokalipsy pojawiają się dwie postaci kobiece. Pierwsza z nich to Niewiasta – Boża kobieta. Druga to ta, która pojawia się również w Ap 17 – nierządnica. Przeciwieństwa te przywodzą na myśl dwie kobiety ukazane w Prz 1 – 10 – uosobienie mądrości i kobietę rozwiązłą. Pierwsza z kobiet w Ap ubrana jest w niebiańską chwałę – słońce, a u jej stóp lśni księżyc. Druga ma natomiast na sobie „purpurę i szkarłat", czyli barwy ziemskich władców. Pierwsza kobieta ma na głowie wieniec z dwunastu gwiazd, druga nosi złoto i klejnoty. Pierwsza z nich rodzi dziecko, druga wydaje się być bezpłodna. Kobiety te różnią się między sobą pod każdym względem.

Można się domyślić, że druga z tych kobiet to Rzym; czy zatem pierwsza symbolizuje Jerozolimę? Na to pytanie udzielanych jest kilka różnych odpowiedzi. Niektórzy uczeni widzą w dwunastu gwiazdach symbol dwunastu patriarchów. Cały obraz – łącznie ze słońcem i księżycem – przypomina im ponadto sen Józefa (Rdz 37,9). Inni uczeni podkreślają aspekt urodzenia dziecka twierdząc, że tą Niewiastą jest Maria. Jeszcze inni podkreślają, że znak pojawia się na niebie, przez co Niewiasta jest wyobrażeniem ludu Bożego – prawdziwej oblubienicy Boga. Nie sądzę jednak, że konieczne jest wybranie jednej spośród tych interpretacji. Myśl żydowska często oscyluje bowiem pomiędzy jedną opcją a drugą. Przykładowo – w pieśniach sługi Bożego zawartych w drugiej części Księgi Izajasza czasem sługą jest cały Izrael (Iz 49,3), a czasem konkretna osoba (Iz 49,5). Podobnie jest w Księdze Daniela, gdzie zamiennie pojawiają się „Syn Człowieczy" (Dn 7,13-14) oraz „święci Najwyższego" (Dn 7,18). W analizowanym przez nas obrazie Niewiastą jest lud Boży – wierni Izraela, a także Maria, która uosabia tę grupę wiernych, dając życie Mesjaszowi.

W drugiej części analizowanego przez nas rozdziału obraz kobiety zmienia się, gdyż jest ona prześladowana. Czy jej postać nadal symbolizuje wiernych z ludu Izraela? A może teraz uosabia ona szerszy zakres ludu Bożego – Żydów oraz pogan? Jej ucieczka na pustynię niewątpliwie przypomina nam słowa Jezusa (Mk 13,14; Łk 21,21), które w judeochrześcijańskim Kościele spełniły się tuż przed 70 rokiem po Chr. Czy oznacza to, że Bóg będzie chronił tylko chrześcijan żydowskiego pochodzenia? A może powinniśmy pamiętać słowa z Mt 16,18, zgodnie z którymi „bramy piekielne" nie przemogą Kościoła, przez co ochrona Boga rozciągałaby się na cały Jego lud? Możliwe, że obydwie z tych odpowiedzi są prawidłowe. Obraz ten może odzwierciedlać ucieczkę Izraela z niewoli faraona na pustynię, jak również ucieczkę członków kościoła z Jerozolimy w czasie wojny w latach 66–70

po Chr. Oznaczałoby to, że Bóg będzie się troszczył o swój Kościół, zwłaszcza w czasie, gdy panować będą złe moce - przez 1260 dni. Żadne wyplute przez Smoka kłamstwa ani demoniczne moce nie będą w stanie złamać tego Kościoła. Niemniej jednak, w tym samym czasie Smok wypowie wojnę dzieciom niewiasty - chrześcijanom. Dlatego, choć Kościół jako całość będzie chroniony i nie ulegnie zagładzie, poszczególni chrześcijanie będą doświadczać gniewu szatana, a być może również męczeństwa.

Spójrzmy teraz na Smoka. Jego obraz zaczerpnięty został ze starotestamentowego opisu Lewiatana - wielogłowego potwora morskiego (Ps 74,13-14). Potwór taki może być ukazywany w Biblii jako postać mitologiczna w takim sensie, że nie identyfikuje się go z żadną postacią historyczną. Można go również czasem interpretować jako konkretnego wroga ludu Bożego - np. Egipt (Ps 74,14; Ez 29,3) lub Asyria (Iz 27,1). Jan nawiązuje tym obrazem do Księgi Daniela, w której opisana jest czwarta bestia z dziesięcioma rogami (Dn 7,7). Autor Apokalipsy wyraźnie daje nam do zrozumienia, kogo według niego opisuje w ten sposób Daniel (lub kogo on widzi w postaci opisanej przez Daniela) - Jan pisze bowiem w Ap 12,9: „I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię". Ów Smok ma jednak również swoje ziemskie wcielenie. „Bestia wychodząca z morza" (Ap 13,1) ma - podobnie jak Smok - siedem głów i dziesięć rogów, tak samo jak Bestia, na której siedzi Wielka Nierządnica (Ap 17,3). Tak, jak Nierządnica ta parodiuje Niewiastę obleczoną w słońce, tak samo smok parodiuje inną postać. W Ap 12,3 widać, że smok ma siedem diademów (po jednym na każdej głowie), a w Ap 19,12 - że „Król Królów i Pan Panów" ma na głowie wiele diademów.

Smok próbuje oczywiście zniszczyć Chrystusa - dziecko Niewiasty. Jan nie skupia się w tym miejscu na życiu i śmierci Chrystusa, ale przechodzi od Jego narodzin bezpośrednio do wniebowstąpienia. Musimy jednak pamiętać, że w Ewangelii Jana wywyższenie Syna Człowieczego obejmuje wniebowstąpienie, ale i krzyż. Jan cały czas ma więc w pamięci także krzyż Chrystusa, choć niekoniecznie wyraźnie to werbalizuje w tym fragmencie Apokalipsy.

Jan skupia się na walce Smoka przeciwko ludowi Bożemu. Wojna ta toczy się na dwóch płaszczyznach - niebiańskiej i ziemskiej. W sferze niebiańskiej prowadzi ją Michał - „wielki książę, który jest opiekunem dzieci twojego [czyli Daniela] narodu" (Dn 12,1) i jego aniołowie. Smok pociągnął razem ze sobą jedną trzecią aniołów podczas swego upadku - ma zatem swoich aniołów, którzy dla niego walczą. Jest on jednak skazany na porażkę. Choć Bóg nie wkracza na pole walki osobiście, ale walczy przez swoich aniołów, Jego zwycięstwo i tak jest zapewnione. Szatan traci dostęp do nieba. Kiedy - według Jana - nastąpi ta ostateczna przegrana diabła? Choć niektórzy uczeni twierdzą, że Janowi chodzi o pierwotny upadek szatana, to najprawdopodobniej jednak jest tu mowa o końcu czasów - dzieje się to bowiem po tym, jak dziecko zostaje wzięte do nieba. Ponadto, jak wynika z wielu przekazów żydowskich, wiele wydarzeń z historii świata sugeruje, że szatan miał po swoim pierwotnym upadku pewien dostęp do nieba.

Walka toczy się również na ziemi. Ludzie najwyraźniej nie widzą swojego wroga. Niemniej jednak, podejmują walkę z diabłem i odnoszą zwycięstwo. Finał wojny na ziemi wydaje się więc taki sam, jak w przypadku walk toczonych w niebie. Na podobnej zasadzie, modlitwy Daniela w Dn 10 wydają się być analogiczne do walki odbywającej się w sferze duchowej - walki, o której Daniel nie wie do czasu, gdy zostaje o niej poinformowany. Według opisu Apokalipsy ludzie wygrywają nie dzięki swej sile i mądrości, ale „dzięki krwi Baranka" i otwarcie wyznawanej wierze w Niego. Byli bowiem tak wytrwali w wierze i świadectwie, że „nie umiłowali dusz swych - aż do śmierci" (Ap 12,11). Byli także męczennicy, którzy zginęli w walce z diabłem, ale każdy taki męczennik był jednocześnie porażką szata-

na. Zabici chrześcijanie zostali bowiem później zabrani do Boga – szatan całkowicie stracił nad nimi władzę. Z fragmentu tego wynika, że główną bronią w walce duchowej jest oddanie się Bogu i Jego zbawczemu dziełu w Chrystusie – zaufanie, które jest tak mocne i tak otwarcie wyrażane, że nawet śmierć nie jest w stanie go podważyć.

Walka, o której pisze Jan, toczy się w trakcie całej ery chrześcijańskiej, jednak najbardziej intensywna staje się u kresu czasów. W okresie wspomnianych 42 miesięcy diabeł staje się w pełni świadomy tego, co stracił – zarówno na ziemi, jak i w niebie. Jest tak zły, że chce „rozpocząć walkę", czyli zniszczyć tych, „co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa" (zobacz Ap 12,17). Jan opisuje tę scenę po to, aby uzmysłowić nam, że takie osoby wytrwają aż do męczeńskiej śmierci lub do skończenia świata.

Podobnie jak w przypadku pozostałych wizji Jana, ta również nie służy temu, aby chrześcijan nastraszyć. Ukazuje ich ona wprawdzie jako uczestników gigantycznej, ostatecznej bitwy, ale jednocześnie sugeruje, że ani diabeł, ani jego aniołowie, nie mają w tej walce żadnych szans – czeka ich marny koniec. Jan podkreśla również, że Bóg będzie chronił swych wyznawców i to On ostatecznie zwycięży. Jest to dla chrześcijan zachęta, aby trwali mocno w wierze, niezależnie od tego, czy uczestniczą w walce nieustannie toczącej się w erze chrześcijańskiej, czy też w najbardziej intensywnej bitwie, która nastąpi w ostatniej fazie kresu czasów. Smoki mogą należeć do świata fantazji, jednak w tym przypadku fantazja staje się rzeczywistością – nawet jeśli ukrywa się w sferze duchowej – a gra toczy się o bardzo wysoką stawkę. Niemniej jednak, dla tych, którzy są wytrwali w swym oddaniu się Chrystusowi, zwycięstwo jest pewne.

12,7-8 Szatan w niebie?

Zobacz komentarz do Hi 1,6-12.

12,11 Zwyciężyli dzięki krwi Baranka?

Żyjemy w czasach ogromnej popularności gier komputerowych i filmów fantasy, dlatego nie dziwi nas widok nawet najbardziej niesamowitej broni, jaką mogą posługiwać się fantastyczne postaci na polu bitwy. Niemniej jednak, w Ap 12,11 wymieniona jest broń, która jawi się nam jako niezwykła nawet w kontekście najbardziej wymyślnych fantazji. Kiedy czytamy, że ludzie zwyciężyli szatana „dzięki krwi Baranka", zastanawiamy się jak to w ogóle możliwe. Czy krew naprawdę może być bronią? W jaki sposób bronią może stać się świadectwo? Czy chodzi o jakieś czary? O ile jesteśmy jeszcze w stanie zrozumieć rolę odwagi wyrażającej się w nieumiłowaniu swojego życia, to doprawdy trudno nam pojąć, w jaki sposób pozostałe wymienione w tym wersecie rzeczy mogą być traktowane jako broń w duchowej walce.

Z kontekstu Ap 12,11 wynika, że w niebie odbywa się walka pomiędzy diabłem i jego demonami, a archaniołem Michałem i jego aniołami. Wygrywa Michał, który walczy w imię Boga. Kiedy jednak – wraz z upadkiem Smoka – scena przenosi się na ziemię, Jan wstawia do tego fragmentu hymn, który jest jednocześnie komentarzem do toczącej się walki. W hymnie tym, po pierwsze, diabeł określony zostaje jako „oskarżyciel braci naszych", przez co wnioskujemy, że może on przebywać w obecności Boga, przed którym może oskarżać chrześcijan. Po drugie, hymn opisuje samą walkę, jednak nie ma już mowy o Michale ani jego aniołach. Zamiast tego czytamy o czynach, jakich dokonali ludzie.

Nie ulega wątpliwości, że Jan maluje obraz dwóch równolegle rozgrywających się scen. Pierwszą z nich jest niebiańska bitwa, w której uczestniczą anioły. Druga walka rozgrywa się na ziemi, a jej uczestnikami są diabeł i chrześcijanie. Bitwy te są wobec siebie analogiczne. Zrzucenie szatana z nieba odnosi się do wierności chrześcijan na ziemi. Walka, która toczy się w niebie, pozostaje najwyraźniej pod wpływem

bitwy rozgrywającej się na ziemi. Podobnie jest w Dn 10, gdzie Daniel modli się przez dwadzieścia jeden dni, po czym dowiaduje się, że jego modlitwa wysłuchana została już pierwszego dnia, ale potem nastąpiła w niebie walka - złe moce nie chciały dopuścić, by dostał się do Daniela anioł, który miał spełnić jego prośby. Walka została wygrana dopiero wtedy, gdy do akcji wkroczył Michał. Przez cały ten czas Daniel modlił się na ziemi i nie był nawet świadom tego, co dzieje się w niebie. Czyżby autor sugerował, że zmagania Daniela na modlitwie miały wpływ na wynik bitwy, jaka rozegrała się wśród aniołów?

Wróćmy do broni, jaką posługują się uczestnicy bitwy na ziemi. Pierwsza z nich to „krew Baranka". Jan nawiązał już wcześniej do śmierci Chrystusa, pisząc, że ujrzał Baranka (Chrystusa) „jakby zabitego" (Ap 5,6). Wspomina także o tym, „który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów" (Ap 1,5). Nawiązując do krwi, Jan podkreśla zatem to, co Chrystus zrobił dla chrześcijan przez swoją śmierć na krzyżu. Krew jest więc bronią nie w tym sensie, że chrześcijanie ciskają nią w zęby szatana niczym talizmanem. Jest to broń w tym znaczeniu, że chrześcijanin jest oddany wierze w zbawczą śmierć Chrystusa. Krew ta jest ofiarą, w której wierzący pokłada swą ufność i która nie zawodzi w momencie, gdy oskarżyciel wytacza przeciwko niemu najcięższe oskarżenia.

Druga broń to „słowo swojego świadectwa". Ap 1,5 opisuje Jezusa Chrystusa jako „Świadka Wiernego". W Ap 2,13 Antypas - „wierny świadek mój" - ponosi męczeńską śmierć. Motyw świadectwa przeplata się przez całą księgę. Świadectwo to oznacza wyznanie posłuszeństwa wobec Chrystusa. Nie chodzi w tym świadectwie o przekaz na temat tego, co Chrystus zrobił dla nas (co odzwierciedla raczej współczesne ewangeliczne znaczenie słowa „świadectwo"), ale o deklarację absolutnej, bezkompromisowej lojalności wobec Chrystusa. Skoro zaś deklaracja ta została wypowiedziana - prawdopodobnie w ramach wyjaśnienia określonej postawy - można określić ją mianem słowa.

Trzecia rzecz wymieniona w analizowanym przez nas wersecie nie jest zasadniczo bronią, choć stanowi nieodłączną część wypowiedzi o broni użytej w walce z szatanem. Jest to pewna postawa, która ściśle wiąże się ze zwycięstwem chrześcijan: „nie umiłowali dusz swych - aż do śmierci". Jak powiedział Jezus, „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony" (Mk 13,13). Jeżeli osoba boi się śmierci, to w pewnym momencie walki zachwieje się jej zaufanie do krwi Baranka, a słowo świadectwa uwięźnie jej w gardle. Siła wiary sprawdzana jest w chwili największego zagrożenia. Ci, którzy przetrwają próbę, to osoby, które w obliczu śmierci nie będą chciały ocalić życia za wszelką cenę - np. za cenę osłabienia swej więzi z Chrystusem.

W tym kontekście diabeł ukazany jest jako „oskarżyciel braci naszych". Wypowiada on wojnę ludowi Bożemu, a jego bronią są kłamstwa i oskarżenia. Członkowie tego ludu nie wierzą jednak w jego kłamstwa - przejrzeli złe zamiary szatana, gdyż trwają w rzeczywistości Chrystusa. Wiedzą, że posłuszeństwo Chrystusowi jest ważniejsze niż życie. Oskarżenia szatana także nie mają nad nimi mocy. Niezależnie bowiem od tego, jak bardzo by ich oskarżał, mają dla niego jedną odpowiedź: „Ufam krwi Chrystusa". Jeśli diabeł oskarży chrześcijan o hipokryzję, ich wierne słowo świadectwa - nawet w obliczu śmiertelnego zagrożenia - sprawi, że oskarżenie okaże się całkowicie bezpodstawne.

Innymi słowy, Jan nie twierdzi, że chrześcijanie zwyciężają w bitwie przeciwko szatanowi poprzez rozmawianie o krwi Chrystusa czy poprzez mówienie szatanowi o krwi Chrystusa (on zresztą doskonale już o niej wie), czy stosowanie jej w modlitwie jako magicznego zaklęcia („poprzez moc krwi Jezusa..."). Zamiast tego, pokładają wiarę w moc śmierci Chrystusa, ze spokojnym zaufaniem przeżywanym wewnętrznie i wyrażanym zewnętrznie w słowie, jak i w czynie (życie zgodne ze słowami). Wiara ta pozostaje

nienaruszona nawet w obliczu napotykanych przez nich zagrożeń. Jak twierdzi Jan – takie właśnie radykalne powierzenie się Chrystusowi jest bronią, którą pokonuje się szatana.

Autor Apokalipsy nie mówi o jakimś nadzwyczajnym chrześcijaństwie, dostępnym tylko dla męczenników. Mówi on o chrześcijaństwie zwyczajnym – osiągalnym dla każdego człowieka. Jest to chrześcijaństwo, które nie kocha Babilonu (symbolizującego świat i wszystko, co się z nim wiąże – władzę, bogactwo i sukces, jak czytamy w Ap 18). Jest to chrześcijaństwo całkowicie oddane Chrystusowi – będące wiernym świadectwem. Właśnie to jest dla Jana walką duchową. Niekoniecznie widać tu demony[7] – podobnie jak nie widział walki duchowej Daniel – ale niezależnie od braku efektów pirotechnicznych szatan rzeczywiście zostaje strącony. W obliczu takiej wierności chrześcijan odkrywa on bowiem, że jego definitywny koniec jest już bliski.

13,1 Kim jest Bestia wychodząca z morza?

Możliwe, że opisując tę bestię, Jan zainspirował się słowami z Dn 7, gdzie pojawiają się aż cztery różne bestie. Trzy pierwsze przypominają zwierzęta, choć nieco zmienione. Czwartej natomiast nie da się porównać do żadnego znanego zwierzęcia, jednak jest ona „okropna i przerażająca, o nadzwyczajnej sile" (Dn 7,7). Jedyne szczegóły wyglądu tej bestii, o jakich wspomina autor, to „zęby z żelaza" i dziesięć rogów. Bestia, o której mowa w Apokalipsie, wydaje się być do niej podobna.

Potwór ten jest wcieleniem szatana – siedem głów i dziesięć rogów charakteryzuje również opis diabła zawarty w Ap 12,3. Bestia utożsamiana jest z szatanem, gdyż „Smok dał jej swą moc, swój tron i wielką władzę". Reprezentuje ona moc szatana na ziemi, a jej relacja z diabłem jest analogiczna do relacji pomiędzy Chrystusem a Ojcem. Także losy Bestii są pewną analogią do Chrystusa – otrzymuje ona śmiertelną ranę, z której zostaje uleczona (analogia do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa). Na skutek tego wydarzenia świat oddaje Bestii chwałę.

Drugim miejscem, w którym ta Bestia się pojawia, jest Ap 17,3. Rozdział ten ukazuje (Ap 17,8-13), że stosowane przez Jana symbole mogą mieć więcej niż jedno znaczenie. Dziesięć rogów to dziesięciu królów, którzy sprawują władzę wraz z wielkim władcą, pomagając mu. Siedem głów to siedem wzgórz (symbol Rzymu), jak również siedmiu królów. W przeciwieństwie jednak do dziesięciu królów, którzy rządzą jednocześnie, tych siedmiu rządzi jeden po drugim. Jan żyje w czasach, gdy rządy sprawuje szósty z nich. Sama Bestia jest ósmym królem. Choć pochodzi ona od szatana, to prawdziwym miejscem, z którego przyszła, jest Czeluść – miejsce, gdzie więzione są diabelskie moce.

Ze względu na przejrzystość symboliki zastosowanej w Ap 17,9, mogłoby się wydawać, że gdybyśmy znali sposób, w jaki Jan policzył władców Rzymu, byłoby nam łatwo określić, kogo dokładnie symbolizuje owa Bestia. Byłby to po prostu ósmy władca Rzymu – biorąc pod uwagę, że Jan żył za panowania szóstego. Za takim rozwiązaniem dodatkowo przemawiałby fakt, że Senat Rzymski ogłosił kilku cesarzy bogami. Niektórzy z nich – zwłaszcza Domicjan – głosili swoją boskość jeszcze za życia, a Kaligula próbował nawet wznieść swój posąg w Świątyni Jerozolimskiej (porównaj Ap 13,8.14). Niestety, interpretacja ta ma swoje słabe strony. Po pierwsze,

[7] Nie oznacza to, że Jan w jakikolwiek sposób odrzuca fakt wyrzucania złych duchów z ludzi opętanych – egzorcyzmy są w końcu jednym z ważniejszych elementów wojny duchowej. Dzieła takie jak wypędzanie demonów, głoszenie Dobrej Nowiny, uzdrawianie chorych i troska o ubogich bez wątpienia wpisują się w główne przesłanie Ewangelii, jednak nie zastępują one ufności wobec krwi Chrystusa i związanego z nią osobistego oddania Chrystusowi, ale raczej z tej ufności i wiary wypływają.

nie wiemy, od którego cesarza Jan miałby rozpocząć swoje obliczenia; nie wiadomo również, czy nie pominąłby tych, którzy rządzili przez bardzo krótki okres czasu. Po drugie, nie wiemy w jakich dokładnie latach żył autor Apokalipsy - mógł żyć za czasów cesarza Domicjana (przyjmuje się tu lata 91-96), lub za czasów cesarza Galby (68 r.). Żadna z tych dat nie zgadzałaby się ponadto z postacią ósmego cesarza, który pasowałby do opisu Bestii.

Jest jeszcze inny problem ze zidentyfikowaniem Bestii. Jak się już przekonaliśmy, siedem głów może symbolizować dwie różne rzeczy - Rzym (położony na siedmiu wzgórzach) lub siedmiu królów. Można traktować tych królów dosłownie - jako władców Rzymu (według schematu przedstawionego w poprzednim akapicie) lub symbolicznie - jako królestwa lub imperia. „Królowie" pojawiają się również w aramejskim oryginale w Dn 7,17, przy czym w niektórych przekładach tłumaczy się ich jako „królestwa". Oznacza to, że siedem głów może symbolizować Rzym i jego cesarzy lub też siedem kolejno panujących imperiów.

I wreszcie - w apokaliptycznych scenariuszach często pojawia się moment, w którym autor odchodzi od współczesnych mu historycznych okoliczności i nawiązuje do wydarzeń przyszłych. Przykładem takiego scenariusza jest Dn 12,1. W Dn 11 opisany jest konflikt pomiędzy imperium Seleucydów a imperium Ptolemeuszy, którego kulminacja następuje za panowania Seleucyda - Antiocha IV Epifanesa (175 - 163 r. przed Chr.). W świetle *1 Księgi Machabejskiej* lub tekstów Józefa Flawiusza łatwo jest zidentyfikować wszystkie występujące tam postaci. Niemniej jednak, w Dn 12 wychodzimy już poza ramy historii. Autor wybiega bowiem poza okres opisany w Dn 11 i sięga aż do końca czasów. Skoro więc Bestia „była i nie ma jej, ma wyjść z Czeluści" (Ap 17,8), to Jan sugeruje najwyraźniej, że złe moce, które niegdyś zostały zniszczone (lub zamknięte w Czeluści), pojawią się ponownie - nie zaś, że zjawi się jakiś nowy cesarz. Jest to wizja wybiegająca w przyszłość o wiele dalej niż do kresu Imperium Rzymskiego.

Co zatem możemy powiedzieć o samej Bestii? Jan ujrzał w swej wizji osobę przychodzącą u kresu czasów. Będzie to wcielenie diabła, które zażąda od świata czci. Osobie tej będzie towarzyszyć druga postać, która pozornie nie będzie szkodliwa („dwa rogi podobne do rogów Baranka" - być może sugestia pewnej analogii do Chrystusa - Baranka), jednak działać będzie w imieniu diabła („mówiła jak Smok", Ap 13,11). Druga z tych postaci będzie kierować kultem sprawowanym w imię pierwszej. Pojawienie się tych dwóch osób będzie związane z trzy i pół letnim okresem ostrych prześladowań u kresu czasów. Opis Jana zainspirowany jest tym, co za jego życia działo się w Rzymie - niewykluczone, że autor Apokalipsy miał nadzieję, iż wizja ta ziści się jeszcze przed jego śmiercią. Zgodnie z tym, co zasugerowaliśmy w jednym z wcześniejszych komentarzy - podobnie jak w przypadku proroctwa Jonasza - realizacja apokaliptycznej wizji Jana mogła opóźnić się w czasie ze względu na szybkie rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim. Niezależnie od tego, czy tak właśnie było, wszystkie scenariusze dotyczące kresu czasów (np. scenariusz Pawła w 2 Tes 2) zgadzają się co do jednego: zanim przyjdzie wcielenie dobra - Jezus Chrystus, pojawi się na świecie wcielenia zła, którym w swoich czasach był np. Antioch IV Epifanes.

Dla współczesnego Kościoła oznacza to tyle, że oczekiwanie na Powtórne Przyjście Chrystusa nie polega na stopniowym ulepszaniu czy chrystianizacji świata, ale na ewangelizacji pomimo prześladowań, które to zintensyfikują się tuż przed samym końcem świata. Wielu chrześcijan odniosło już zapewne wrażenie, że czasy Bestii już nastały. Mowa tu chociażby o tych, którzy żyli w czasach Napoleona, Hitlera czy Stalina. Dopiero później okazało się, że nie były to jeszcze czasy ostateczne. Trudno będzie rozpoznać moment, w którym na świecie pojawi się ta właściwa Bestia - nigdy nie będziemy do końca pew-

ni, czy żyjemy już u kresu czasów, czy też jeszcze musimy na ten kres czekać. Ważne, byśmy reagowali odpowiednio wobec prześladowców, niezależnie od tego, czy będą to osoby przypominające Bestię (np. Hitler), czy też Bestia we własnej osobie. Jan daje nam do zrozumienia, że nawet Bestia pozostaje pod kontrolą Boga, a jej czas jest ograniczony. Bóg panuje zarówno nad jej mocą, jak i nad jej ostatecznym unicestwieniem. Dlatego też, prześladowania, jakich doświadczymy ze strony Bestii, zostaną przez Boga wykorzystane do umocnienia Jego Kościoła. W związku z tym, naszą reakcją na pojawienie się Bestii musi być wierne oddanie Bogu. Taka reakcja będzie słuszna w obliczu każdego prześladowania - nawet, gdy nie będziemy pewni, czy już mamy do czynienia z Bestią, czy na razie z kimś do niej podobnym.

13,18 A liczba jego: 666?

Każdemu z nas przypisanych jest wiele różnych numerów - numer PESEL, numer dowodu osobistego, numer klienta w banku, w bibliotece czy w towarzystwie ubezpieczeniowym. To normalne w czasach, gdy pracę organizujemy sobie przy pomocy systemów komputerowych, jednak czy katalogowanie osób przy pomocy numerów było tak samo oczywiste w czasach biblijnych? W poprzednim komentarzu analizowaliśmy „Bestię wychodząca z morza". Trudno nam było zinterpretować jej opis, jednak jest coś, co sprawi nam jeszcze więcej trudności interpretacyjnych związanych z tą postacią. Chodzi o enigmatyczną liczbę Bestii wymienioną w Ap 13,18.

To, że liczby miały określone znaczenie w świecie symboli, jakimi posługiwał się Jan, nie jest niczym dziwnym. Liczby te miały też bowiem swoje znaczenie w realnym świecie. W tamtych czasach liczby i litery często stosowane były zamiennie. Przykładowo - w wielu tekstach rabinicznych aż do dziś nie stosuje się cyfr arabskich. Zamiast nich używa się liter alfabetu hebrajskiego, które określają numery wersetów czy rozdziałów. Z tego powodu niektórzy rabini interpretują teksty Starego Testamentu, posługując się gematrią - systemem polegającym na przekształcaniu nazw w liczby i odwrotnie. Między innymi dlatego wielu uczonych twierdzi, że trzy razy po czternaście pokoleń, o których czytamy w Mt 1, wiąże się z imieniem Dawida - zapisane po hebrajsku imię DWD (w tym języku nie zapisuje się samogłosek) można przeliczyć na 4 + 6 + 4 = 14[8]. Grecy podobnie odnosili się do swojego alfabetu. We wczesnochrześcijańskich proroctwach Sybilli Jezus opisany jest numerem 888. Dopiero po upowszechnieniu się cyfr rzymskich, a później arabskich, praktyka ta wymarła w większości krajów Zachodu.

Moglibyśmy zatem oczekiwać, że liczba 666 coś oznacza - najprawdopodobniej imię. Zgodnie z jedną z hipotez, liczba ta stanowi odpowiednik imienia Neron Cezar. Jak wiadomo, Neron był zagorzałym prześladowcą chrześcijan. Poza tym, po jego samobójczej śmierci pojawiły się legendy, zgodnie z którymi Neron w rzeczywistości nie umarł, ale uciekł na wschód, skąd pewnego dnia powróci w triumfie. Legendę tę próbowało zrealizować dwóch fałszywych Neronów - bezskutecznie. Niemniej jednak, imię Neron Cezar przeliczyć można na grecką liczbę 1005, a po dokonaniu transliteracji imienia greckiego na hebrajskie otrzymujemy liczbę 666. Czy jednak Jan, który pisał po grecku, oczekiwałby od swoich czytelników znajomości języka hebrajskiego i wartości, jakie przypisywano poszczególnym hebrajskim literom?

Próbowano jeszcze dwóch innych metod, które pozwoliłyby uzyskać w tej liczbie imię rzymskiego cesarza. Pierwsza metoda polegała na tym, że dodawano wartości pierwszych liter imion wszystkich cesarzy po kolei, aż do określonego momentu (podobną metodę stosuje również

[8] W transliteracji alfabetu hebrajskiego, liczbom 1 - 6 przypisuje się znaki ', B, G, D, H, W.

Wyrocznia Sybilli). Druga metoda skupia się na przeliczeniu skrótu cesarskiego tytułu Domicjana, który to cesarz także prześladował chrześcijan. Żadna z tych metod nie daje jednak zadowalającego rezultatu. W przypadku pierwszej - aby z inicjałów cesarzy uzyskać równą liczbę 666, trzeba by było wykluczyć z listy przynajmniej jednego z nich. Problem z drugą teorią polega natomiast na tym, że choć znane są skrócone wersje tytułu Domicjana, nigdzie nie pojawiają się one łącznie, co podważa słuszność całej teorii.

Inne rozwiązanie opiera się na obserwacji, zgodnie z którą 666 to liczba trójkątna[9], stanowiąca sumę cyfr od 1 do 36 (1 + 2 + 3 + 4 itd. aż do 36). Liczba 36 jest z kolei liczbą trójkątną stanowiącą sumę cyfr od 1 do 8 (1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 = 36). Bestia, jak wiemy, jest ósmym królem (Ap 17,11). Liczby trójkątne postrzegane były jako złowieszcze, w przeciwieństwie do liczb kwadratowych, które przypisywano męczennikom (Ap 7,4) i niebiańskiemu Jeruzalem (Ap 21,16). Choć teoria ta jest interesująca i pasuje do zasad greckiej geometrii (Grecy nie mieli matematycznie użytecznego systemu liczb), opierając się na niej, nie uzyskamy konkretnego imienia. Nie możemy być również pewni tego, że Jan rzeczywiście kierował się tak skomplikowanymi obliczeniami. W Piśmie Świętym pojawiają się w końcu inne liczby trójkątne, które trudno nazwać złowieszczymi - np. 153 ryby w J 21,11.

Żadne z powyższych rozwiązań nie jest w pełni zadowalające. Być może najlepszą z możliwych interpretacji jest ta, że liczba Bestii składa się z trzech szóstek; 6 natomiast to mniej niż doskonałe 7 i mniej niż 8, którego trzykrotność tworzy z kolei liczbę Chrystusa - 888. Dlatego też, zamiast odnosić się do konkretnego imienia, liczba 666 może oznaczać osobę, która będzie parodią Chrystusa. Postać ta nie osiągnie doskonałości, lecz - tak jak Nierządnica z Ap 17 parodiująca Niewiastę z Ap 12 oraz Smok z Ap 12 parodiujący Chrystusa z Ap 19 - okaże się wcieleniem zła (diabeł nie będzie nawet zdolny do prawdziwego wcielenia). Możemy również wywnioskować, że kiedy taka postać się pojawi, ci, którzy - według Jana - będą mądrzy, czyli będą mieli właściwe rozeznanie duchowe), rozpoznają ją i upewnią się, że liczba 666 rzeczywiście do takiej osoby pasuje.

16,15 Błogosławiony, który strzeże swych szat?

Co to znaczy czuwać? Czy błogosławiony będzie ten chrześcijanin, który nie będzie spał w łóżku w momencie powrotu Chrystusa? Co oznacza w tym kontekście nagość chrześcijanina? Czy chodzi o naszą dosłowną nagość w momencie, w którym przyjdzie Chrystus? My - czytelnicy Apokalipsy - chcemy upewnić się, co dokładnie oznaczają te słowa, zwłaszcza że werset Ap 16,15 stanowi wezwanie samego Chrystusa.

Werset ten pojawia się w kontekście wylania pierwszych sześciu czasz gniewu Boga podczas Sądu Ostatecznego. W wersecie poprzedzającym czytamy o tym, że została już przygotowana ostateczna bitwa „w wielkim dniu wszechmogącego Boga". Werset następny opisuje z kolei zgromadzenie narodów na tę bitwę, która rozegra się dopiero w Ap 19,11-21. Niemniej jednak, kiedy walka się rozpocznie, lud Boży będzie zebrany przy swoim królu, co czasem opisywane jest w Nowym Testamencie jako „porwanie do nieba" (Mk 13,27; 1 Kor 15,51-52; 1 Tes 4,16-17).

Szerszym kontekstem analizowanego przez nas fragmentu jest wypowiedź Jezusa, zgodnie z którą przyjdzie On jak „złodziej" (Mt 24,43; Łk 12,39; porównaj Mk 13,32-37). Obraz ten pojawia się także u Pawła (1 Tes 5,2.4; porównaj 2 P 3,10) i w jednym z wcześniejszych fragmentów Apokalipsy (Ap 3,3). Przesłaniem tych wszystkich wypowiedzi jest to, że złodziej nie zapowiada swojego przyjścia, lecz zaskakuje

[9] Liczba trójkątna według definicji matematycznej to liczba, którą można przedstawić w postaci sumy kolejnych liczb naturalnych: 1+2+3+... (przyp. red.).

mieszkańców domu, przychodząc wtedy, gdy najmniej się go spodziewają. Podkradnięcie się i zaskoczenie są jego główną bronią. Dzień Pański przypomina złodzieja w tym sensie, że on również nadejdzie w najmniej spodziewanym momencie. Jak zauważył Jezus – nikt nie zna jego dnia ani godziny (Mk 13,32); ci, którym wydaje się, że mogą ten dzień obliczyć, są w wielkim błędzie. Nie znaczy to jednak, że nie można się na ten dzień przygotować. Przeciwnie – to, że dzień Pański przyjdzie jak złodziej, oznacza, iż należy trwać w stałej gotowości – tak jak słudzy, którzy całą noc czuwają w oczekiwaniu na powrót pana z weselnej uczty (Łk 12,35-40).

Jan wspomniał o zgromadzeniu narodów świata przed ostateczną bitwą pomiędzy Bestią a Chrystusem. Zatrważające wydarzenia na ziemi lub nawet samo przeświadczenie, że zgromadzenie się narodów musi nastąpić, zanim Chrystus powróci, mogło odwracać uwagę czytelników od sprawy najważniejszej – od wiary w Niego i oczekiwania na Jego przyjście. To On, a nie armia antychrysta, ma być w centrum ich uwagi. Dlatego też, zrozumiałe jest, że to właśnie głos samego Jezusa rozlega się pośród przygotowań do walki – tak samo jak w przypadku błogosławieństwa skierowanego do tych, którzy umierają w Panu w przeciwieństwie do tych, którzy giną w „Babilonie" (Ap 14,13).

Głos Jezusa ostrzega chrześcijan, aby „czuwali" niczym słudzy strzegący domu, którzy wypatrują oznak nadchodzącego pana i w każdej chwili gotowi są na jego przyjście. Jak już wspomnieliśmy, obraz ten zaczerpnięty został z wypowiedzi Jezusa. Gotowość sług nie oznacza oczywiście, że chrześcijanin nie może spać – oznacza natomiast, że ma on przyjąć wymaganą przez jego pana postawę czujności[10]. Czuwanie nie polega zatem na unikaniu snu w znaczeniu dosłownym, ale na przytomności moralnej, która nie pozwala na rozluźnienie zasad i wytycznych ustanowionych dla nas przez Chrystusa.

Obraz czuwających sług wiąże się z koncepcją nagości. W czasach Jana, kiedy osoba kładła się spać, zdejmowała okrycie wierzchnie i przykrywała się nim niczym kocem, lub odkładała je na bok i spała pod innego rodzaju przykryciem – np. zrobionym ze słomy (do tego zmuszony był rabin Akiba wraz ze swoją żoną – mieli oni bowiem tylko jedno wspólne okrycie wierzchnie). Dla człowieka biednego ubranie było własnością najcenniejszą – złodziej z pewnością nie omieszkałby go ukraść, gdyby udało mu się włamać do domu nocą (zobacz Łk 10,30). Osoba mogłaby również stracić okrycie wierzchnie w przypadku nagłego niebezpieczeństwa przerywającego jej sen – gdyby trzeba było uciekać z domu w pośpiechu, nie byłoby przecież czasu na szukanie i zakładanie ubrania (zobacz Mk 13,15-16). W tamtych czasach publiczne pokazywanie się bez okrycia wierzchniego równoznaczne było z chodzeniem „nago" (to tak, jak gdyby dziś pojawić się w galerii handlowej w samej bieliźnie). Jezus radzi nam zatem, abyśmy strzegli „swych szat", by – w razie nagłego przypadku – „nago nie chodzić" i uniknąć wstydu. Żydowska Miszna głosi, że kiedy naczelnik Świątyni robił nocny obchód, zabierał ubrania śpiącym strażnikom i palił je, przez co rano musieli oni wędrować do domu nago[11]. W analizowanym przez nas fragmencie Jezus przestrzega przed takim właśnie zaskoczeniem, przez które osoba śpiąca mogłaby stracić ubranie i najeść się wstydu.

W Apokalipsie kilkakrotnie pojawia się motyw ubrania chrześcijanina. I tak – członkowie kościoła w Sardes, których uczynki nie są prawe, splamili swe szaty, podczas gdy ubrania ludzi

[10] Jak zauważył pewien chrześcijański nauczyciel – dopóki pozostajemy posłuszni Chrystusowi, to, niezależnie od tego, czy śpimy, czy wskrzeszamy zmarłych, „zapłata jest taka sama" – w obydwu bowiem przypadkach prezentujemy postawę wiernego sługi.

[11] Patrz F. F. Bruce, *The Revelation to John* w: G. C. D. Howley et al. red. *The New Layman's Bible Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1979), s. 1703.

sprawiedliwych są białe (Ap 3,4). Chrześcijanie z Laodycei są nadzy, powinni więc kupić białe szaty, by móc się nimi okryć (Ap 3,17-18). Męczennicy pod ołtarzem także ubrani są na biało (Ap 6,11), podobnie jak tłum pod tronem (Ap 7,9). Klucz do odczytania obrazów związanych z ubraniem znajduje się w Ap 19,8, gdzie ukazana jest Małżonka Chrystusa ubrana w „bisior lśniący i czysty". Tuż potem pojawia się wyjaśnienie, zgodnie z którym bisior „oznacza czyny sprawiedliwe świętych". Jeśli więc osoba nie postępuje sprawiedliwie - co oznacza wypełnianie nakazów Chrystusa - staje przed Nim naga, a Jego nagłe przyjście spowoduje, że wszyscy ujrzą jej „sromotę".

Dwie części ostrzeżenia wypowiedzianego przez Jezusa wzajemnie się więc uzupełniają. Chrystus przyjdzie w momencie, w którym nikt się go nie spodziewa. Ostatnią rzeczą, do jakiej namawiałby nas Jan, byłaby próba obliczenia dnia powrotu Jezusa przy pomocy opisanych w Apokalipsie obrazów. Gdybyśmy zaczęli to robić, nasza uwaga skupiona byłaby na sprawach świata i negatywnych postaci zamiast na osobie Chrystusa. Przesłaniem całej Apokalipsy jest to, żeby - w obliczu nadchodzącego końca wszystkich zwierzchności i władz tego świata oraz ostatecznego zwycięstwa Chrystusa - chrześcijanie pozostali wierni swemu Panu bez względu na cenę, jaką przyjdzie im za to zapłacić. Przez cały czas muszą być bowiem gotowi na powrót Chrystusa. Oznacza to nie tylko mówienie o końcu czasów czy wyznawanie wiary, przyjście Chrystusa, ale także postępowanie zgodne z tymi deklaracjami. Wiąże się to z postawą posłuszeństwa wobec Jezusa - niezależnie od tego, jak bardzo różni się ona od postawy promowanej przez świat - z „obleczeniem się" w sprawiedliwe czyny. Dla tak przygotowanych osób nagłe przyjście Chrystusa nie będzie żadnym zaskoczeniem. Przeciwnie - będą Go witać z radością, po czym całkowicie ubrani i gotowi przyłączą się do zastępów swego Pana, który u kresu czasów ostatecznie zapanuje nad całym światem.

19,10 Świadectwem Jezusa jest duch proroctwa?

Przez długi okres czasu Kościół ograniczał definicję proroctwa do słów biblijnych proroków lub do głoszenia Ewangelii (które bliższe jest raczej darowi nauczania niż prorokowania). Choć temat proroctw odżył już w Kościele prawie dwieście lat temu, dziś obserwujemy szczególny wzrost zainteresowania proroctwami - zarówno w kręgach naukowych, jak i w służbie Kościoła. Wydaje się, że werset Ap 19,10 ma coś do powiedzenia na temat tej tendencji, zwłaszcza że wyszedł on spod pióra chrześcijańskiego proroka. W samym środku sceny ukazującej „ucztę Godów Baranka", kiedy to nadzieja Kościoła dotycząca zjednoczenia z Panem spełnia się, Jan pada na kolana, oddając cześć aniołowi, który wszystko prorokowi wyjaśnia. Nie dziwi nas, że anioł powstrzymuje Jana przed takim gestem (co powtórzy się w Ap 22,8-9), jednak nie do końca jest dla nas jasne stwierdzenie, zgodnie z którym „świadectwem (...) Jezusa jest duch proroctwa". Co to dokładnie znaczy? Czym jest świadectwo Jezusa? Co oznacza określenie „duch proroctwa"? Czy sformułowania te mają jakikolwiek związek z proroctwami, o których mówi się we współczesnym Kościele?

W Nowym Testamencie wielokrotnie wspomina się o darze prorokowania - zwłaszcza w 1 Kor 12 - 14, choć także Dz wspominają o kilku prorokach. Niemniej jednak, poza proroctwem Agabosa (Dz 11,27-28; 21,1), wiemy niewiele na temat treści nowotestamentowych przepowiedni. Apokalipsa jest tu wyjątkiem[12]. Cała ta

[12] Niektórzy uczeni twierdzą, że niektóre z wypowiedzi Pawła i (co jest jeszcze bardziej kontrowersyjne) pewne stwierdzenia Jezusa pojawiające się w Ewangeliach są w rzeczywistości wytworem chrześcijańskich proroków, jednak ponieważ żadne z nich nie jest nigdzie nazwane proroctwem, można zakwalifikować je najwyżej do kategorii proroctw domniemanych. W tym komentarzu skupimy się zatem na tym, co do proroctw kwalifikuje się na pewno.

księga stanowi jedno wielkie proroctwo (Ap 1,3; 22,7.18-19), przez co jest najbardziej obszernym przykładem chrześcijańskiej przepowiedni. W tym właśnie kontekście będziemy się przyglądać stwierdzeniu Jana, zgodnie z którym „świadectwem (...) Jezusa jest duch proroctwa".

Proroctwa nigdy nie były przyjmowane bez sprawdzania, czy są autentyczne, czy też może w jakiś sposób zniekształcone. Mówi o tym kilka fragmentów Nowego Testamentu. Kol 2,18 sugeruje, że niektórzy chrześcijanie zaczęli oddawać cześć aniołom - być może właśnie na skutek spekulacji podszywających się pod proroctwa. Kościół powinien zatem ostrożnie rozważać wszelkie przepowiednie (1 Kor 14,29), gdyż nie są to zwykłe słowa, ale słowa pochodzące od Boga, a człowiek nie jest nieomylny. Zgodnie z 1 J 4,1 chrześcijanie nie powinni ufać każdemu duchowi - nie każdy bowiem duch jest Duchem Świętym. W Apokalipsie Jezabel także nazywa siebie „prorokinią" i oficjalnie działa w ramach Kościoła (Ap 2,20), a Bestia „wychodząca z ziemi" (Ap 13,11), która prześladuje Kościół, nazwana zostaje „Fałszywym Prorokiem" (Ap 19,20). Konieczna jest zatem znajomość kryteriów, według których proroctwa powinny być sprawdzane.

Wspomniany w Ap 19,10 anioł stwierdza, że jest „współsługą" braci, co „mają świadectwo Jezusa", którym to świadectwem jest właśnie „duch proroctwa". Oznacza to, że właśnie dzięki temu świadectwu można odróżnić prawdziwego Ducha proroctwa. Czym jednak jest owo „świadectwo Jezusa"? Sformułowanie to pojawia się kilka razy w Apokalipsie (Ap 1,2.9; 12,17; 19,10; 20,4); występuje tam także określenie podobne - Ap 17,6. Istnieją dwie możliwości interpretacji tych słów. Pierwsza z nich głosi, że chodzi o świadectwo, które Jezus przedstawiał Bogu swym życiem i nauczaniem - świadectwo, które niósł aż do śmierci, i które wciąż niesie z wysokości nieba, gdzie teraz zasiada. Interpretacja ta potwierdza się w tym, że Jezus nazwany jest „Świadkiem Wiernym" (Ap 1,5; 3,14), jak również w tym, iż Jego anioł określa całą Apokalipsę mianem Jego świadectwa (Ap 22,16). Zgodnie z drugą możliwością interpretacji, chodzi o świadectwo o Jezusie, które chrześcijanin może dawać poprzez posłuszeństwo wobec Jego nakazów, wyznawanie wiary i głoszenie Jego prawdy swoimi ustami. Potwierdzeniem tej teorii są osoby zwane świadkami lub dające świadectwo o Jezusie, np. Antypas (Ap 2,13), męczennicy (Ap 6,9), dwaj świadkowie (Ap 11,3) i zwycięzcy (Ap 12,11).

Biorąc pod uwagę to, że w tekście istnieją wskazówki potwierdzające znaczenie obydwu tych możliwości interpretacji, próbując wybrać tylko jedną z nich, możemy niechcący wytworzyć pomiędzy nimi fałszywe rozdwojenie. Niemniej jednak, na podstawie analizy wspomnianych wyżej fragmentów, większość uczonych bardziej przychyla się do drugiej z tych możliwości. To bowiem, o czym świadczył swym życiem i śmiercią Jezus, jest dokładnie tym samym, o czym świadczyć ma każdy wierny chrześcijanin. Być świadkiem Jezusa to zachowywać posłuszeństwo wobec Jego nakazów i być wiernym Jego przesłaniu. Chrześcijanin ma być Jezusowi wierny tak, jak Jezus był wierny swojemu Ojcu. Życie i świadectwo są ze sobą ściśle związane - chrześcijanin, który nie żyje tak, jak Jezus, zaprzecza samemu sobie, tak samo jak chrześcijanin, który nie przyznaje się do swojej wiary otwarcie. I tak - w Ap 17,6 czytamy o świętych (wszystkich wierzących - nie tylko tych rzeczywiście wyróżnionych) będących świadkami Jezusa. Z kolei w Ap 12,17 ci, co „strzegą przykazań Boga" to ci sami, którzy „mają świadectwo Jezusa". W Ap 1,2.9; 20,4 „świadectwo Jezusa" tożsame jest ze „słowem Bożym", przy czym - jak wiadomo - prawdziwe Słowo Boże wcieliło się w Jezusa (według J 1), przyszło przez Jezusa i dotyczy osoby Jezusa.

A zatem, to, że „świadectwem (...) Jezusa jest duch proroctwa" oznacza, że prawdziwe proroctwo - proroctwo natchnione przez Ducha Świętego - jest zgodne z życiem i nauczaniem Jezusa (który sam także zgadzał się z pozostałą częścią Słowa Bożego) i ku Niemu nas ostatecz-

nie prowadzi. Według tego właśnie kryterium możemy oceniać zarówno postępowanie, jak i przesłanie danego proroka. Z jednej strony, Apokalipsa zachęca nas więc do wytrwania w wartościach, które swym życiem i nauczaniem przekazał nam Jezus (np. nieustanne czuwanie, odrzucanie kompromisów ze światem, oddawanie czci wyłącznie jedynemu Bogu, brak akceptacji dla rozwiązłości seksualnej), a z drugiej strony - nawołuje do tego, abyśmy cenili fakt, że Jezus zbawił nas własną krwią, abyśmy - tak jak On - byli wierni aż do śmierci i oczekiwali Jego ostatecznego zwycięstwa jako Króla królów i Pana panów. Ponieważ przesłanie to skierowane jest do chrześcijan w siedmiu kościołach, nie ulega wątpliwości, że jego ostatecznym celem jest poprowadzenie ich ku Jezusowi. Świadectwo to spełnia zatem kryteria autentyczności, które samo określa.

W czasie, kiedy Kościół na nowo odkrywa dar proroctwa, werset ten okazuje się bardzo aktualny[13]. Jan podkreśla w nim, że to nie prorokowi powinno się oddawać cześć, ale autorowi proroctwa, którym jest sam Jezus. To On staje się kryterium, według którego powinniśmy wszystko mierzyć. To Jezus pomaga nam dokonać jasnego rozróżnienia pomiędzy Janem a Jezabel, pomiędzy prawdziwym duchem proroctwa a duchem antychrysta. Prawdziwym prorokiem jest bowiem ten, kto żyje tak jak Jezus, naucza tego, co Jezus i prowadzi innych do Jezusa - Pana i Króla.

20,2 Smok związany na tysiąc lat?

Werset ten dotyczy zakończenia okresu wielkiego prześladowania i następującego wkrótce potem sądu Bożego. Wojna z siłami zła już się zakończyła - wygrał ją jeździec na białym koniu, zwany „Wiernym i Prawdziwym". W tym właśnie kontekście padają analizowane przez nas słowa z Ap 20,2. Co autor chce nam przekazać, pisząc, że diabeł zostanie związany na tysiąc lat? Dlaczego - zamiast go zniszczyć - anioł wtrąca go do więzienia i dlaczego tylko na tysiąc lat? Co symbolizuje ten okres czasu?

Werset ten należy do tych fragmentów Apokalipsy, w których konflikt wydaje się istnieć na dwóch poziomach. Jak widzieliśmy w Ap 12, konflikt pomiędzy Michałem a Smokiem (szatanem) w niebie istniał równolegle z konfliktem pomiędzy Smokiem a świętymi na ziemi. W Ap 20 mamy natomiast konflikt na ziemi (w strefie fizycznej) pomiędzy wywyższonym Chrystusem, który powraca w widzialnej postaci jako Król, a pseudo-Chrystusem, czyli „Bestią" i jej nieczystym duchem, „Fałszywym Prorokiem" (Ap 19,19-20). Obydwie złe postaci zostają ostatecznie pokonane (zostają wrzucone do ognistego jeziora, czyli do piekła), a ich armia - rozgromiona słowem Chrystusa. Wszystko to dzieje się na poziomie fizycznym. Niemniej jednak, pozostaje jeszcze kwestia diabła, który wcielił się w Bestię i „dał jej swą moc" (Ap 13,2). Obrazy te należą już do płaszczyzny duchowej (choć nie chodzi o niebo, gdyż stamtąd właśnie Smok został strącony w Ap 12).

Zgodnie z proroctwem opisanym w Ap 20,2, szatan zostaje pochwycony przez anioła, związany łańcuchem na tysiąc lat, zrzucony do Czeluści - więzienia złych duchów, zamknięty i zapieczętowany. Po upływie tego czasu, ponownie zostaje on uwolniony i ponownie wznieca bunt wśród

[13] Np. Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, Ill.: Crossway, 1988); Clifford Hill, *Prophecy Past and Present* (Crowborough, U. K.: Highland Books, 1989); i Graham Houston, *Prophecy: A Gift for Today?* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989). Z wyżej wymienionych dzieł najlepsza jest książka Hilla, jednak wszystkie one dotyczą roli proroctwa (w znaczeniu przesłania otrzymanego bezpośrednio od Boga - nie tylko natchnionej egzegezy) we współczesnym świecie, a dwie z nich sygnowane są przez F. F. Bruce'a i I. Howarda Marshalla, co znaczy, że uczeni ci pozytywnie ocenili ich solidne podstawy egzegetyczne.

żyjących na ziemi ludzi (choć tym razem są to plemiona żyjące poza Imperium Rzymskim), by ostatecznie nie tylko stracić całe swoje wojsko, ale też skończyć w ognistym jeziorze, gdzie pozostanie już na zawsze (Ap 20,7-10).

Okres „Millenium", czyli tysiąca lat będzie więc czasem bez szatana, w czasie którego męczennicy (a być może również inne osoby) powstaną z martwych i będą panować na ziemi wraz z Chrystusem (Ap 20,4-6). Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób powinniśmy interpretować ten obraz? Uczeni sformułowali bowiem trzy zupełnie różne teorie na temat tego tysiącletniego okresu czasu. Pierwsza z nich (postmilenijna) głosi, że fragment ten jest spojrzeniem wstecz na historię świata. Tysiąc lat to okres kończący tę historię i rozpoczynający panowanie Chrystusa. Czasem mówi się tu o duchowym przywództwie Chrystusa wyrażającym się w zwycięstwie Ewangelii, a czasem o dosłownym okresie tysiąca lat charakteryzującym się triumfem wartości propagowanych przez Chrystusa u kresu czasów. Głównym przesłaniem tej teorii jest jednak to, że fizyczny powrót Chrystusa nastąpi pod koniec tego tysiącletniego okresu.

Druga z teorii (tzw. pogląd amilenijny) zakłada, że owe tysiąc lat dotyczy wyłącznie sfery duchowej. Szatan został związany już za życia Jezusa (zobacz Mt 12,29; Łk 10,18; J 12,31; Kol 2,15). W erze Kościoła Chrystus panuje w niebie, a moc szatana jest ograniczona – nie jest on w stanie zapobiec rozprzestrzenianiu się Ewangelii. Zgodnie z tą teorią, pierwsze zmartwychwstanie umarłych symbolizuje duchowe zmartwychwstanie duszy ludzkiej do życia po nawróceniu. Okres tysiąca lat (który symbolizuje po prostu długi okres czasu) zazębia się zatem z erą Kościoła – bunt opisany w Ap 20,7-10 jest tym samym, o którym mowa w Ap 19,19-21.

Trzecia teoria (premilenijna) głosi, że powinniśmy te tysiąc lat odczytywać jako dosłowny okresu czas, w którym będzie panować Chrystus, a szatan nie będzie w stanie zwodzić narodów. Pasuje to zarówno do nowotestamentowej koncepcji, zgodnie z którą szatan żyje i działa na ziemi w obecnej erze (zobacz Łk 22,3; Dz 5,3; 2 Kor 4,3-4; 11,14; Ef 2,2; 1 Tes 2,18; 2 Tm 2,26; 1 P 5,8), jak i do koncepcji powszechnej w apokaliptyce żydowskiej. Przykładowo – *2 Księga Henocha* wspomina, że w historii świata jest siedem okresów tysiącletnich, z których ostatni będzie tysiącletnim szabatem – wtedy to powróci Bóg (*2 Księga Henocha* 32,2 – 33,2). Podobną ideę znajdujemy w jednym z fragmentów Talmudu (*b. Sanhedryn* 97b) i we wczesnochrześcijańskim *Liście Barnaby* (*List Barnaby* 15). W innych tekstach żydowskich pojawiają się wzmianki o tym, że „tysiąc lat" w rzeczywistości będzie trwać krócej (czterysta a nawet tylko czterdzieści lat); w innych nie ma w ogóle mowy o okresie tysiąca lat. W pozostałych księgach Nowego Testamentu tylko jeden fragment (1 Kor 15,23-28) może sugerować dwa etapy walki ze złem – z tym że interpretacja tego fragmentu również jest kwestią dyskusyjną. Jednocześnie, żaden fragment Nowego Testamentu nie wyklucza takiej koncepcji.

Jan twierdzi, że wspomniany przez niego okres tysiąca lat składa się z kilku elementów. Po pierwsze – szatan zostaje związany tak, że nie może już zwodzić narodów (Ap 20,3). Po drugie – zmartwychwstają męczennicy, którzy panują razem z Chrystusem (Ap 20,4-7). Oznacza to, że wojska wspomniane w Ap 19,21 to autentyczne armie, a nie symbol wszystkich żyjących ludzi. Ludność, która nie zginie w ostatniej fazie sądu, pozostaje więc przy życiu i pod panowaniem Chrystusa oraz Jego męczenników. Po trzecie – koniec tego okresu charakteryzuje się uwolnieniem diabła, który ponownie podburza narody – zwłaszcza Goga i Magoga, które Ez 38 – 39 umieszcza na dalekiej północy (Azja Mniejsza lub jeszcze dalej), a żydowski historyk – Józef Flawiusz utożsamia ze Scytami, plemieniem pozostającym poza Imperium Rzymskim (*Starożytności* 1.6.1). Jan chciał przez to być może powiedzieć, że narody spoza Imperium (pozostającym obecnie pod rządami Chrystusa) zaczną się gro-

madzić przeciwko prawowiernemu Królowi. Po czwarte - rebelia kończy się zniszczeniem przeciwników, wrzuceniem diabła do ognistego jeziora, zmartwychwstaniem wszystkich umarłych i Sądem Ostatecznym (Ap 20,8-15). To już koniec historii świata - następny rozdział Apokalipsy opisuje bowiem nowe niebo i nową ziemię.

Można się zastanawiać nad tym, po co w ogóle potrzebny jest ów okres tysiąca lat. Otóż, jest on potrzebny z kilku ważnych powodów. Po pierwsze, jest to nagroda dla męczenników (lub dla męczenników i tych, którzy nie czcili Bestii, ale Ap 13,15 sugeruje, że wszyscy ci ludzie są ostatecznie męczennikami). Osoby te oddały życie za wiarę. Teraz otrzymują nagrodę - długie życie i panowanie z Chrystusem. Po drugie, okres ten obrazuje ogrom zwycięstwa Chrystusa. To, że utrzyma On władzę aż przez tysiąc lat, potwierdzi wszem i wobec potęgę daną Mu przez Boga, która obecnie ukryta jest w niebie. W ten sposób triumf Jezusa dopełni się. Po trzecie, okres ten potwierdzi sprawiedliwe rządy Boga, który niesie zbawienie w trakcie całej historii ludzkości. Czy Bóg nie rządzi tym światem lepiej niż ludzie (i szatan)? Okres tysiąca lat jest więc odzwierciedleniem koncepcji, zgodnie z którą Bóg może rządzić światem mądrze i sprawiedliwie cały czas - nie tylko u kresu naszej historii. Być może ów kres nadejdzie właśnie wtedy, gdy ludzie doświadczą sprawiedliwych rządów Boga odrzucanych (a jednocześnie wyczekiwanych) przez świat od czasu Upadku.

Moglibyśmy także pytać o to, dlaczego antychryst i fałszywy prorok zostanie zniszczony, a szatan przetrwa. Otóż - z pewnością nie będzie tak z powodu miłości czy miłosierdzia wobec diabła. Faktem jest, że kiedy wcielenie szatańskiej mocy zostanie pokonane i straci siłę, Bóg nie będzie go już do niczego potrzebował. Jego przyszłość na ziemi dobiegnie końca. Z drugiej jednak strony, Bóg ma jeszcze dla szatana jakieś zadanie - z tym że nie na najbliższą przyszłość. Diabeł zostanie wykorzystany do tego, aby wypróbować ludzi u kresu czasów - po okresie sprawiedliwych rządów Boga. Szatan jest więc przechowywany w Czeluści wyłącznie dla celów Boga (choć sam diabeł z pewnością wypiera ten fakt ze swojej świadomości). Do samego końca Bóg kontroluje zatem wszystko - łącznie z szatanem.

Jak się przekonaliśmy, okres tysiąca lat może być dla wielu symboliczny. Niemniej jednak, nawet nazywając go symbolicznym (lub też dosłownym - co ja osobiście preferuję), musimy być ostrożni, aby zachować w jego koncepcji te wartości, które chciał nam przekazać Jan. I tak - panowanie szatana skończy się. Zostanie on (lub już został) związany. Rządy obejmie Chrystus - Jego zwycięstwo na krzyżu dopełni się ostatecznie. Jego męczennicy zostaną wynagrodzeni, a bunt przeciwko Bogu dobiegnie końca. Są to najważniejsze aspekty nauki o okresie tysiąca lat, które musi uwzględniać każda teoria interpretacyjna. Najlepszym bowiem testem dla każdej teorii jest to, czy dobrze wyjaśnia ona dane zawarte w Piśmie Świętym i czy przekazuje wartości, których chciał nas nauczyć Jan.

21,1 Czy ziemia będzie odnowiona, czy zniszczona?

Co to znaczy, że nastanie nowe niebo i nowa ziemia? Dlaczego nie można po prostu odnowić istniejącej ziemi? Dlaczego w nowej ziemi nie będzie już morza? Jaki jest sens tych wszystkich zmian?

Fragment, w którym znajduje się analizowany przez nas werset, dotyczy tego, co nastąpi po końcowej rebelii i Sądzie Ostatecznym. Szatana już nie ma. Historia zbawienia zatoczyła pełne koło - Król królów rządził światem tysiąc lat i każdy człowiek otrzymał już odpowiednią zapłatę. Oto wchodzimy w stan wieczności, który jest już poza zmaganiami poprzedniej ludzkiej historii.

Pojawia się więc potrzeba odnowienia - nowe miejsce dla oczyszczonej już rasy ludzkiej, ziemia wolna od zniszczeń powstałych na skutek

wywołanego przez diabła buntu. Jest to potrzeba wyczuwalna także w innych tekstach Nowego Testamentu. Paweł pisze na przykład, że ci, którzy są w Chrystusie, pozostają nowym stworzeniem (2 Kor 5,17) – nie mają już nic wspólnego z tym, co stare, zarówno w nich samych, jak i w innym stworzeniu (Rz 8,19-22). Apostoł stwierdza więc, że jako nowe stworzenie wpatrujemy się „nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie" (2 Kor 4,18). Piotr wyraża to z kolei w następujący sposób: „Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość" (2 P 3,13). W analizowanym przez nas fragmencie Apokalipsy jest mowa dokładnie o tym samym. Doskonale oddają to słowa Boga: „Oto czynię wszystko nowe" (Ap 21,5).

Są dwa poglądy na temat „nowego", o którym mówi Jan. Niektórzy uczeni twierdzą, że Jan pisze zaledwie o odnowieniu nieba i ziemi. To, co stare, nie zostanie więc zniszczone, ale oczyszczone. Zgodnie z tym poglądem Janowi chodzi tak naprawdę o oczyszczenie moralne – nie zaś odnowienie w sensie fizycznym, choć fizyczne odnowienie świata również musi się z tym wiązać. Fragment ten odnosi się zatem do celów, które nie zostały zrealizowane wskutek wygnania ludzi z Raju. Na potwierdzenie słuszności tej teorii uczeni cytują teksty międzytestamentowe, takie jak *1 Księga Henocha* 45,4-5 i *2 Księga Ezdrasza* 7,75 (porównaj *2 Księga Barucha* 32,6; *1 Księga Henocha* 72,1; 91,16), które mówią o odnowieniu stworzenia według oczekiwań żydowskich ugrupowań, z których pochodzili poszczególni ich autorzy.

Choć wszyscy uczeni zgadzają się co do tego, że główne przesłanie Jana rzeczywiście obejmuje koncepcję oczyszczenia moralnego – usunięcia brudu powstałego wskutek grzechu i buntu, niektórzy interpretatorzy sugerują, iż zdania takie jak „pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły" odnoszą się do całkiem nowego stworzenia. Wydaje się to również pasować do symboliki zastosowanej przez Piotra, który pisze: „niebo ze świstem przeminie, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione (...); przyjście dnia Bożego (...) sprawi, że niebo zapalone pójdzie na zagładę, a gwiazdy w ogniu się rozsypią" (2 P 3,10.12). Innymi słowy, zgodnie z tą teorią niebo i ziemia są już tak zatrute, że konieczne jest coś w rodzaju potopu z Rdz – zniszczenie i ponowne stworzenie; tym razem jednak zniszczenie dokona się przez ogień, nie przez wodę. Teoria ta wydaje się najbardziej zgodna z symboliką całej Apokalipsy. A zatem – choć celem faktycznie jest moralne oczyszczenie świata – to, co moralne, tak ściśle wiąże się z tym, co fizyczne (co być może zaczynamy dostrzegać wraz ze wzrostem naszej świadomości ekologicznej), że nastąpi również poważna zmiana fizyczna – tak ogromna, iż będzie to można nazwać nowym stworzeniem.

Niebo, które ulegnie zniszczeniu, to nie siedziba Boga (czasem określana mianem trzeciego lub siódmego nieba), ale kosmiczne niebo, które widzimy nad nami naszymi oczyma. Rdz 1,1 opisuje stworzenie jako „niebo i ziemię". Nie tylko więc planeta Ziemia, ale też całe stworzenie zostało skażone grzechem. Całe stworzenie zostanie również odtworzone na nowo. W tym nowym stworzeniu nie będzie już morza. Mieszkam w Vancouver (Kanada) – mieście położonym nad oceanem, dlatego kocham morze, które kojarzy mi się z radosnymi wakacjami i wypoczynkiem. Kiedy jednak czytam Pismo Święte, muszę odłożyć na bok te romantyczne skojarzenia z morzem – nie tak bowiem postrzegali je Żydzi. W Biblii morze ukazywane jest zazwyczaj w bardzo negatywnym świetle. Przykładowo – w Iz 57,20 czytamy: „Bezbożni zaś są jak morze wzburzone, które się nie może uciszyć i którego fale wyrzucają muł i błoto". Morze to także chaotycznie skłębiona woda, z której w Rdz 1,2.6-10 wyodrębnione zostają niebo i ziemia. Choć jest to twór Boga (Ps 104,26), morze jest również sie-

dzibą potwora - Lewiatana, którego Bóg pokonuje i wyrzuca na suchy ląd (Ps 74,13-14). Nic dziwnego, że zgodnie z żydowskim pseudoepigrafem *Testament Mojżesza* 10,6, kiedy u kresu czasów przyjdzie Bóg, morze cofnie się do Czeluści. W Apokalipsie morze jest miejscem, z którego wychodzi Bestia i tronem Wielkiej Nierządnicy (Ap 13,1; 17,1). Ten symbol chaosu i zła nie może zatem istnieć w nowym niebie i nowej ziemi.

Nowe niebo i nowa ziemia mają również miasto - nowe Jeruzalem. Nie będziemy go analizować zbyt szczegółowo - wystarczy wspomnieć, że tu także wszystko będzie nowe. Pismo Święte podaje, że pierwsze miasta zakładane były przez ludzi złych (Rdz 4,17; 10,10; 11,1-9). Stare Jeruzalem było miejscem wybranym przez Boga, jednak było to również miasto niewierne - miasto, które Jan określił mianem „Sodoma i Egipt" (Ap 11,8). Powstaje zatem potrzeba zrealizowania tego, czego nie byli w stanie stworzyć grzeszni ludzie - miasta dobrego, w którym mieszkać będą ludzie wierni Bogu, i w którym panować będzie pokój i sprawiedliwość.

Analizowany przez nas fragment mówi więc o spełnieniu nadziei i marzeń ludzkości w nowym stworzeniu. Ludzie zostali stworzeni do tego, by żyć na ziemi, dlatego ich domem będzie nowa ziemia. Ludzie zostali stworzeni do tego, by przebywać z Bogiem, dlatego będzie On mieszkał pośród nich. Ludzie zostali stworzeni do tego, by żyć we wspólnocie, dlatego będą mieli nowe miasto. Nie ulega wątpliwości, że fragment ten obfituje w symbole, jednak musimy pamiętać, iż jest to symbolika nowej rzeczywistości, której zwykły opis literacki nigdy nie zdoła do końca wyrazić.

Niezależnie od tego, czy nowe niebo i nowa ziemia dotyczą odnowienia, czy też nowego stworzenia, Apokalipsa potwierdza fakt, że wszechświat, który znamy, jest przemijający i „jak szata się zestarzeje" (Hbr 1,11-12). Nawet jeśli przyjmiemy, iż według Jana zasadnicza struktura ziemi pozostanie niezmieniona, autor Apokalipsy opisuje tak dogłębną odnowę, że cała ludzka kultura i wszystkie wytwory człowieka na pewno ulegną zagładzie. Historia - w tej postaci, jaką znamy - dobiegnie końca. Bóg rozpocznie nową kartę nowej historii - historii wieczności. Nie zapominajmy jednak o tym, że ludzie nie są duchami. Są istotami cielesnymi, dlatego wraz z ciałem zmartwychwstaną i zostaną wywyższeni. Nie będą żyć na chmurach, ale na ziemi - w mieście. Bóg zapewni im to, co zaplanował dla nich w momencie ich stwarzania - dom na ziemi. Nie będzie to ogród Eden, ale coś więcej niż Eden, miejsce jeszcze doskonalsze - nowa ziemia z miastem, w którym zamieszka także Bóg. Werset Ap 21,1 jest zatem odpowiedzią na tęsknotę obecną w sercu każdego człowieka. Nic dziwnego, że Jan umieszcza go w jednym z końcowych rozdziałów swojej księgi, których głównym motywem jest nadzieja.

22,18-19 Ochronić kanon?

Kanon Pisma Świętego to zarówno kwestia emocjonalna, jak i problem teologiczny. Jest to problem, gdyż Nowy Testament nigdy nie wspomina o takim kanonie (co jest zrozumiałe, gdyż w czasie, gdy powstawał, był dopiero w trakcie formowania się kanonu). Jest to kwestia emocjonalna, ponieważ Pismo Święte stanowi jedyny autorytatywny dokument wiary chrześcijańskiej (w oczach protestantów), dlatego wszystko, co mogłoby być do niego dodane lub od niego odjęte, traktowane jest jak wielkie niebezpieczeństwo. Te emocje i rozterki teologiczne wpisują się w klimat zakończenia Apokalipsy św. Jana. Wersety Ap 22,18-19 pojawiają się tuż przed zakończeniem całej księgi. Pytanie, jakie z nich wypływa, brzmi: o jakiej księdze mówi Jan? Czy chodzi o Apokalipsę, czy też o całą Biblię? Po co Jan napisał te słowa? Co może tej księdze zagrażać?

Nowy Testament powstawał w czasach, kiedy nie było jeszcze publicznie dostępnych biblio-

tek, mediów ani maszyn drukarskich. Przekazywanie nauk polegało prawie wyłącznie na ich ustnym głoszeniu – niewiele osób umiało bowiem czytać. Dlatego też Jan błogosławi tego (liczba pojedyncza), „który odczytuje" księgę (na głos dla całego zgromadzenia) i tych, którzy „słuchają słów Proroctwa, a strzegą tego, co w nim napisane" (Ap 1,3). Zwyczaj odczytywania ksiąg na głos w kościołach domowych (gdzie lektor był nierzadko jedyną osobą, która potrafiła czytać) sprzyjał sytuacjom, w których można było pomijać całe fragmenty tekstu i dodawać do nich co tylko dusza zapragnie. Większość członków Kościoła i tak nie zorientowałaby się wówczas, jak dany tekst brzmiał w rzeczywistości.

Jan nie był jedynym prorokiem okresu nowotestamentowego, który troszczył się o poprawne odczytywanie napisanych przez siebie tekstów. Paweł również obawiał się, że jego przesłanie będzie zniekształcane przez ludzi głoszących inną Ewangelię (Ga 1,6-9), lub że osoby będą mu przypisywać słowa, których nie wypowiedział, albo odczytywać w jego imieniu listy, których tak naprawdę nie napisał (2 Tes 2,2). A zatem, oprócz niebezpieczeństwa celowo niepoprawnego odczytania danego tekstu, istniała też groźba dopisania własnego proroctwa lub przepisania tekstu zgodnie z własną interpretacją tego, co dany autor chciał przekazać.

Tego typu problem nie dotyczy Starego Testamentu. Pwt 4,2 i 12,32 wyraźnie określa, że Prawo musi zostać zachowane w nienaruszonej postaci – niczego nie można dopisywać ani odpisywać. Później – zgodnie z przekazem zawartym w *Liście Arysteasza* – kiedy Pięcioksiąg przetłumaczony został na język grecki, osoby odbierające gotowy przekład rzuciły klątwę na wszystkich, którzy ośmielili się dokonać w tekście jakichkolwiek zmian. Analizowane przez nas wersety Apokalipsy także stanowią przekleństwo. Rzucając je, Jan pragnie ochronić integralność swojego tekstu – być może dlatego, że już kwalifikuje go jako część Pisma Świętego, choć podobna klątwa pojawiła się ponoć także w jednym z tekstów Ireneusza[14].

A zatem, Jan – lub przemawiający przez Jana Jezus (jest to bowiem objawienie Jezusa Chrystusa) – rzuca przekleństwo po to, by ochronić swój tekst przed zniekształceniem, niezależnie od tego, czy będzie to skutek dobrych intencji, czy też złośliwości danej osoby. Klątwa ta składa się z dwóch części – jedna z nich chroni dokument przed dołożeniem czegokolwiek do jego treści. Osoba, która by się tego dopuściła, miałaby doświadczyć plag, które ta księga opisuje. Druga część klątwy powstrzymuje z kolei osoby przed odejmowaniem jakichkolwiek treści tego dokumentu – ten, kto by się na to porwał, miałby stracić swoje miejsce w niebie – straciłby udział w drzewie życia (źródło życia wiecznego) i w Mieście Świętym (Nowe Jeruzalem). Obydwie części klątwy są nieco wystylizowane i brzmią ostro – jest to jednak zgodne ze stylistyką ówczesnych tekstów, więc nie ma sensu dokonywać na ich podstawie głębszych analiz teologicznych (np. czy możliwa jest utrata miejsca w świętym mieście). Nie ulega również wątpliwości, że autor traktuje te słowa zupełnie poważnie – jako autentyczną klątwę.

Powstaje więc pytanie: czy klątwa ta dotyczy czegoś więcej, niż tylko tej jednej księgi? Może dotyczy ona także innych tekstów Nowego Testamentu, a nawet całej Biblii? Czy analizowane przez nas wersety stanowią klamrę zamykającą kanon Pisma Świętego? Spróbujemy odpowiedzieć na te pytania, ustalając to, czemu na pewno możemy zaprzeczyć.

Po pierwsze, nie mamy pewności, że Apokalipsa napisana została najpóźniej ze wszystkich ksiąg Nowego Testamentu. Niektórzy datują ją już na rok 68, umieszczając z kolei inne teksty (np. 2 List Piotra, List Judy czy Ewangelię i Listy

[14] Zobacz: *Historia Kościelna* Euzebiusza 5.20.2, gdzie pojawia się nawiązanie do tej brakującej końcówki listu Ireneusza.

Jana) dużo później. Opieranie jakiejś tezy na niepewnej dacie raczej nie byłoby wskazane.

Po drugie, możliwe, że w czasie, gdy Jan pisał swoje teksty, Żydzi nie skończyli jeszcze ustalać własnego kanonu. Pomiędzy 70 a 90 r. po Chr. Żydzi prowadzili pewne dyskusje na temat kanoniczności swych tekstów w ośrodku rabinicznym w Jamni. Choć nie wiemy, czy wskutek tych rozmów nastąpiły jakiekolwiek zmiany w kanonie żydowskim, sam fakt, że się odbywały, świadczy o tym, iż wyznawcy judaizmu sami jeszcze wtedy nie do końca wiedzieli, które księgi powinny zaliczać się do ich kanonu, a które nie (kontrowersje dotyczyły np. Księgi Estery).

Po trzecie, Jan pisał w czasach, kiedy nie zostały jeszcze ustalone ramy kanonu nowotestamentowego. Nie ma dowodów na to, że Jan widział którąkolwiek z napisanych Ewangelii lub czytał listy Pawła. Teksty Jana powstały co najmniej dwa wieki przed tym, kiedy uznano pewien zbiór natchnionych tekstów za kanon chrześcijański. Pewne księgi, które początkowo traktowano poważnie, później jednak odrzucono - np. *List Barnaby* czy *Nauka Dwunastu Apostołów* (*Didache*) - nawet jeszcze wówczas nie powstały.

I wreszcie - choć w większości współczesnych wersji Pisma Świętego Apokalipsa jest księgą ostatnią (jest tak nawet w Biblii Lutra, choć niektóre jej przekłady - tak jak wczesne przekłady Biblii angielskiej - umieszczały Apokalipsę tuż po Liście do Hebrajczyków, Liście św. Jakuba i Listach św. Piotra), dawniej wcale tak nie było. W trzech pierwszych wiekach chrześcijaństwa miejsce Apokalipsy w Piśmie Świętym ciągle się zmieniało - niektórzy całkiem ją odrzucali, inni dokładali jeszcze po niej teksty takie jak *1-2 List Klemensa,* a jeszcze inni umieszczali ją wyżej na liście ksiąg kanonicznych. Dlatego też, dopiero w czwartym wieku chrześcijaństwa analizowane przez nas wersety oficjalnie znalazły się na końcu całego Pisma Świętego.

Nie oznacza to oczywiście, że dopisywanie lub odejmowanie czegokolwiek w Biblii jest rzeczą słuszną. Nie ulega wątpliwości, że nawet gdyby archeolodzy wydobyli spod ziemi zaginiony list Pawła, lub gdyby jakieś nowsze dzieło uznane zostało przez ludzi za natchnione, nie byłoby łatwo wcielić go do oficjalnego kanonu Kościoła. Trzeba by było udowodnić, że rzeczywiście jest to tekst natchniony i dopiero wówczas uzyskać powszechną zgodę całego Kościoła. Jest to jednak tak mało prawdopodobne, że - gdyby się wydarzyło - spokojnie moglibyśmy określać to mianem cudu[15]. Nie należy również dokonywać nieprzemyślanych zmian w tekstach istniejącego kanonu. Żyjemy w czasach, w których wiele osób chciałoby zapewne przepisać całą Biblię od nowa - tak, by pasowała ona do wyznawanego przez nich światopoglądu. Takie zmiany skończyłyby się niczym innym jak zniekształceniem całego Pisma Świętego i wytworzeniem czegoś, czego na pewno nie można by już było nazwać kanonem. Zamiast przepisywać teksty na własną modłę, lepiej napisać na ich temat inne dzieło lub skrytykować je w komentarzu - jest to dużo bardziej uczciwe. Nawet autorzy Pisma Świętego, którzy chcieli dokonać własnej interpretacji pism innych autorów (np. Daniel piszący o siedemdziesięciu tygodniach wspomnianych przez Jeremiasza), nie zmieniali oryginalnych tekstów, ale pisali na ich podstawie własne księgi.

Klątwa Jana jest zatem ostrzeżeniem. Jej dosłowne znaczenie dotyczy tylko jego własnej księgi - Apokalipsy, jednak - biorąc pod uwagę to, że podobne obawy żywił Paweł i inni autorzy - można również przyjąć, iż żaden z nowotestamentowych pisarzy nie chciałby, aby dokonywa-

[15] Uzyskanie zgody wszystkich chrześcijan wyglądałoby tak: choć możliwe byłoby pominięcie pewnych chrześcijańskich sekt (np. niektórych ugrupowań chrześcijańskich z Afryki lub pozostałości starożytnych sekt heretyckich), z pewnością musielibyśmy uwzględnić opinię protestantów (tzn. większości wyznań protestanckich), rzymsko-katolików i wyznawców Kościoła prawosławnego. Na ile można się spodziewać, że te trzy Kościoły zawrą kompromis w jakiejkolwiek sprawie - nie mówiąc o sprawie tak poważnej jak natchnienie jakiejś nowo odkrytej księgi?

no jakichkolwiek zmian w jego tekście. Takie zmiany zniekształciłyby bowiem ogólne przesłanie Pisma Świętego. Pismo zostało napisane po to, aby zaświadczyć o objawieniu otrzymanym w konkretnym miejscu i czasie. Można je odczytywać, akceptować (lub też – w przypadku niektórych osób – odrzucać) i interpretować. Nie należy go jednak przepisywać po swojemu – kto tak robi, ten myli własne doświadczenie Boga (lub nawet czegoś innego niż Boga) z doświadczeniem biblijnych autorów. Kto usiłuje przepisać tekst Biblii na nowo, ten jest jak murarz budujący ścianę na oślep, bez uwzględnienia właściwych pomiarów (temu właśnie służy kanon). W efekcie nie ma on ani właściwych wymiarów, ani prostej ściany. Nawet, jeśli klątwa Jana nie przyszła na kogoś bezpośrednio, osoba zniekształcająca tekst Pisma Świętego doświadczy w efekcie takiej konfuzji, która sama w sobie będzie przekleństwem, a w dodatku może utracić swój dział w Świętym Mieście, tak wspaniale przedstawionym przez Jana.

INDEKS RZECZOWY

Aaron XXII, LIII, 68, 70, 81, 85, 86, 88, 114
Abel 15, 16, 27
Abiatar 343, 344
Abihu 68, 70, 73, 138
Abijjam 162
Abimelek 148, 630
Abinadab 156
Abiram 143
Abner 130
aborcja 209
Abraham XLII, 4, 17, 20, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 82, 106, 140, 185, 274, 312, 415, 416, 501, 575, 628, 641, 643, 644, 645
Abram LI, 19, 34, 35, 36
Absalom 140, 142, 200
Achab XLVII, XLVIII, XLIX, LVII, 140, 147, 148
Achaz XLIX, 222, 223
Achimelek 343
Adam XLI, XLIV, 6, 8, 9, 10, 11, 15, 17, 18, 19, 155, 274, 312, 323, 366, 487, 488, 489, 490, 504, 541, 544, 613, 614
Adoniasz 145, 373
Adonisedek 214
Agabos 473
Aggeusz 266
Aj LI, 99, 100, 123, 254
Ajjalon dolina 102
akcja 84
akan 81
Akor dolina 99
Akwila XXIX
alegoria 238, 312
alfabet 227
alkohol 138, 518
Amalekici 123, 124, 152
Amazjasz XLVII, 17
Ammonici XLI
Amrafel LI
Amram 17, 56, 57
Ananiasz 100, 455, 456, 457, 458, 479
Andrzej 313
animizm 5
aniołowie 21, 22, 174, 306, 381, 430, 444, 464, 465, 538, 544, 545, 546, 593, 600, 601, 664, 678, 716, 717, 721, 722
anioł Pański 464
Anna 117, 184
Antioch 242, 605, 718, 725
Antiochia Pizydyjska 356
antropomorfizm 68, 69
antychryst 242, 605, 718, 719, 733
antynomianizm 503
Antypas 297, 327, 367, 710, 711, 723, 730
antysemityzm 602
Apokalipsa Barucha 489, 545, 567, 598, 632, 671
Apollos 471, 519
Apollyon 717
apostołowie 183, 301, 303, 304, 305, 306, 313, 314, 338, 340, 355, 356, 358, 360, 397, 407, 450, 456, 460, 461, 462, 463, 464, 513, 643, 645
Arad LI
Aramejczycy XLI, 152
Ararat góra 28
Arauna 159
Archelaos 377
Ariok LI
Arka Przymierza 48, 188
Asa XLVIII, XLIX
Asaf 196, 198
astrologia 240, 280
Asyryjczycy XLI, 58, 166, 261
Atalia XLVII
Azariasz XLIX, 465
Azazel 74
Azja Mniejsza 732
Baal 84, 402, 647
Babel XLV, 33, 130, 239
Babilon LIV, 153, 201, 239
Babilończycy XLI, 62, 164, 233
Balaam 32, 82, 83, 84
Balak 82, 83
bałwochwalstwo 154
Barak 104, 195
Baranek 601, 632, 715, 721, 722, 723, 725, 729
Barnaba 355, 456
Baruch XXXV, LIV, 632, 671
Barzillaj 11
Basza XLVIII
Batszeba 145, 192, 374
behemot 180
Belzebub 347
Bene-Jaakan 81
Beor L, 84
Bet-Choron 102
Bet-Szemesz XLIV, 137
Betel 46, 106, 149, 150, 251, 252, 430
Betlejem LV, 46, 107, 257, 258, 280, 389
bezpieczeństwo 301, 314, 646, 702
bezprawie 693
Bildad 176, 178
Bilha 18
błogosławieństwo 5, 12, 35, 43, 44, 48, 49, 68, 100, 112, 113, 124, 143, 186, 201, 250, 260, 272, 275, 276, 336, 357, 382, 416, 499, 575, 576, 652, 669
bluźnierstwo XXII, 78, 85, 196, 199, 347, 348, 460, 626
bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu 347
bogactwa XXXVIII, LVIII, 175, 191, 268, 296, 297, 369, 370, 412, 413, 521, 649, 650, 680
bogowie LXI, 23, 46, 199, 224, 225, 389, 535, 609
bojaźń Boża 39, 52, 218
Booz 115, 116, 258
bóstwo Chrystusa 126
bożki LV, 45, 61, 131, 535, 565
Boży XXVII, XXIX, XL, 21, 25, 29, 46, 53, 57, 58, 69, 92, 100, 111, 130, 132, 133, 146, 147, 152, 153, 161, 164, 167, 174, 175, 178, 181, 182, 192, 195, 215, 230, 234, 239, 246, 260, 261, 271, 272, 276, 281, 285, 290, 299, 308, 309, 337, 345, 347, 360, 384, 389, 390, 394, 408, 452, 457, 458, 480, 481, 482, 486, 490, 495, 496, 497, 498, 501, 502, 505, 506, 509, 513, 514, 518, 519, 520, 530, 545, 552, 573, 574, 575, 576, 578, 581, 593, 595, 598, 609, 613, 617, 621, 625, 629, 636, 659, 669, 670, 671, 681, 710, 713, 714, 716, 720, 727
Casius góra 225
cel XXVII, 6, 53, 57, 100, 111, 115, 138, 151, 221, 245, 283, 307, 350, 387, 389, 453, 455, 460, 468, 499, 500, 505, 509, 554, 558, 578, 580,

591, 596, 597, 607, 610, 642, 654, 657, 674
celibat 318
Cham 31, 32
Chanuka 208
Chasor 99, 104, 123
chciwość XXIV, 80, 413, 654
Cheber 104, 105
Chiwwici 142
chleby pokładne 343
chleb życia 434, 435
Chor-Haggidgad 81
Chorma LI
choroba XLIX, 183, 283, 353, 567, 568, 652
chrystofania 46
chrzest 294, 336, 337, 359, 407, 408, 421, 429, 431, 432, 451, 452, 461, 462, 463, 464, 470, 471, 472, 479, 492, 525, 538, 557, 558, 614, 649, 665, 666, 667, 685, 690, 691
chwała 70, 71, 99, 384, 430, 498, 543, 669, 677
ciało XL, 10, 20, 22, 46, 69, 77, 107, 177, 184, 196, 216, 254, 274, 313, 329, 331, 366, 382, 404, 405, 416, 421, 423, 435, 436, 443, 449, 494, 522, 523, 549, 562, 563, 578, 582, 589, 661, 663, 688, 690, 694, 698, 705
cierpienie 50, 202, 294, 295, 358, 359, 360, 374, 386, 486, 498, 517, 523, 533, 583, 592, 597, 598, 599, 625, 639, 640, 641, 663, 665, 667, 668, 669, 671, 672
cuda XXXVI, XXXVII, XXXVIII, 69, 223, 298, 306, 338, 352, 353, 376, 401, 403, 416, 431, 434, 439, 445, 455, 456, 457, 459, 462, 525, 591
cudzołóstwo 77, 85, 90, 97, 273, 367, 467, 484, 485, 713
Cyrus 45, 58, 160, 164, 165, 166, 228
czarownicy 57, 134, 509
czasy ostateczne 725
Czeluść 716, 717, 724
cześć LXI, 53, 59, 63, 69, 84, 89, 99, 164, 270, 273, 280, 294, 321, 394, 402, 404, 420, 437, 481, 536, 599, 600, 616, 628, 642, 650, 710, 712, 713, 729, 730, 731
człowiek grzechu 604, 605
Damaszek LVIII
Daniel LIV, LV, 24, 225, 240, 241, 242, 243, 721, 723, 724, 737
dary Ducha 553, 579, 584
dary duchowe 555
Datan 143
Dawid XXXIV, XLII, LII, 39, 93, 94, 109, 122, 124, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 150, 156, 157, 158, 159, 160, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 200, 202, 214, 258, 287, 343, 345, 471
Debir LI
Debora 104, 195
Deir Alla L
Dekalog 88
Dekapol 300
demony LXII, 300, 302
diabeł 359, 390, 400, 642, 717, 721, 722, 723, 727, 731, 733
Dina 34
dług 154, 316, 317, 396, 581
dobroć 7, 80, 99, 170, 196, 368, 422, 616
doketyzm 698
Dolina Jordanu 331
dom Dawida 161, 270
doskonałość 7, 25, 26, 81, 230, 292, 589, 590, 622, 625, 626, 633
dostatek 195, 372, 650
drzewo figowe 263, 320, 375, 409
drzewo poznania 6
Duch XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXII, LIV, LX, 81, 95, 128, 130, 133, 174, 192, 193, 229, 238, 294, 301, 314, 337, 347, 348, 349, 387, 389, 394, 405, 408, 427, 428, 431, 432, 436, 439, 445, 446, 447, 450, 455, 456, 457, 458, 462, 463, 464, 466, 470, 471, 472, 473, 476, 495, 496, 497, 519, 520, 523, 530, 548, 550, 552, 553, 560, 581, 609, 617, 630, 640, 649, 669, 670, 674, 684, 685, 686, 689, 690, 691, 698, 704, 707, 714
Duch Święty 191, 192
dusza 191, 216, 331, 423, 556, 562, 736
Dwunastu 297, 303, 304, 305, 330, 356, 357, 374, 450, 479, 529, 666, 706, 737
dyscyplina 86, 204, 562
dzieci XLI, XLII, 12, 13, 16, 17, 36, 41, 42, 53, 55, 56, 60, 62, 71, 77, 79, 81, 85, 89, 92, 93, 99, 110, 122, 123, 124, 139, 143, 149, 150, 153, 168, 169, 172, 173, 179, 186, 187, 199, 201, 207, 208, 209, 227, 230, 236, 237, 245, 246, 258, 284, 308, 318, 357, 358, 404, 405, 410, 412, 418, 469, 489, 493, 495, 496, 499, 500, 507, 509, 526, 539, 549, 564, 566, 575, 583, 593, 602, 610, 611, 612, 614, 615, 616, 671, 684, 688, 697, 703, 721
dziedzictwo 37, 49, 114, 325, 637, 688
dzieła 438
dzień Boży 681
dzień Pański 224, 226, 249, 605, 681, 728
dzień sądu 373
dziesięcina 276, 326, 477, 478
Dziesięć Przykazań 87, 485
Edom 500
Edomici 500
Efez 472, 474
Efezjanie XXXV, 494, 577, 582, 595
Efraim 48, 246
Efrata 257
Egipcjanie XLI, 20, 55, 59, 69, 137, 163
Egipt 32, 53, 56, 58, 59, 107, 382, 402, 719, 721, 735
ekologia 5, 300, 734
ekskomunika, wyłączenie ze wspólnoty 522
ekstaza 133
Ela XLVIII, 225
Elchanan 129
Eliab 156
Eliakim 314
Eliasz 146, 147, 150, 187, 223, 334, 398, 399, 402, 654
Eliezer 185
Elifaz 176, 391
Elizeusz 150, 151, 152, 398, 399
Elkana 140, 156
Ellasar LI
Elohim 3, 4, 53, 55, 82, 83, 188
Enosz XLIV
epikureizm 214
Epos o Gilgameszu 11
eschatologia 533, 681
Estera 171, 172, 173
Eucharystia 700
eunuchowie 232, 317
Ewa 6, 7, 8, 10, 13, 16, 27, 541, 563, 613, 614
Ewangelia XXIII, XXVIII, XXXIV, LXIII, LXIV, LXV, 101, 279, 280, 284, 290, 291, 303, 304, 305, 312, 330, 334, 279, 342, 335, 344, 361, 368, 373, 387, 392, 406, 426, 437, 438, 454, 475, 510, 520, 529, 531, 572, 587, 607, 614, 691, 702
ewangelizacja 111, 305, 457, 557, 607
Ewodia 609, 696
Ezaw 140, 271, 272, 499, 500, 594, 637
Ezdrasz XLIII, 165, 167, 168, 169, 170, 241, 242

Ezechiasz XLIX, 39, 153, 223, 224
Ezechiel 67, 164, 192, 239, 249, 429, 488
fałszywi nauczyciele 474, 617, 619, 674, 676, 678, 679, 680, 681, 685, 698
faraon 53, 54, 58, 118, 162, 163, 502
faryzeusz 326, 342, 396, 503, 589, 590
Feba 609, 696
Filemon 532, 582, 583, 619
Filip XXVII, XXIX, 463, 471
Filippi 352, 589, 640
Filistyni XLI, 64, 111, 112, 137
Gajusz 521
Galilea 377
Gamaliel 460
Garizim 437, 463
Gedeon 106, 107, 108, 140
Gehenna 286, 405
genealogia 56
Gerazeńczycy 300
Gergezeńczycy 300
Getsemani 295, 324, 383, 622, 623, 625, 692
Gibeon LI, 142
Gibeonici 100, 101, 142, 143
Gilboa góra 93
Gilgal 102, 119, 120, 251, 252
Ginat XLIX
glosolalia 550, 555
głowa 538, 539, 540, 541, 543, 581, 582
gniew Boży 100, 152, 153, 161, 481, 482
gnostycyzm 687
Gog 238, 239
Goliat 129
Gomer 244, 245
Gomora 9
gorczycy ziarnko 310, 351, 352, 353, 376
gorzki korzeń 637, 638
gościnność 104, 644, 699, 700
Guzan XLVI
Hades 415
Hagar 36, 38, 106, 274
Haman 124, 172
Hammurabi LI
Haran 644
Hebron LI, 38, 460
Heli 118
hendiadys 61
Henoch 20, 21, 177, 191
herezja 678
Herod Agryppa 448, 464
Herod Antypas 297, 327
Herod Filip 366
Herodiada 367
Herodot 145
Herod Wielki 377
Hieronim 13, 46, 274
hinduizm 282
Hiob 6, 24, 25, 26, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 216
hiperbola 180
histerologia 130
historia XXII, XXV, XLI, XLVII, L, LII, 10, 11, 16, 31, 32, 47, 85, 98, 112, 114, 146, 164, 175, 244, 254, 280, 299, 300, 304, 312, 321, 389, 399, 444, 448, 454, 457, 459, 462, 463, 469, 481, 504, 559, 642, 690, 706, 710
Hofni 117
homoseksualizm 77, 85, 467, 482, 483, 484
honor 34, 374, 393
honorowe miejsca 320
Hor góra 81, 82
Horeb 70
Ia-a-u XLVII
Iszbaal L
Izaak 4, 34, 37, 41, 106, 185, 499, 501, 644
Izajasz LV, 68, 124, 132, 165, 194, 207, 222, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 245, 249, 350, 399, 429, 616
Izebel LVII, 153
Izrael XXXIX, XLI, XLVIII, 39, 47, 53, 59, 61, 62, 82, 85, 88, 93, 98, 104, 118, 124, 144, 148, 151, 152, 154, 157, 159, 167, 180, 184, 187, 188, 192, 195, 210, 229, 233, 237, 239, 245, 246, 252, 266, 272, 273, 312, 389, 477, 478, 486, 500, 506, 507, 508, 509, 510, 573, 574, 575, 576, 623, 646, 713, 715, 720
Izrael Boży 573, 574, 575, 576
Jabbok 46, 47
Jabin 104
Jael 104, 105, 106
Jahwe XXXIX, L, LII, LIII, LXI, LXII, 3, 4, 21, 25, 53, 55, 58, 82, 83, 106, 111, 112, 119, 120, 121, 134, 138, 142, 143, 146, 152, 153, 165, 166, 183, 184, 187, 189, 190, 198, 221, 229, 246, 260, 267, 270, 271, 288, 454, 467, 628, 638, 646, 647, 659
Jair 129, 140
Jair-Oregim 129
Jakub 4, 45, 46, 47, 48, 49, 56, 69, 140, 185, 247, 271, 272, 274, 295, 307, 323, 361, 373, 407, 430, 450, 464, 466, 476, 477, 499, 500, 594, 623, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 674, 676, 686, 693, 715
Jambres 57
Jan Chrzciciel 223, 313, 318, 336, 337, 340, 367, 393, 405, 406, 407, 432, 472
Jan Marek XXXIV, 464
Jannes 57
Jefte 108, 109, 110, 195
Jehu XLVII, XLVIII, 132, 150, 153, 246
Jered XLIII
Jeremiasz LIII, LIV, 124, 125, 141, 164, 165, 233, 329, 330, 473, 670
Jeroboam XLVIII, 122, 162, 251
Jerozolima 41, 164, 230, 233, 234, 249, 280, 327, 381, 390, 456, 463, 506, 697, 718, 719
Jerycho LI, 98, 99, 110
Jesse 127, 129, 150, 156
Jeszurun 9
Jetro 35, 82
język XXIII, XXV, XXXII, LV, LIX, 4, 33, 37, 75, 111, 112, 156, 169, 170, 172, 180, 189, 197, 213, 216, 225, 285, 293, 307, 368, 384, 385, 394, 397, 417, 442, 476, 483, 511, 539, 550, 595, 619, 657, 658, 736
Jizreel 153
Joab L
Joachaz 150
Joasz XLII, XLVII, 140, 150
Joel 249
Jojakim XLII, 233
Jojakin XLV
Jokebed 17, 56, 57
Jom Kippur 74
Joram XLVII, XLIX, 140, 151
Jotam XLIX
Jozafat XLVIII, XLIX, 207
Józef Flawiusz 21, 46, 128, 135, 144, 152, 172, 300, 422, 442, 603, 632, 732
Józef z Arymatei 290
Juda XXXII, XLVIII, XLIX, 25, 48, 49, 122, 144, 151, 152, 154, 165, 705, 706, 707
judaizm 280, 336, 377, 453, 485, 629, 701, 718, 719
judaizujący 572
Judasz Galilejczyk 377
Judasz Iskariota 324
Judea 377
Junias 450, 609
Kadesz-Barnea 81
Kafarnaum 137, 303, 304, 339, 340, 358, 370, 391, 434

Kain 14, 15, 16, 27, 72, 315
Kajfasz L
Kamień Moabitów XLIII
Kanaan L, LI, 32, 43, 88
kanon 23, 735, 736, 737, 738
kapłan 35, 253, 268, 276, 338, 344, 345, 383, 384
kapłani-królowie 629
kapłaństwo 35, 36, 85, 630
kara 61, 64, 66, 198, 237, 286
kara śmierci 77, 78, 85, 86, 360
Karkar XLVII
Karmel góra 132, 147
kastracja 317
Kazanie na Górze 179, 388
kazirodztwo 16, 77, 85
Kefas 313
Kehat 56
Kemosz 84
Kenan XLIV
Ketef Hinnom L
Kibrot-Hattaawa 80
Kir-Chareszet 151
Kiszon 147
kłamstwo 54, 96, 97, 105, 127, 148, 152, 349, 455, 458, 481, 524, 680, 694
klątwa 736, 738
klucze do Królestwa Bożego 314
Kolosanie 596, 599, 600
komunia 436
Korach 143
Korynt 290, 356, 468, 564, 620
Kościół XXI, XXIV, XXVII, XXXI, XXXIX, LIV, LX, 13, 19, 182, 185, 235, 254, 290, 311, 312, 313, 314, 337, 353, 360, 367, 376, 440, 450, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 466, 474, 476, 477, 484, 486, 514, 519, 520, 521, 523, 524, 526, 543, 548, 550, 553, 559, 572, 576, 577, 582, 584, 588, 594, 597, 617, 624, 631, 662, 671, 682, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 706, 707, 710, 712, 713, 714, 716, 719, 721, 729, 730, 731
kościoły domowe 699
Kozbi 84
kozioł ofiarny 74, 75
kradzież 66, 113
Kreta 619
krew i woda 690
krewny-odkupiciel 177
kroczenie po wodzie 312, 434
królestwo Boże 162, 200, 250, 273, 297, 302, 304, 305, 340, 347, 351, 361, 362, 398, 403, 406, 409, 413, 414, 416, 468, 470, 471, 506, 523, 524, 525, 528, 561, 573, 579, 580, 585, 590, 649
krzywoprzysięstwo 288
krzyż 360, 361, 440, 574, 622, 625, 640, 647, 692, 721
Kserkses 172
książę ciemności 522
księga Prawa 170
kultura XIX, XXII, XXV, LX, 73, 468, 478, 482, 660, 661, 662, 683, 735
kuszenie 33, 39, 40, 294, 389, 458, 641
kuszenie Jezusa 33
Laban 34, 45
Lachmi 129
Lajisz 114
Lakisz LI
Lamek 23, 140, 315
Laodycea 729
Lea 162, 272
legalizm 495
Lewiatan 180, 197
lewici 79, 139, 167, 170
Lidia 609
linia Kehata 18
Lot 399
Lucyfer 25, 224, 225
lud Boży 25, 167, 195, 230, 281, 458, 506, 519, 545, 578, 598, 671, 720, 727
ludobójstwo 122, 143
łaska XXXIX, 43, 50, 60, 97, 247, 271, 317, 323, 354, 394, 429, 495, 499, 564, 571, 576, 578, 584, 586, 587
Łazarz 271, 354, 413, 415
Maaka 162
Maciej 449, 450
Madianici XLI
Mądrość 11, 613, 706
magia 85
Magog 238, 239
Mahalaleel XLIV
Makkeda 99
Makpela 42, 460
Malachiasz 91, 271, 272, 273, 274, 334
małżeństwo XLVII, 17, 91, 92, 105, 111, 112, 138, 141, 146, 191, 274, 317, 318, 366, 367, 484, 526, 527, 533, 534, 565, 566, 614, 615, 660, 662
Manasses XLIX, 48, 153, 154
mandat kulturowy 6
manna 388, 435
Manoach 70, 112
Marcjon XXV, XXXIX, 182, 228, 235
Mardocheusz 171, 172
Maria 424, 443, 444, 720
Maria Magdalena 443, 444
Masada L
Massa 184, 388, 389, 458, 641
materia 4
Matuzalem XLIII, 20
męczeństwo 632
Megiddo L, 163
Melchizedek 35, 36, 82, 214, 276, 628, 629
Menachem XLIX, 24
Merab 143
Meroz 105
Mesjasz XLII, 35, 50, 183, 185, 186, 190, 229, 232, 233, 241, 242, 250, 258, 267, 268, 269, 270, 311, 313, 331, 332, 337, 358, 384, 504
Mesza 151
Meszek 238
Mezopotamia LI, 23, 26, 28, 35, 46, 82, 197
Michał 705, 721, 722, 723
Micheasz 110, 148
miecz 135, 237, 238, 291, 307, 403, 421, 422, 496
Mikajehu 113, 114
Mikal 131, 138, 139
Mikołaj 712
miłość XXII, XXXIX, XL, XLI, LXI, 7, 53, 60, 90, 182, 202, 204, 220, 221, 235, 272, 291, 292, 317, 319, 342, 395, 396, 409, 411, 434, 436, 478, 480, 482, 493, 496, 500, 507, 508, 512, 515, 516, 548, 552, 553, 563, 571, 573, 580, 587, 588, 599, 602, 616, 643, 655, 688, 700, 703
miłosierdzie 123, 172, 183, 246, 247, 258, 259, 284, 317, 320, 321, 458, 501, 502, 507, 510, 574, 575, 576, 671
misje 508
Mispa 109, 120
mistycyzm 491
mit 5, 10, 225
Moabici XLI, 82, 83, 84
moc Boża 439, 587
modlitwa 22, 46, 117, 188, 198, 200, 254, 316, 353, 386, 452, 547, 551, 600, 625, 626, 651, 652, 653, 654, 663, 679, 691, 692, 693, 694, 695, 723
Modlitwa Pańska 692
Mojżesz XXII, XXXV, XXXVIII, 3, 15, 18, 23, 35, 53, 54, 55, 56, 59, 68, 69, 70, 71, 76, 80, 81, 85, 87, 88, 90, 91, 94, 95, 123, 138, 150, 184, 188, 211, 286, 365, 383, 388, 389, 394, 402, 416, 429, 560, 631, 632, 705

Moloch 40, 77, 237, 286
monarchia 121
morderstwo 28, 30, 64, 66, 78, 85, 86, 105, 285
Moria góra 41, 159
Morze Czerwone 60, 180, 666
Morze Śródziemne 254
Moserot 81, 82
mury Jerycha 97, 637
Nabal 186
Nabot LVI
Nabuchodonozor LVIII
Nadab XLVIII, 68, 70, 138
nagość 27, 32, 90, 496, 727
nagrody 639, 640, 646, 648
Nahum 24, 33, 260
nakrycie głowy XXIX, 545, 546, 547
namaszczeni Duchem 685
namaszczenie 559, 652, 684, 685, 686
namaszczenie olejem 652, 684
Namiotów 63
narodziny 224, 432
Natan 124
Natanael 430, 431
natchnienie 106, 630, 698, 737
Nazaret 454
Nazirejczycy 31
Nehemiasz 24, 169, 242
nekromancja 134
Neri 232, 233
Netaneel 156
niebo 6, 22, 76, 282, 284, 288, 393, 408, 424, 430, 431, 438, 482, 566, 567, 664, 681, 731, 733, 734, 735
niedomówienie 171
niedopasowanie LI, 564
niemoralność seksualna 524
nienawiść 21, 182, 202, 235, 272, 275, 481, 512, 524, 603
nierozsądne 328
niesprawiedliwość 23, 172, 181, 235, 498, 499, 514, 565, 627
niewola babilońska LV
niewolnictwo 31, 64, 78, 89, 582, 601, 620
niewybaczalny grzech 346
Nikodem 192, 431, 432
nikolaici 709, 711, 713, 719
Ninhursag 10
Niniwa XXXIX, 256
Nob 343, 345
Noe 17, 24, 25, 26, 31, 32, 665, 666
Noemi 637
nowa ziemia 230, 733, 735
nowe niebo 733, 735
Nowe Przymierze 58, 549, 559, 634
nowe stworzenie 295, 523, 563, 574, 734
obraz Boży 29, 178
obrzezanie 55, 76, 395, 468, 469, 470, 477, 478, 571, 573, 574, 576, 643, 644, 665, 666
Ochozjasz XLII, XLVIII
oczy 16, 164, 207, 245, 287, 301, 310, 347, 350, 355, 382, 393, 394, 404, 415, 417, 436, 473, 504, 560, 612, 640
odkupienie LVI, 85, 185
odpowiedzialność 29, 92, 94, 99, 118, 137, 138, 143, 175, 211, 219, 229, 285, 286, 380, 474, 481, 488, 489, 510, 538, 549, 613, 680
odstępstwo 36, 45, 85, 126
ofiara 15, 16, 41, 63, 110, 146, 147, 151, 273, 285, 573, 644, 656, 689
ogień LIII, 70, 84, 138, 146, 238, 364, 393, 405, 406, 513, 520, 649, 734
ogród Eden 6, 18, 45, 286, 735
okrucieństwo 48, 151, 153, 357
okup 30, 77, 86, 247, 386, 435
olbrzym 129
Oliwna góra 376
ołtarz 107, 159, 251, 273, 383, 536, 632
Omri XLVIII, XLIX, LII
opatrzność 50, 139, 172, 186
opętanie przez demona 128
orły 417
oścień dla ciała 567
osioł 301
osobowość XXXVII, 488
Ostatnia Wieczerza 382
oszustwo Ewy 614
Ozeasz XLIX, 132, 244, 245, 247, 251, 488
Ozjasz 9
Palestyna 32, 628
panowanie XLVI, XLVIII, XLIX, LXII, 24, 121, 150, 151, 153, 185, 189, 226, 239, 563, 628, 718, 732, 733
państwo LVIII, 86, 403, 510, 513, 514, 607
papiestwo 311
Paran 81
Pascha 714
patrypasjanizm 427
Paweł św. XXV, XXVII, XXXV, XXXVI, XXXVII, XLIV, LIX, LX, LXI, 14, 57, 81, 86, 281, 284, 285, 290, 294, 296, 304, 305, 316, 318, 323, 324, 339, 341, 353, 361, 362, 364, 383, 395, 400, 423, 439, 484, 491, 515, 526, 534, 558, 686, 689, 701
Pedajasz 232
Pekach XLIX, 222, 223
Penuel 69
Persja 166
Pięćdziesiątnica 193
piekło 247, 415, 649
pieniądze 64, 67, 113, 269, 290, 355, 357, 370, 376, 411, 412, 413, 448, 449, 455, 457, 647, 702
Pierworodny 54, 593
Pijaństwo 31
Piłat L, 30, 384
Pinchas 84, 85, 117, 199
Piotr św. XXIV, XXV, LIV, 183, 230, 311, 312, 313, 314, 315, 338, 341, 349, 358, 359, 360, 371, 372, 373, 375, 383, 410, 423, 427, 438, 443, 444, 449, 451, 452, 453, 454, 456, 457, 458, 462, 464, 465, 466, 471, 519, 550, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 734
piramidy 20
placenie dziesięciny 275
plemię żmijowe 325, 326
poczęcie 12
podatki 161, 290, 376, 377, 378
poganie 23, 61, 137, 266, 268, 280, 281, 292, 305, 314, 373, 403, 438, 466, 468, 469, 478, 485, 486, 497, 499, 501, 502, 508, 516, 521, 531, 535, 536, 571, 572, 575, 576, 578, 589, 596, 616, 644, 701
pogrzeb 398, 460
pojednanie 206, 494, 564, 596, 597, 599
pokój 239, 268, 270, 306, 364, 406, 468, 514, 574, 575, 576, 587, 598, 629, 735
pokolenie XXXIII, 17, 114, 122, 123, 162, 186, 201, 267, 312, 327, 365, 379, 380, 381, 421, 594
pokora 659
pokuta 64, 626, 694
pole garncarza 269, 329
Pole Krwi 448
poligamia 76, 89, 140, 141
politeizm 198, 440
Poncjusz Piłat 383
ponowne narodziny 432
populacja 58
porwanie 85, 566, 727
posiadłości 162, 369, 455
potop 22, 27, 28
Powtórne Przyjście 681, 725
pożądliwość 126, 655, 683
pożegnanie 398
praca XXXII, XXXV, 283, 319, 412
prawa człowieka 64

prawa natury XXXVII
Prawda XXXIX, 19, 26, 40, 155, 215, 428, 436, 537, 698
Prawo 14, 29, 40, 65, 91, 142, 236, 281, 282, 283, 284, 288, 289, 291, 292, 323, 325, 341, 345, 367, 368, 378, 383, 402, 413, 415, 429, 433, 469, 477, 485, 486, 487, 490, 494, 495, 497, 503, 504, 505, 506, 511, 515, 529, 547, 556, 559, 561, 573, 577, 584, 590, 643, 649, 677, 736
prawo Mojżeszowe 17, 27, 109, 237, 276
prawo rzymskie 521
prawo talionu 65
predestynacja 496, 577
proroctwa LIV, LV, LVII, LVIII, 31, 49, 58, 104, 131, 133, 147, 163, 165, 183, 184, 211, 222, 223, 224, 225, 226, 231, 233, 239, 240, 241, 242, 243, 249, 256, 268, 269, 280, 281, 330, 331, 332, 350, 393, 419, 420, 430, 431, 448, 449, 472, 473, 474, 505, 507, 551, 554, 560, 676, 677, 679, 706, 725, 729, 730, 731, 736
prorocy XXXVIII, XL, LII, LIII, LIV, LV, 20, 40, 68, 82, 95, 124, 128, 131, 132, 133, 146, 148, 149, 151, 152, 164, 210, 223, 225, 227, 229, 231, 242, 243, 244, 248, 249, 252, 257, 258, 260, 263, 268, 273, 274, 309, 315, 327, 329, 334, 350, 363, 377, 394, 399, 402, 420, 421, 429, 454, 474, 489, 500, 502, 554, 556, 563, 599, 621, 683, 733
prostytucja 118
Pryscylla XXIX, 470, 471, 609
przebaczenie XLI, 72, 85, 94, 259, 315, 316, 317, 321, 341, 342, 349, 396, 571, 596, 626, 633, 634, 653, 654, 667, 671, 694, 695
Przedwieczny 70
przekleństwo LVII
przekupstwo 206, 207
przemienienie (transfiguracja) 362
przemoc 173, 181, 196, 198, 289, 512
przepowiednia LIII, LVI, LVIII, 154, 329, 474
prześladowanie 337, 349, 361, 496, 602, 603, 639, 663, 669, 670, 671, 672, 710
przeznaczenie XXVII, 99, 100, 110, 123, 500, 677
przybytek XLIV, 49, 63, 113, 631, 632, 633
Przymierze 58, 85, 549, 559, 560, 634
przypowieści 255, 313, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 328, 329, 340, 349, 350, 351, 358, 372, 375, 388, 411, 412, 413, 418, 649, 661
przysięgi 100, 101, 108, 109, 113, 142, 288, 289
psalmy złorzeczące 203
pseudoepigrafy 706, 707
psy 297, 358, 449
Pua 52
pycha 158, 196, 224, 507, 520, 522, 683
Rachab 82, 637, 644, 645, 646
Rachela 36, 45, 46
Raddaj 156
radość LX, 20, 26, 37, 199, 205, 260, 261, 263, 294, 328, 412, 441, 468, 639, 640
raj 424, 567, 632
raka 285, 286
Rama 132
Ramataim 156
Ras Szamra L
Rebeka 34, 35, 44
Resin 222, 223
Rode 464, 465
rodzenie dzieci 230, 611, 612, 614, 615
rodzice LVI, 89, 90, 92, 112, 409, 452, 469, 493
rodzina XLIV, 10, 77, 89, 154, 382, 410, 671
równość 6, 9, 64, 215, 440, 441, 456, 457, 662
różnice kulturowe 465
rozprawa na Górze Oliwnej LV
rozwód 90, 91, 141, 166, 167, 168, 273, 274, 275, 365
Ruben XXII, 48, 594
Rut 12, 115, 116, 167, 258, 275
ryba 61, 727
rządy XLIX, 104, 143, 153, 154, 162, 724, 733
rzucanie losów 253, 449
Rzym 13, 389, 607, 710, 720, 725
Rzymianie XXXV, XXXVI, 32, 241, 338, 339, 377, 414, 424, 461, 466, 472, 473, 477, 385, 480, 483, 485, 486, 489, 492, 496, 497, 501, 510, 512, 516, 573, 575, 584, 587, 630, 639
sąd XXXIX, XL, XLI, 8, 28, 49, 53, 143, 154, 199, 200, 218, 226, 239, 246, 255, 268, 285, 286, 288, 309, 383, 407, 417, 433, 452, 481, 500, 518, 533, 636, 638, 658, 670, 671, 713, 714, 716, 718, 720
Sadok 629
Sąd Ostateczny XL, 22, 28, 302, 670, 671, 678
Saduceusze 331, 509, 629
Safira 455, 456, 457, 458
Safon góra 225
sakrament 7, 492
Salatiel 232, 233
Salem 276
Salomon XLII, LI, LII, 8, 11, 36, 52, 97, 140, 145, 146, 160, 161, 189, 207, 213, 214, 216, 217, 220, 221, 373
Samaria 166
samobójstwo 135, 449
Samson 111, 112, 140, 190
Samuel XXXIII, 10, 24, 33, 112, 117, 119, 120, 121, 126, 127, 128, 132, 134, 135, 150, 156, 157, 210, 256
Sanhedryn 211, 509, 732
Sara 33, 34, 35, 36, 37, 38, 659
Sardes 728
Saul XXI, 54, 93, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 172, 200, 202, 265, 343
Seboim 22, 246
Sedecjasz 233
sędziowie 23, 65, 201, 216, 384
Sefora 54, 55
seks 487
seksualność 527
sen LIV, 46, 187, 354, 720, 728
separatyzm 166
Septuaginta XLIII, XLIV, LIX, 13, 22, 59, 79, 81, 134, 156, 201, 213, 223, 255, 350, 459, 645, 682
sępy 327, 416, 417, 449
serce XXXIX, LIII, 11, 16, 24, 39, 54, 57, 58, 60, 108, 124, 126, 133, 146, 147, 162, 165, 194, 210, 212, 237, 245, 283, 342, 349, 350, 353, 370, 372, 429, 434, 455, 488, 560, 638, 649, 686, 688, 689
Set XLIV, 22
setnik 298, 358, 391, 392, 393
Setyci 21
Siklag 183
Sin 81, 286
Sisera 104, 105
skała 313, 360
skrucha 349, 682
słońce 61, 101, 102, 103, 285, 293, 328, 677, 720, 721
smok 400, 710, 720, 722, 724, 727, 731
Sob 246
Sofoniasz 249
sól 281, 363, 410
spis powszechny 144
sprawiedliwość XXXVIII, XXXIX, XL, 25, 40, 89, 182, 187, 200, 207,

239, 241, 246, 256, 258, 259, 261, 283, 284, 332, 418, 468, 499, 505, 507, 565, 566, 574, 591, 616, 629, 645, 734, 735
sprzężenie 244
starsi 68, 142, 314, 353, 391, 392, 428, 456, 619, 653
sto czterdzieści cztery tysiące 715
stworzenie 4, 6, 69, 74, 254, 295, 444, 481, 488, 490, 496, 523, 528, 536, 563, 574, 593, 595, 661, 734
sumienie 34, 347, 451, 452, 653, 666
Suza 172
Sychem 48, 148, 460
Sydon 357
Syjon 305
Sylas 640
Sylwan XXXV
Symeon 48
Synaj góra 60, 80, 81, 87, 88, 211, 383, 388, 560, 578, 632, 638
Syn Boży 46, 299, 308, 384, 389, 390, 621, 625
syn człowieczy 178, 345, 346, 348
synekdocha 133
synkretyzm 166
synowie Boga 21, 23, 140, 664
Syntycha 609, 696
Syria 702
Szafat 398
Szammaj 365
szata 70, 116, 275, 594, 714
szatan LXI, 7, 12, 13, 39, 105, 134, 135, 158, 159, 174, 175, 176, 180, 224, 226, 230, 231, 238, 267, 302, 359, 387, 389, 390, 399, 400, 401, 405, 424, 457, 522, 526, 561, 565, 567, 623, 642, 705, 709, 710, 716, 717, 721, 722, 724, 731, 732, 733
Szczepan 404, 459, 460, 461
Szemajasz 132
Szeol 42, 221
sześćset sześćdziesiąt sześć XLIV, 160, 726, 727
Szifra 52
Szilo 48, 113, 252
Szittim 84
sztuka 60, 220
Szulamitka 220, 221
Szur 38, 81
Szymon Mag 462
śmiech 37
śmierć XXII, XLII, 7, 8, 21, 30, 43, 65, 66, 73, 78, 82, 84, 86, 92, 94, 99, 110, 117, 139, 142, 143, 150, 172, 190, 191, 209, 211, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 228, 230, 231, 237, 242, 246, 247, 248, 271, 297, 331, 332, 354, 358, 360, 361, 363, 386, 404, 407, 408, 423, 434, 448, 453, 458, 459, 479, 481, 482, 486, 487, 488, 490, 492, 498, 499, 522, 523, 534, 549, 558, 568, 574, 579, 584, 588, 591, 594, 596, 597, 622, 623, 626, 628, 634, 636, 647, 650, 654, 655, 658, 663, 665, 693, 694, 695, 710, 722, 723
śmierć Chrystusa 479, 498, 549, 574, 588, 591, 596, 597, 634, 723
śmierć Judasza 448
świadek 273, 723
świadkowie 89, 285, 342, 383, 384, 385, 404, 426, 444, 475, 476, 718, 730
świat 414, 415, 435, 438, 445, 453, 481, 482, 500, 513
świątynia 159, 234, 241, 266, 338, 380, 456, 506, 565, 631, 632, 633, 718
Święta Tygodni 62
świętość 63, 85, 89, 136, 137, 147, 245, 246, 459, 525, 565, 634, 682
Święto Trąb 169
Tabor góra 104
tajemnica mesjańska 338
Tamar 25, 47, 140, 162
taniec 133, 138, 157
Tannim 197
targum 350
Tars XXXVI
tekst masorecki LIX
Tel Dan L, LII
teodycea 178
teofania 46
teokracja 121
Terach XLII
Tertulian 13, 182, 224, 486, 567
Tiamat 4
Tomasz 182, 437, 446
tradycja ustna 179, 475
Trójca 426, 428
tron 709
trzęsienia ziemi 98, 228, 331, 376
Tubal 238
Tummim 253
Turcja 238
Tymoteusz 469, 617
typologia 630
Tyr LVII, LVIII
Tytus 469, 477
ubóstwo 456
uczeni w Piśmie i faryzeusze 108, 326
uczniostwo 373, 374
ukamienowanie 285, 286, 404, 449
ukrzyżowanie 51, 360, 361, 386, 414, 627
uległość 626, 659, 710
umiarkowanie LXIII, 211, 212
uniformitaryzm 5
uniwersalizm 595
upadek XXI, 22, 146, 147, 151, 224, 238, 323, 376, 400, 486, 488, 516, 613, 675, 721
upadek szatana 22, 238, 400, 721
upadli aniołowie 545, 664, 716
Ur 82
Uriasz 93
Uriel 162
Urim 253
usprawiedliwienie 31, 37, 281, 284, 362, 493, 505, 506, 571, 572, 573, 575, 587, 597, 602, 643, 645, 680
uświęcenie 566, 587, 634
uzdrawianie LXII, 724
Uzza 137
Uzzjel 57
walka duchowa 47
wąwóz Cedronu 402
wąż 11, 400, 613, 710, 721
wcielenie XXVII, 107, 189, 571, 625, 719, 721, 725, 733
wdowy 276, 615, 616
węgle 210
wiara XXXVI, XXXVII, LVI, LXI, LXII, 20, 108, 187, 218, 259, 284, 294, 295, 298, 302, 337, 338, 352, 353, 354, 358, 360, 375, 376, 395, 396, 397, 403, 416, 419, 433, 434, 439, 451, 454, 465, 471, 508, 517, 533, 557, 571, 573, 585, 586, 587, 590, 603, 604, 616, 637, 643, 644, 645, 651, 675, 677, 681
Wieczerza Pańska XXXI, 700
wieczność 122, 258
wielkość 112, 353, 375, 394
wieloryb 254
więźniowie 389
wina 7, 30, 31, 50, 64, 78, 85, 211, 325, 330, 382, 385, 390, 423, 436, 441, 466, 513, 547, 549, 617, 618, 641
wino 7, 31, 35, 100, 138, 211, 212, 382, 383, 391, 430, 436, 547, 617, 618
wizje XXXV, LIV, LV, 21, 70, 210, 226, 400, 473, 480, 563, 566, 599, 600, 601, 632, 669, 682, 725
woda 27, 428, 431, 432, 479, 565, 616, 689, 690, 734
wojna 422, 721, 731
wola Boża 108, 244, 253, 450, 504, 652
wolność 7, 11, 50, 65, 247, 389, 491, 501, 502, 542, 581, 582, 649, 680
wrogowie 172, 202, 596, 605
wróżba LVI, 77, 253
wróżka z Endor 134

wspólnota 67, 455, 456, 460, 521, 523, 565, 576, 580, 581, 605, 614, 616, 635, 697, 701
wstrzemięźliwość 526
wybawienie 77, 112, 184, 198, 382, 628
Wybrana Pani 696
wybranie 61, 500, 675, 720
wygnańcy 166, 450
wyznanie grzechu 653
wyznanie Wiary 118
yām 197
Zachariasz LIV, 269, 329, 330, 419
Zacheusz XXXVIII, 369, 370, 649
zapłata 72, 269, 318, 512, 584, 681, 728
zasada 26, 42, 65, 90, 92, 110, 111, 125, 153, 176, 209, 242, 292, 301, 456, 467, 468, 516, 517, 531, 532, 543, 546, 551, 553, 556, 574, 688, 702
zbawienie XXV, LVI, LXII, 7, 43, 76, 82, 88, 100, 239, 263, 305, 309, 323, 353, 363, 390, 395, 434, 437, 452, 453, 454, 466, 477, 485, 497, 499, 502, 508, 509, 517, 532, 558, 563, 564, 572, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 597, 612, 614, 622, 626, 642, 644, 649, 657, 658, 663, 664, 666, 674, 675, 676, 679, 680, 682, 687, 691, 733
zbawienie pogan 508, 509
zbawienie przez rodzenie dzieci 611
zdrada 377, 449, 450, 457
Zebedeusz XXXIV, 361, 373, 407, 450
zemsta 261, 512
zgorzknienie 637, 638
ziemia obiecana XLI, LI, 47, 49
Zilpa 56
złe duchy 302, 536
zło LVII, 11, 12, 50, 57, 96, 97, 106, 125, 147, 148, 153, 154, 158, 175, 178, 181, 182, 196, 202, 203, 209, 218, 228, 229, 234, 237, 250, 291, 292, 293, 302, 347, 433, 434, 483, 488, 491, 512, 513, 515, 523, 524, 570, 606, 607, 634, 679, 703, 719
zmartwychwstanie XXXVII, XXXVIII, LV, 43, 177, 183, 191, 228, 231, 326, 330, 331, 332, 339, 363, 404, 408, 416, 424, 425, 433, 444, 445, 446, 450, 491, 522, 534, 557, 558, 590, 591, 592, 604, 632, 732
zniszczenie świątyni 518
Zorobabel 166, 232, 267
zwiadowcy 81, 85
zwierzęta 6, 10, 11, 21, 26, 27, 29, 44, 53, 73, 109, 150, 180, 190, 191, 215, 216, 300, 301, 384, 467, 724
zwierzęta przeżuwające 73
Zwoje znad Morza Martwego 545
zwolennicy Heroda 377
życie po śmierci 42, 43, 140, 215
życie wieczne XXVII, XLI, 75, 191, 368, 369, 370, 372, 405, 433, 435, 436, 655
Żydzi XXXII, 95, 166, 172, 173, 192, 280, 310, 319, 331, 332, 336, 338, 347, 358, 373, 377, 378, 388, 392, 393, 411, 414, 453, 458, 460, 461, 464, 467, 473, 476, 477, 478, 485, 486, 497, 499, 501, 506, 508, 522, 531, 535, 567, 575, 576, 590, 596, 602, 603, 623, 642, 645, 664, 673, 707, 715, 717, 719, 734, 737

INDEKS WERSETÓW

STARY TESTAMENT

Księga Rodzaju

1 *3, 608*
1 - 2 ***3-4***
1,1 - 11,32 *4*
1,1 *4, 19, 734*
1,2 *5, 716, 734*
1,5 *19*
1,14 *19*
1,26-27 *528, 544, 586, 608*
1,28 ***5-6**, 12, 13, 182, 609*
2 *608, 609, 612, 613*
2,4 *3, 19*
2,7 *10, 432*
2,15 *6*
2,16-17 ***6-7**, 40*
2,17 ***7-8***
2,18 ***8-10**, 11, 528, 541, 582, 609, 611, 613*
2,19 *10*
2,20-23 ***10-11***
2,21-24 *45, 140*
2,23 *9, 609*
2,24 *45, 91, 274, 366, 528, 582*
3 *LXI, 609, 612, 613*
3,4 *7*
3,5 ***11***
3,6 *613*
3,7 ***11***
3,8 *8, 248*
3,11 *613*
3,13 *613*
3,15 *11, 12, 247, 400*
3,16 ***11-15**, 556, 609*
3,17 *613*
3,20 *10*
3,21 *15, 27*
3,22 *11*
4,3 *15, 72, 73, 194*
4,3-4 ***15-16***
4,4-5 *15*
4,7 *13, 14*
4,17 ***16-17**, 19, 735*
4,19 *23, 36, 140, 245*
4,19-24 *23*
5 *XLII, 17, 18, 19*
5,1 *8*
5,3-5 ***17-19***
5,4 *16*
5,5 *7*
5,23-24 ***19-21**, 43, 149, 178, 191, 197, 227, 248*
5,24 *20, 25, 177, 191, 216*
5,32 *17*
6,1-4 ***21-23**, 142, 678, 706*
6,2 *21, 23, 175, 545, 664*
6,3-6.11 *663*
6,4 *23, 423*
6,5-6 *23*
6,6 ***23-24**, 84, 122, 126, 256, 275, 643*
6,9 *20, **24-26**, 47, 174*
6,17 *27*
6,18-19 *29*
6,19-20 ***26-27***
7,2-3 ***26-27***
7,6-15 *27*
7,19 ***27-28***
7,19-20 *28*
7,23 *27*
8,4 *28*
8,7-12 *26*
8,20 *26*
8,21 *LVII, 29*
8,22 *29, 58, 126*
9,1 *32*
9,3 *30*
9,4-5 *30*
9,5-6 *28*
9,6 ***28-31**, 64, 66, 78, 86, 90, 143, 199*
9,10-11.12.15-17 *29*
9,13 *29*
9,21 *26, 31*
9,22 *31*
9,24-25 ***31-33***
10,5.20.31 *33*
10,6 *32*
10,8 *23*
10,8-12 *23*
10,25 *33*
11 *XLII, 17, 18, 19*
11,1-9 ***33**, 131*
11,4 *33*
11,8-9 *33*
11,24 *18*
11,29 *34*
12,1 *43*
12,1-3 *499*
12,2-3 *LVII*
12,3 *41, 100, 576*
12,4 *XLII*
12,10-20 *34*
12,11-13 ***33-35**, 38, 44*
12,13 *34*
12,15-16 *34*
14 *LI*
14,1 *LI*
14,13 *LI*
14,14 *LI*
14,18-19 ***35-36***
14,18-20 *628*
14,19 *LII*
14,22 *629*
15 *LVII, 643*
15,6 *LX, 643, 644, 645*
15,12-21 *44*
15,15 *42*
16,1-4 ***36**, 45*
16,7 *38, 106*
16,16 *38*
17 *7, 643*
17,1.9-14 *43*
17,8 *43*
17,17 ***37***
17,25 *38*
18,12 *659*
18,12-15 *37*
18,19 *497*
19 *146*
19,32 *105*
20,1-3 *33*
20,1-18 *34*
20,2-9 *34*
20,12 *17*
21,3.6 *37*
21,5 *38*
21,11 *38*
21,12-13 *38*
21,14 ***38-39***
21,15 *38*
22 *39, 40, 41, 149, 151, 204, 294, 295, 622, 641, 644, 645*
22,1 ***39-40***
22,1.12 *39*
22,2 ***40-42***
22,12 *40, 149, 204, 641, 644, 645*
22,16-17 *43*
23,2.19 *XXXV*
24,55 *34*
25,8 *21, **42-43**, 47, 50, 81, 85, 94, 145, 153*
25,8.17 *42*
25,29-34 *594*
26 *XLII*
26,3-5 *37, **43-44**, 76, 259*
26,7-11 *33*
26,34-35 *637*
27,19 *594*
29,25-28 *37, 39, **44-45**, 65, 89, 146*
30,3-9 *36*
31,30 *45*
31,34 ***45-46***
32 XLII
32,23-32 ***46-47***
32,28 *47*
34 *34, 48*
34,13-17 *34*
35,2 *46*
35,19 *XXXV*
37,2 *149*
37,3-4 *594*
37,9 *720*
38,26 *25*
41,57 *27*
42,7 ***47-48***
46,6-11 *18*
46,18 *18, 56*
46,25 *18, 56*
48,5-7 *48*
48,13-20 *594*
48,20 ***48***
49 *48, 50, 121, 122, 267*
49,10 ***48-50***
49,29.33 *42*
50,19-20 ***50-51***

Księga Wyjścia

1,5 *459*
1,15-21 *35, **52-53**, 97, 127, 152*
1,19 *52*
1,21 *52*
2,1 *56, 57*
2,3 *60*
2,16 *35*
3,1 *35*
3,2 *107*

3,5 *107*
3,6 *106*
3,7 *107*
3,18 ***53-54***, *97, 101, 184*
3,20 *59, 107*
3,20-21 *59*
3,21-22 *58*
4,15-16 *LIII*
4,21 *58*
4,22 *54, 594*
4,23 *54*
4,24-26 ***54-55***
6,3 *4*
6,10-13 *57*
6,13-27 *XXII*
6,14 *57*
6,14-25 *57*
6,16-20 ***55-57***, *59*
6,20 *17, 56*
6,25 *57*
6,26-30 *57*
6,28 *8*
7,3 *58*
7,7 *18, 56*
7,8-24 *402*
7,11.22 ***57***
7,13.14.22 *58*
8,3 ***57***
8,14-15 *59*
8,15 *57, 58, 69*
8,15.28 *58*
9,7.34.35 *58*
9,12 *54,* ***57-58***, *60, 87, 103, 118, 199, 222, 228, 230, 251, 351, 503, 511*
9,16 *502*
9,20 *59*
9,27 *59*
10,7 *59*
10,16 *59*
10,28 *8*
11,2-3 *58*
11,3 *59*
12,12-13 *714*
12,35-36 ***58-59***
12,38 *58, 80*
12,40 *XLI, 18, 19, 55, 56*
13,12 *41, 237*
13,12-13 *41*
13,15 *58*
14 *60*
14,21 ***60***, *198*
14,22 *60*
15 *60*
15,6 *201*
15,8 *60*
15,22-26 *39*
15,25 *458, 641*
16 *80*
16,4 *39*
16,11-18 *80*
16,13-36 *434*
17 *184, 458*
17,2.7 *39, 184, 641*
17,7 *458*
18 *35*
18,12 *35*
19,5 *76*
20,3 *60*
20,4 *60, 61, 262, 378*
20,4-5 *61*
20,4-6 ***60-61***, *262*
20,5 *61, 92, 94, 221, 260*
20,5-6 *61*
20,7 *60, 288*
20,8 *87, 345, 346, 612*
20,8-11 ***62-63***, *87*
20,10 *65*
20,11 *62, 87*
20,12 *616*
20,13 *31,* ***63-64***, *86*
20,14 *244, 286*
20,15 *113*
20,17 *87, 286*
20,18-20 *39*
20,26 *31*
21 *23, 29, 30, 33, 45, 65, 66, 78, 86, 89, 141, 198, 245, 268, 289, 291, 532, 585*
21 - 23 *29*
21,2-11 ***64-65***
21,6 *23, 198*
21,23-25 ***65-66***
21,28-36 *29*
22,1 *30*
22,2 *64*
22,7 *198*
22,8 *23*
22,14 *59*
22,17 *134, 280*
22,24 ***66-67***, *78, 182*
22,25 *90*
22,28 *237*
23,4-5 *202*
23,6 *234*
23,8 *207*
23,20 *106, 229, 334*
23,20-21 *229*
23,20-23 *106*
23,21 *107*
23,32-33 *122*
24,8 *383*
24,9-10 *69*
24,9-11 ***68-69***, *70, 71, 107, 429*
24,10 *68*
24,11 *68, 428*
25,2-7 *276*
25,40 *632*
28,30 *253*
29,18.36 *124*
29,27-28 *276*
30,9 *138*
30,10 *75*
31,14 *345*
31,18 ***69***
31,18-23 ***69-71***
32,4 *388*
32,14 *23*
32,25 *211*
32,30-32 *85*
32,34 *8*
33,11 *70*
33,18 *47, 68, 69, 70, 111, 222, 240, 429, 560, 608, 618*
33,18-20 *68*
33,18-23 *47, 69, 107, 429*
33,19 *70, 500*
33,20 *20, 68, 70, 428*
34,6 *XXXIX, 94, 260, 429, 560*
34,6-7 *XXXIX, 94*
34,7 *94*
34,11-16 *111, 122, 167*
34,12-16 *273*
34,12-17 *146*
34,19-20 *41*
34,29 *429, 560*
38,8 *118*
38,25-26 *XLIV*

Księga Kapłańska

1 - 7 *73, 124*
1,2 ***72-73***
2,13 *364*
3,17 *30*
4,2.13.22.27 *694*
4,23-24.28 *74*
5,6 *74*
5,15.17-18 *694*
9,3 *74*
9,22 *276*
10,1 *138*
10,1-3 *138*
10,3 *138*
10,4 *57*
10,8-11 *138*
10,9 *31*
11 *273*
11,3-6 ***73-74***
11,5 *73*
11,6 *73*
11,7 *301*
13,45 *211*
14,8-9 *479*
15,5-13 *479*
15,21-22.27 *479*
15,25-27 *92*
16 *74, 254*
16,7-10 ***74-75***
16,8 *74, 450*
16,10 *75*
16,26.28 *479*
17 - 18 *467*
17,7 *74, 75*
17,11 *72*
17,14 *30*
17,15-16 *479*
18 *32, 76*
18 - 19 *77*
18,5 *44,* ***75-76***, *236, 369*
18,6-20 *92*
18,7-17 *17*
18,8 *521*
18,18 *45, 141*
18,21 *40, 109, 123, 142*
18,22 *483*
18,24-30 *146*
18,25.27-30 *123*
19,3 *204*
19,13 *649*
19,15 *25*
19,17-18 *202*
19,18 *291, 292, 395*
19,19 *564, 565*
19,26.31 *134*
19,36 *25*
20 *32, 77*
20,1-7 *31, 86*
20,1-8.27 *77*
20,1-27 ***77-78***
20,2-5 *77*
20,9 *77*
20,9-21 *77*
20,9-26 *77*
20,10 *77, 91*
20,11-12.14 *77*
20,11-12.14.17.20-21 *17*
20,13 *77*
20,15-16 *77*
20,17 *32, 77*
20,18 *77*
21,7 *244*
22,26-28 *293*
23,15 *62*
23,19 *74*
23,24 *169*
23,36 *63*
23,39 *63*
24 *77*
24,8-9 *345*
24,10-23 ***77-78***

24,16-22 *78*
24,19 *65*
25,23 *65*
25,35 *66, 67*
25,35-37 *66*
25,39 *64*
26 *LVII, 246*
26,3-13 *76*
26,21-22 *150*
26,24-25 *261*
26,38 *246*
26,44-45 *44*
27,4 *110*
27,28-29 *110*
27,30 *276*

Księga Liczb
1,46 *XLIV*
3,19.27-28 *56*
3,19.27-28.34 *18*
3,44-51 *41*
4 *79*
4,3 ***79**, 166*
4,3.23.30.35.39.43 *79*
4,5-6 *136*
4,15 *137*
4,36 *18, 56*
5,8 *177*
5,9 *276*
5,11-31 *91*
5,18 *211*
6 *478*
6,3-4 *31*
7,9 *136*
8,24 ***79***
8,24-25 *79*
10,14 *49*
10,35 *188*
11 *80*
11,4 *80, 434*
11,14 *80*
11,31-34 ***79-80**, 198*
12,3 ***80-81**, 95*
12,6-8 *473*
13,3 ***81**, 85*
14,18 *94*
14,22 *39, 389, 458, 641*
14,34 *81*
15,5-10 *31*
15,22-29 *635*
15,27-31 *694*
15,30 *635*
16 *143*
18,22 *694*
19,19 *479*
20,10 *286*
20,22-29 *82*
20,28 ***81-82**, 85, 86, 88*
21,2-3 *110, 123*
22 - 24 *L, 32*
22,7-14 *82*
22,12 *82*
22,18-19 *82*
22,20 *82, 83*
22,20-22 ***82-84***
22,21 *83*
22,22 *82*
22,28-31 *163*
23,19 *256*
25,1-3 *273*
25,1-5 *84, 118*
25,1.6 *84*
25,1-18 *713*
25,7-13 ***84-85**, 106, 124, 147, 199*
25,9 *537*
25,16-18 *124*
26,51 *XLIV*
26,62 *537*
29,1 *169*
31,7-8.15-16 *84*
31,16 *84*
32,8 *81*
33,30-33 *81*
33,36 *81*
33,37 *82*
33,38-39 *81, 82*
33,55 *568*
35,6 *156*
35,9-34 *78*
35,16.25 *30*
35,21 ***85-86***
35,31 *30, 31, 64, 66, 77, 85, 86, 90, 143*
35,33 *30, 143*
36,2-13 *109*

Księga Powtórzonego Prawa
1,1 *60*
1,19-20 *81*
1,29 *204*
1,35 *380*
2 *45*
2,30 *58*
2,34 *124*
3,6 *124*
4 *246*
4,2 *736*
4,15 *70, 535*
4,26 *246*
5,9 *92, 221*
5,12 *87, 345*
5,12-16.21 ***87-88***
5,14 *65, 87*
5,21 *87*
5,33 *76*
6 - 8 *388*
6 - 26 *29*
6,4 *426, 535, 643*
6,5 *291, 395*
6,6-7 *89*
6,12 *388*
6,13 *388*
6,16 *223, 388, 458, 641*
7,1-2 *124*
7,1-4 *111*
7,1-5 *122, 146, 167*
7,3-4 *273*
7,16 *90*
8,2 *39*
8,2.16 *39*
8,3 *388*
9,5 *123, 146*
10 *259*
10,6 *81, 82*
10,12 *259*
10,18 *615*
10,22 *459*
12,4-14 *113*
12,16.23 *30*
12,31 *109*
12,32 *736*
13,6-9 *90*
13,12-16 *143*
13,12-18 *110*
13,13-15 *147*
14,3-19 *273*
14,8 *301*
14,26 *31*
14,28-29 *276*
15,1-3 *88*
15,4 *88, 455*
15,4.7.11 ***88-89***
15,5 *88*
15,11 *88*
15,12-18 *64*
16 *650*
16,3 *382*
16,18-19 *207*
16,19 *234*
17,2-5 *147*
17,7 *89, 522*
17,12 *694*
17,14 *119, 120, 121*
17,14-20 *119, 120*
17,17 *146*
18,9-12 *134*
18,10 *280*
18,22 *LV*
19,5 *30, 64*
19,11-13 *90*
19,21 *65, 78*
20,5 *208*
20,13 *152*
20,16-17 *106*
20,16-18 *122, 123*
21,1-9 *85*
21,14 *65*
21,15 *410*
21,15-17 *45, 141, 272, 500*
21,18-21 *86, **89-90***
21,19-21 *89*
21,22-23 *143*
22,9-10 *565*
22,10 *565*
22,13-21 *91, 365*
22,22 *91, 167*
22,23.25.28 *105*
22,26 *694*
22,30 *275*
23,1 *17, 116*
23,11 *479*
23,12-14 *31*
23,18 *118, 269*
23,19 *66, 141*
23,19-20 *66*
23,21 *66*
24 *365*
24,1 *90, 91, 167, 168, 275, 364, 365*
24,1-3 *90*
24,1-4 ***90-92**, 167, 168, 275, 364*
24,4 *90, 91*
24,14-15 *649*
24,16 *62, 71, 81, **92-94**, 100, 139, 142, 143, 153, 233, 236*
24,17 *234, 615*
25,5-10 *232*
25,17-18 *124*
27,15-26 *203*
27,16 *90*
28 *LVII*
28,1 *76*
28,12 *276*
28,14.45 *LIII*
28,20-22 *246*
29 *560*
29,3 *560*
29,17 *638*
29,19 *260*
29,22 *22*
30 *246*
30,19 *246, 655*
31,16 *42*
32,4 *228*
32,5 *380*
32,17 *75*
32,21 *508*
32,26 *246*
32,30 *511*
32,43 *LIX*

32,50 *42, 82*
32,55 *261*
33,8 *184*
33,26 *9*
33,29 *9*
34 *80, 95*
34,5-8 *81,* ***94-95***
34,6 *95*
34,10 *95*
34,12 *95*

Księga Jozuego
2 *94*
2,4-6 *53, 54,* ***96-97****, 101, 106, 127, 152, 637, 646*
2,5.7.15 *98*
2,6 *98*
2,8-12 *96*
3,15 *98*
3,16 *98*
5,10 *98*
5,14 *107*
6,5.20 *98*
6,15 *98*
6,20 ***97-98****, 637*
6,21 *99, 123*
6,25 *96*
7 *98*
7,1.10-11 *94,* ***98-100****, 143, 233, 238*
7,1-26 *237*
7,11 *93*
7,14 *254*
7,20 *93*
7,24 *99*
7,25 *99*
8,26 *99, 123*
9 *142*
9,3-15 *93*
9,7 *142*
9,8-9.16.18-19 ***100-101***
10,1 *214*
10,11 *102*
10,12-14 ***101-103***
10,28 *99, 123*
11,11 *99, 123*
11,20 *58*
15,1 *49*
17,13 *29*
18 – 19 *254*
18,10 *450*
19,15 *257*
22,27 *690*
23,13 *568*
24,26 *80, 95*
24,32 *460*

Księga Sędziów
2,3 *568*
2,21-22 *39*
3,1-4 *39*
4,2 *104*
4,9 *104*
4,17 *104*
4,17-18 *104*
4,18-21 *105*
4,21 *105*
5,12 *188*
5,23 *105*
5,24-27 *64,* ***104-106***
5,27 *105*
6,11 *106*
6,14-16 *107, 108*
6,21 *107*
6,22-23 *37, 45, 47, 53, 68, 98,* ***106-107****, 111*
6,36-40 ***107-108***
6,37 *108*
8,24 *59*
9,23 *148*
11 *41*
11,12-23 *109*
11,26 *XLI, LI*
11,30-39 ***108-111****, 357*
11,30-40 *40*
11,31 *110*
11,39 *110*
11,40 *110*
13,20 *107*
13,22 *70*
14,2-4 ***111-112***
16,28 *188*
17,1-2 *82,* ***112-114***
17,6 *111*
21,25 *111*

Księga Rut
1,11 *92*
1,20-21 *637*
2,4 *258*
2,12 *116*
3,1 *92*
3,7-9 ***115-116***
3,9 *275*
4,4-6 *177*
4,11 *36*

Pierwsza Księga Samuela
1,1 *156*
1,11 ***117***
1,28 *59*
2,25 ***117-118***
2,6 *118*
2,9-10 *184*
2,13-16 *118*
2,22 *118*
2,25 *118, 138, 511*
3,1 *210*
5,10-11 *93*
6 *137*
6,6 *58, 137*
6,9 *137*
6,19 *XLIV, 137*
8 – 12 ***118-121****, 122, 129, 131*
8,1-21 *119*
8,3 *207*
8,7 *119, 121*
8,7.22 *119*
8,11-18 *120*
9,1-10.16 *119*
9,9 *LIV*
9,16 *121*
10,1.24 *121*
10,17-27 *119, 120*
10,22 *128*
10,24 *119*
10,25 *121*
11 *128*
11,6 *128*
11,14 *118, 119, 120, 121*
11,14-15 *120*
11,14 – 12,25 *118, 119*
11,15 *120*
12 *120*
12,1-25 *119*
12,13 *119, 121*
13,1 *XXI*
13,13-14 ***121-122****, 256, 275*
14,47-48 *128*
14,52 *130*
15,2-3 *152*
15,11 *24, 126*
15,14-22 *193*
15,18 *33, 87, 88, 100,* ***122-124****, 152, 199*
15,22 *16,* ***124-125****, 194, 232*
15,27-28 *134*
15,29 *24, 84, 122,* ***125-126****, 256, 257, 643*
15,33 *110*
16 *156*
16,1 *258*
16,1-2 *54*
16,1-3 *53, 54, 97,* ***126-127****, 130, 152*
16,10-11 *156*
16,11-12 *150*
16,13 *684*
16,14 *108,* ***128****, 129, 130, 131, 148*
16,21 *130*
17 *129*
17,12 *258*
17,12-14 *156*
17,21-31 *130*
17,49 ***129***
17,55-58 ***129-131***
17,55 – 18,5 *130*
18,3 *143*
18,10 *128*
19,9 *128*
19,13 *46,* ***131***
19,19-24 ***131-133***
19,24 *133*
20,8.16 *143*
21 *159*
21,1-6 *343, 345*
21,10 *129*
22,20 *343*
24 159
24,5 ***133-134***
25,43 *245*
28,7-8.14-16 ***134-135***
28,12 *135*
28,13 *135*
28,15 *134, 139*
30 *183*
30,12 *309*
31 135, 136
31,4 ***135***

Druga Księga Samuela
1 *202*
1,6-10 *135*
2,12-17 *L*
5,19.23 *136*
6,1-3 *136*
6,3 *136*
6,6-7 *73, 118,* ***136-138****, 157*
6,14 *138*
6,16 *138*
6,20 ***138-139****, 157*
6,21-22 *139*
7 *183*
7,5-7 *631*
7,8-16 *LVII, 258*
7,12-20 *267*
7,14 *189*
8,13 *500*
10,18 *XLV, 157*
11,2 *287*
12,7-8 *45, 141*
12,8 *145*
12,9 *64*
12,14 *94*
12,14-18 *92*
12,21-23 ***139-140****, 191, 227, 248*
12,23 *140*
12,25 *52*
13,14 *105*

14,11 *177*
14,17 *11*
14,27 ***140***, *162*
16,21-22 *145*
16,22 *141*
17,23 *449*
18,18 ***140***
19,36 *11*
20,3 *37, 45, 65, 76, 89, 139,* ***140-142***, *146, 156*
21,1 *93, 94, 151, 159, 233*
21,1-9 ***142-143***
21,2 *142*
21,3 *85, 143*
21,3-9 *85*
21,5-9 *92*
21,8.9.14 *40*
21,19 *129*
23 - 24 *159*
24,1 *158, 159, 642*
24,9 ***144***, *159*
24,24 *159*

Pierwsza Księga Królewska
2,10 *42*
2,13-24 *373*
2,23-25 ***145-146***
2,37 *8*
3,9 *11*
3,12 *214*
3,28 *189, 204*
5,6 *XLV*
5,12 *214*
6,1 *XLI, LI, 19*
7,1-8 *214*
7,51 *276*
8,27 *567*
8,46 *214*
8,63 *208*
9,17-21 *214*
9,26 *60*
10,1 *39*
11,1-2 ***146***, *156*
11,1-13 *273*
11,14-22 *500*
11,36 *122*
11,38 *122*
11,43 *42*
12,19-24 *162*
12,28 *251*
16,21 *XLIX*
16,28 *42*
16,34 *41*
17,1 *402*
18,39 *146*
18,40 ***146-147***
19,8 *388*
19,19-21 *399*
20,14-15 *149*
21,2 *143*
21,17-29 *LVI*
21,19 *LVIII*
21,25 *LVII*
21,25-29 *LVII*
21,29 *LVII*
22 *147*
22,19 *175, 226*
22,19-22 *175*
22,20-22 *54, 97, 101, 108,* ***147-148***, *162, 232, 236*
22,20-23 *128*
22,29-37 *XLIX*
22,40 *42*
22,52 *XLVII*

Druga Księga Królewska
1,17 *XLIX*
2,1 *252*
2,23-24 ***149-151***
2,3.10-11 *20*
3,1 *XLVII, XLIX*
3,27 *41,* ***151***
4,3 *59*
4,38 *252*
6,5 *59*
6,19 *54,* ***152***
6,21-23 *124,* ***152***
8,16 *XLIX*
8,18 *XLVII*
8,25 *XLII, 17*
9,6-10 ***153***, *224, 235, 246, 263*
9,7 *153*
9,25-26 *LVIII*
9,27 *153*
10,1-10 *143*
10,11 *153*
10,13-14 *153*
12,1 *XLII, 17*
13,10 *XLIX*
14,1 *XLII, 17*
14,6 *92*
14,8-10 *XLVII*
14,23 *XLIX*
15,5 *XLIX*
15,37 *XLIX*
16,3 *40*
16,5-9 *XLIX*
17,33 *166*
18,27 *109*
20,1.6 *XLIX*
21,6 *40*
21,10-15 *154*
21,12-15 *154*
21,18 *42*
22,15-20 *154*
22,20 *42*
23,10 *40*
23,25-37 *163*
23,26 ***153-154***
23,29 *163*
23,34 *XLII, 17*
24,3 *154*
24,4 *30*
24,6 *233*
24,8 *XLV*

Pierwsza Księga Kronik
1 - 9 *155*
1,1 *155*
1,1 - 9,44 ***155-156***
2,13-15 *127, 129,* ***156***
2,15 *156*
3,16-17 *232*
3,17-19 *232*
5 *XLIII*
5,1-2 *48*
5,27-41 *XLIII*
6,12-13.18-19 ***156***
6,16 *117*
7,23-27 *56*
9 *155*
10 *155*
10,13-14 *134*
13,1-14 *136*
18,4-5 *157*
19,18 *XLV, 139,* ***157***
20,5 *129*
20,8 *158*
21,1 *144, 158, 359, 642*
21,1-2.8 *144,* ***157-159***
21,5 *144*
21,25 *144,* ***159***
22 *160*
22,14 *XLV,* ***159-160***
23,3 *79*
23,24 *79*
23,24.27 *79*
24,5 *254*
27 *537*
27,1-15 *144*
27,18 *156*
27,23-24 *157*
29,4.7 *XLV, 159, 160*
29,23 *189*

Druga Księga Kronik
2,6 *567*
6,18 *567*
7,5 *208*
9,13 *159, 160*
9,14 *160*
9,25 *XLV*
11,2-4 *146,* ***161-162***
11,15 *74*
11,16 *162*
11,20 ***162***
15,3 *210*
15,19 *XLVIII*
16,1 *XLVIII*
16,12 *XLIX*
17,14-18 *XLV*
18,18 *147, 226*
18,18-22 *147*
19,7 *207*
20,7 *LX*
20,25 *59*
24,2-3 *140*
25,4 *92*
30,9 *94*
31,17 *79*
32,23 *207*
32,31 *39*
33,6 *40*
33,12-13 *154*
34,27 *162*
34,28 *164*
35,20 *163*
35,21 *163*
35,22 ***162-164***
35,22-24 *163*
35,26 *164*
36,9 *XLV, 233*
36,16 *151*
36,22-23 *155*
36,23 *166*

Księga Ezdrasza
1,1 *164, 165, 228*
1,1-2 *164,* ***165-166***
1,2 *166, 241*
1,2-4 *241*
2 *XLV*
3,8 *79*
4,2-3 ***166***
7 *XLIII*
7,1-5 *XLIII*
7,11-26 *241*
10 *167*
10,2-3 ***166-168***
10,3 *167*
10,10-11 *167*

Księga Nehemiasza
3,26 *169*
6,15 *169*
7 *XLV*
7,11 *169*
8,1 *169*
8,2 *169*
8,6 *170*
8,8 ***169-170***

9,6 *567*
9,17 *94*
10,35 *450*
11,1 *450*

Księga Estery
3,8-11 *124*
3,12 *221*
3,13 *172, 173*
4,13-14 ***171-172***
4,14 *171, 216*
4,16 *172*
8,11 ***172-173***
9,6.12.15 *173*
9,10.15-16 *173*
9,13 *173*

Księga Hioba
1 - 2 *622*
1,1 *25, 179*
1,1.8 *179*
1,5 *179*
1,6 *148, 174, 267, 359, 400, 722*
1,6-12 *148,* ***174-175***
1,7 *709*
1,8 *25*
2,1-6 ***175-176,*** *569*
2,2 *709*
2,3 *25, 179*
2,9 *25*
4,17-19 *178*
4,19 *178*
7,1-2 *650*
8,21 *37*
9,2 *25, 178*
9,12 *499*
9,21-22 *25*
10,6 *25*
12 - 14 *176*
12,4 *25*
13,15 ***176***
13,16 *176*
13,18 *176*
14,7.14 *216*
14,14 *177*
14,16-17 *25*
15,9-10 *391*
15,14 *178*
15,14-16 *178*
17,1.11-16 *177*
19,23-27 *43,* ***177-178,*** *191, 197, 227, 248*
19,25-26 *177*
19,25-27 *21*
19,26 *177*
19,27 *177*
22,6 *132*
24,7 *132*
24,10 *650*
25,4-6 ***178***
27,5 *25*
29 - 31 *176*
30,6 *313*
31,1 ***179-180,*** *287*
31,3-4 *179*
31,4 *180*
31,6 *25*
31,9-12 *179*
31,10 *105*
31,13.38-40 *650*
31,37-40 *6*
39,27-30 *417*
40,2 *499*
40,8-14 *180*
40,15 ***180,*** *198*
40,24 *180*
41 *197*
41,1 ***180,*** *198*
41,7.15-17 *197*
41,14 *197*

Księga Psalmów
1,4 *406*
1,6 *497, 655*
2,7 *189, 384*
5 *94*
5,5 *228*
5,6 ***181-182,*** *203, 235, 262, 272, 482*
5,11 *202, 203*
6,6 *139*
7 *187*
8,4 *69*
9,9 *249*
10,15 *202, 203*
11,5 *181*
15,4 *109, 142*
16,1 *183*
16,5 *183*
16,6 *183, 254*
16,8-10 ***183-184***
16,9 *183*
16,10 *404*
18,27 *53*
19,2 *543*
19,15 *177*
20,2 *70*
22,2 ***184-186,*** *330, 386*
22,2.4 *184*
22,5 *185*
22,7 *178, 184*
22,8-9 *185*
22,10 *184*
22,19 *185*
22,20 *184*
22,23 *70, 185*
22,25 *386*
22,29 *185*
23,1 *218*
24,1 *6*
26,2 *39*
26,10 *207*
29,1 *21, 175*
30,6 *182*
30,10 *139*
31,9 *511*
32 *94*
33,9 *234*
33,13-15 *180*
34,19 *385*
34,20 *598*
35 *187*
35,12-14 *200*
37,2.9-10.15.35-36.38 *201*
37,25-26 ***186-187,*** *196*
37,39 *598*
40,9 *283*
42,8 *716*
44 *187*
44,2-9 *187*
44,10 *187*
44,10-17 *187*
44,14-15 *187*
44,18-19 *188*
44,18-22 *187*
44,20 *188*
44,23 *187*
44,24-27 ***187-188,*** *196*
44,27 *188*
45,7 ***188-190,*** *268*
45,8 *190*
46,2 *609*
46,3 *376*
49,1-5 *190*
49,2 *191*
49,4 *191*
49,5 *190*
49,6 *190*
49,6-13 *190*
49,8-9 *190*
49,10 *20*
49,12.20 *178*
49,13 *20, 190*
49,13.21 *21, 43*
49,13-21 ***190-191,*** *197, 216*
49,14-21 *190*
49,15 *191*
49,16 *20, 191*
49,17-20 *190*
49,21 *191*
50,9.12 *124*
50,10-12 *6*
50,15 *598*
51,7 ***191***
51,12 *192*
51,13 *192, 229, 238*
51,13-14 ***191-193***
51,18 *16, 125, 194, 222, 232, 246, 259*
51,18-19.21 *125,* ***193-194***
51,19 *124*
51,21 *124, 194*
55,24 *201*
59 *187*
63,10-12 *201*
64,8-9 *201*
66,13-14 *109*
68,6 *615*
68,7 *234*
68,12 ***194-195***
68,18-19 *578*
68,19 *577, 578, 579*
68,34 *195*
69 *508*
69,6 *180*
71,20 *716*
73 *187*
73,1 *196*
73,3 *196*
73,3-12 ***195-196***
73,11 *196*
73,16 *196*
73,17 *196*
73,18 *196*
73,23 *196*
73,24 *21, 191, 196*
74,9 *210*
74,13-14 *180,* ***197-198,*** *721, 735*
74,14 *197, 721*
76,12 *109*
77,9 *195*
77,10 *182, 235*
78 *641*
78,13 *60*
78,18.41.56 *458*
78,48 *511*
78,58 *260*
80,2 *218*
81,13 *237*
82,1 *23,* ***198-199,*** *202, 436*
82,6 *199*
86,15 *94*
89,7 *21, 175*
89,18-22 *184*
89,20-21 *183*
89,27 *189, 384*
89,28 *594*
89,36-38 *258*
94 *261*
94,6 *30, 63*

94,11 *180*
95 *641*
95,9 *458*
95,10 *381*
96,3-8 *543*
96,13 *249*
98,9 *249*
104,15 *31, 212*
104,25-26 *197*
104,26 *734*
105,37 *59*
106 *641*
106,14 *458*
106,34 *124*
106,37 *75*
106,38 *151*
106,46 *59*
107,26 *716*
110 *595*
110,1 *384, 454, 595*
110,4 *35*
121,4 *187*
126,2 *37*
137,8-9 *194, 195, 198,* ***199-202****, 292, 572, 618, 714*
137,9 *201*
138,1 *198, 545*
139 *180*
139,19-22 *202*
139,21 *194, 195, 198, 199,* ***202-203****, 292, 572, 573, 618, 714*
141,6 *201*
145,9 *271*
145,17 *25*
148,4 *567*
119,144.160.172 *25*
119,168 *180*

Księga Przysłów
1 - 10 *720*
1,7 *190,* ***204****, 405*
2,17 *274*
4,26 *637*
5,15-21 *36, 37, 142,* ***204-206***
5,16 *205*
5,18 *205*
5,21 *180*
6,16-19 *271*
6,17 *179*
6,29 *527*
8,1 *204*
10,10 *179*
10,12 *655*
11,21 *143*
11,31 *671*
12,10 *300*
16,33 *254, 450*
17,8 *207*
17,23 *207, 234*
18,18 *450*
20,25 *109*
21,1 *165*
21,14 *46,* ***206-207***
21,17 *31*
22,6 ***207-209***
22,13 *30, 63*
22,17 - 24,22 *209*
22,20 *LII, 209*
22,20-21 *LII*
23,10-11 *177*
23,20-21.29-35 *31*
24,11-12 ***209-210***
25,21-22 *512, 513*
28,8 *67*
29,18 ***210-211***
30,13 *179*
30,17 *179*
31,4-5 *211*
31,4-7 *211*
31,6-7 ***211-212****, 618*

Księga Koheleta
1,1 ***213-214***
1,2 *218*
1,12 *214*
1,16 *214*
2,4-10 *214*
2,7-8 *214*
2,19 *216*
2,24-26 ***214-215***
2,25 *215*
3,12 *214*
3,17 *216, 218*
3,19-21 *21, 43, 178, 191, 197,* ***215-216****, 248*
3,21 *216*
4,9-12 *8*
5,2-6 *109*
5,4-5 *288*
6,12 *216*
7,16 *217*
7,16-18 *194,* ***217***
7,17 *217*
7,20 *214*
7,26 *215*
7,28 *214*
9,1 *218*
9,5-6 *139*
11,9 *218*
12,7.14 *216*
12,8-14 *218*
12,9 *214, 218*
12,11 *218*
12,13-14 ***217-219***
12,14 *218*

Pieśń Nad Pieśniami
7,11 *13*
8,6-7 ***220-221***

Księga Izajasza
1,10-16 *616*
1,11-15 *124, 194*
1,14 *271*
1,16.18 *124*
1,16-18 *194*
1,17 *615, 616*
1,21 *30, 63, 646*
1,23 *207*
3,17.24 *150*
4,2 *267*
5 *650*
5,1-7 *31*
5,9-10 *650*
5,22 *31*
6 *68, 513*
6,1 *70, 429*
6,7 *513*
6,9-10 *350*
6,9-12 *245*
6,10 *560*
7,6 *222*
7,9 *223*
7,12 *39*
7,14 ***222-224***
8,13-15 *360*
8,16 *242*
10 *235*
10,5-19 *153*
11 *192*
11,6 *231, 563*
11,6-9 *231*
13,6 *249*
13,21 *74*
14 *226, 238*
14,12 *224, 238, 242, 399, 400*
14,12-14 ***224-226***
14,13-14 *605*
17,1 *LVI, LVIII*
17,4.7.9 *LVIII*
20,2-3 *132*
20,3 *LII*
22,22 *314*
24 - 27 *226*
24,21-23 ***226-227***
24,22 *226*
26,19 *19*
26,20 *182*
27,1 *721*
28,7-8 *227*
28,13 ***227-228***
29 *508*
29,16 *499*
30,2 *LIII*
30,30 *195*
31,3 *69, 71, 270*
34,4 *226*
34,14 *74*
35,5-6 *394*
40 - 55 *304*
40,3 *334*
40,9 *195, 363*
40,18-19 *535*
40,18-20 *535*
40,26 *226*
41,8 *LX*
41,20-21 *LV*
42,1 *359*
42,8 *107*
43,1 *274*
44,8 *535*
44,9-20 *LXI*
44,28 *165*
45,1 *165*
45,1.3-4 *166*
45,7 *176, 222,* ***228****, 235, 251, 263*
45,9 *499*
45,12 *226*
49,3 *720*
49,5 *720*
51,2 *274*
52,13 *359, 384*
52,13 - 53,12 *359*
53 *598*
53,12 *408, 422*
54,1-8 *697*
54,7-8 *182*
56,7 *420*
57,16-19 *182*
57,20 *734*
58,7 *132*
60,22 *682*
61,1 *394, 684*
63,9 *229*
63,10 *192*
63,10-11 *193,* ***229****, 428*
63,17 *58, 94,* ***229-230****, 237, 351, 510, 511*
64,3 *LX*
65 - 66 *58*
65,17 *LVII, LX, 230*
65,17-19 *LVII*
65,20 ***230-231***
65,20-25 *230, 231*
65,23 *230*
65,25 *231*
66,22-24 *LVII, 230*

Księga Jeremiasza
1,3 *497*

1,9 *LIII*
3 *646*
3,8 *275*
4,10 *147*
4,29 *313*
5,8 *141*
5,14 *LIII*
6,20 *124*
7,9 *30, 63, 125*
7,9-15.21-26 *125*
7,21-23 *194*
7,22 *125*
8,8-12 *125*
11,7 *LIII*
13,5 *329*
15,4 *154*
16,1-9 *8*
17,1-11 *329*
17,14-15 *473*
18,1-4 *269, 448*
18,1-11 *661*
18,7-10 *LVII, 125*
18,9-11 *256*
18,11 *228*
19,1-13 *329*
19,5 *40*
20,7 *147, 148*
20,8 *LIII*
22,24 *221*
22,24.30 ***232-233***
23,5-6 *267*
23,12 *655*
23,16 *LIII*
23,33 *LIII*
23,35.37 *LIII*
25,1-12 *165*
25,29 *670*
26,3 *24*
26,13.19 *24*
27,22 *226*
29,10 *165*
29,26 *132*
31,3 *182*
31,9 *594*
31,15 *697*
31,30 *92*
31,31-34 *LVII, 559*
31,34 *633*
32,6-12 *448*
32,6-15 *329*
32,41 *182*
36 *LIV*
36,4 *LIV*
36,30 *154, **233***
37,2 *LII*
37,17 *LIII*
38,20 *LIII*
42,6 *LIII*
50,1 *LII*
50,25 *276*

Lamentacje
3,22 *235*
3,34 *234*
3,34-36 *234*
3,35 *234*
3,36 *234*
3,37 *234*
3,37-39 *234*
3,38 *176, 222, 228, 235, 263*
3,38-39 *176, 222, **234-235***
4,21 *31*

Księga Ezechiela
1,26-28 *429*
2,6 *568*
3,17 *LIII*
3,18-21 *654*
9 *714, 715*
9,5-6 *670*
14,9 *147, 148, 237*
14,14.20 *24*
16,8 *116, 274, 275*
18 *93, 237, 489*
18,1-20 *237*
18,4 *99*
18,8 *67*
18,19-20 *489*
18,20 *92*
18,24 *256*
20,11 *75, 236*
20,25 ***236-237**, 491*
20,25-26 *236*
20,26 *237*
20,30-31 *40*
21 *237*
21,4 *236, **237-238***
21,8 *94, 100*
21,32 *49*
22,3-4 *30*
23,36-39 *40*
25,1 - 32,32 *239*
26,7-14 *LVI, LVII*
28,2 *605*
28,11-19 *225, 226, **238***
28,13-15 *25*
28,24 *568*
29,3 *721*
29,17-20 *LVI*
29,18-20 *LVIII*
30,3 *249*
33,9 *655*
36,5 *260*
36,24-28 *192*
36,25-27 *432*
36,27 *688*
37 *488*
37,1-14 *192*
38 - 39 *239, 732*
38,1-2 ***238-239***
38,1-9 *239*
38,10-13 *239*
38,14-16 *239*
38,17-23 *239*
39,1-16 *239*
39,17-24 *239*
39,25-29 *239*
41,4 *633*
41,22 *189*
48 *715*

Księga Daniela
1,4 *279*
1,17.20 *279*
1,20 *280*
2,2 *279*
2,10 *280*
3,25 *175*
3,28 *464*
4,1-2 *163*
5,5 *69*
6,22 *464*
7 *724*
7,7 *721, 724*
7,9 *70*
7,13-14 *339, 341, 384, 720*
7,17 *725*
7,18 *720*
7,25 *718*
8,14 *718*
8,27 *243*
9,2 *241, 473*
9,23 *266*
9,24 *241*
9,24-27 ***240-242***
9,25-26 *240*
9,26 *241*
10 *721, 723*
10,13 *705, 711*
11 *605, 725*
11,29-35 *225*
11,31 *605*
11,36-37 *605*
11,37 *266*
12 *725*
12,1 *598, 721, 725*
12,2 *19*
12,7 *242, 718*
12,8-10 *133, **242-243***
12,11-12 *718*

Księga Ozeasza
1 - 2 *274*
1 - 3 *646*
1,2-3 ***244-246***
1,3 *245*
1,4 *153*
2,1 *575*
2,19 *182*
3,1 *245*
4,2 *30, 63*
4,15 *251, 252*
5,5 *XLIX*
6,2 *488*
6,6 *125, 194, 284, 616*
6,9 *30, 63*
9,7 *132*
11 *481*
11,1 *LVI, 388, 575*
11,8 *XXXIX, 22, 247, 263*
11,8-9 ***246-247***
11,9 *481*
12,4 *46, 47*
12,4-5 *46*
12,5 *46, 47*
13,4-11 *247*
13,5 *497*
13,7-13 *247*
13,10 *247*
13,14 *227, **247-248***
13,15-16 *247*

Księga Joela
1,15 ***249-250***
2,1 *249*
2,13 *94*
3 *249*
3,1 *XXIX, 193, 195, 550, 554*
3,1-5 *XXIX*
3,5 *454*
3,14 *249*

Księga Amosa
1,1 *LIV, 331*
2,7-8 *118*
3,2 *497*
3,6 *228*
3,7 *53*
4,4 ***251-252***
4,5 *252*
5,5 *252*
5,12 *207*
5,18-20 *250*
5,21 *271*
5,24 *616*
8,12 *210*

Księga Abdiasza
15 *249*

Księga Jonasza
1,4-5.7 *75, 103, 206,* ***253-254****, 451*
1,10 *204*
2,1 ***254-255****, 309*
2,7 *404*
3,4 *LVI, 256*
3,10 *24,* ***255-256***
4,1-2 *24, 84, 126,* ***255-256****, 275, 643*
4,2 *XXXIX, 94, 315*

Księga Micheasza
1,16 *417*
4,5 *70*
5,1 ***257-258***
5,2 *268*
6 *259*
6,6 *44, 76, 88, 125, 194, 259*
6,6-8 *76, 88, 125, 194,* ***258-259***
6,7 *41, 110, 594*
6,8 *284, 616*
7,4 *568*
7,6 *306*
7,18 *315*

Księga Nahuma
1,2-3 *182, 198,* ***260-262***
1,3 *94, 260*
1,7 *260*
1,9.11.14 *261*
2,13 *261*
3,4 *261*

Księga Habakuka
1 - 2 *235*
1,6 *153*
2,15 *31*
3,9 *195*
3,13-16 *153*
3,16-18 ***263-264****, 592, 670*

Księga Sofoniasza
1,7.14 *249*

Księga Aggeusza
1,1.3 *LII*
1,12 *LIII*
2,1 *LII*
2,6-7 ***265-266***
2,7 *265*

Księga Zachariasza
1,4-6 *LIII*
3,1-2 *175*
3,1-5 *400*
3,2 *705*
3,8 *267*
6,12-13 ***267-268***
7,4-7 *194*
7,7 *LII*
9,1 *LIII*
9,9 *419*
9,14 *195*
11,11 *268*
11,12 *268, 448*
11,12-13 ***268-269***
11,13 *329*
12,1 *LIII*
12,2.3.4.6.9.10 *270*
12,10 ***269-270****, 594*
12,11 *270*
14,3-4 *249*
14,3-12 *249*
14,4 *331, 376*
14,9 *249*
14,21 *421*

Księga Malachiasza
1,1 *LII, LIII*
1,2 *274*
1,2-3 *182,* ***271-272****, 500*
1,3-4 *500*
1,4 *500*
1,4-5 *500*
1,11 ***272-273***
2,6 *20*
2,10 *273, 274*
2,11-12 *273*
2,12 *274*
2,13-16 *273*
2,15 *274*
2,16 *92, 116, 166, 168,* ***273-275****, 365*
3,1 *266, 334,* ***394****, 670*
3,2 *513*
3,3 *513*
3,6 *23, 125, 274*
3,10 ***275-276***
3,23 *223*
3,24 *99*

NOWY TESTAMENT
Ewangelia wg św. Mateusza
1 *LXIII, 726*
1,1 *XLII, 17*
1,8 *XLII, 17*
1,11 *XLII*
2,1-2 *240,* ***279-281***
2,15 *LVI, 388*
2,18 *697*
2,22 *377*
3 *280*
3,6.11 *451*
3,7 *326*
3,11 *405*
3,12 *393, 405*
3,15 *247, 407*
3,17 *389*
4 *622, 623*
4,1 *LXV, 294*
4,1-11 *LXV*
4,2 *623*
4,5-10 *387*
4,7 *458*
4,9-10 *340*
4,10 *359*
5 - 7 *LXIV, 388*
5,9 *306*
5,11 *640, 669*
5,11-12 *640*
5,13 *353, 363*
5,14 *364*
5,17 *XXVII, 281, 282, 415, 491, 504, 505, 506*
5,17-18 *XXVII*
5,17-20 ***281-284****, 415, 491*
5,18 *XX, 282*
5,20 *283*
5,21-22 *285*
5,22 ***285-286***
5,23 *662*
5,23-24 *616*
5,27-28 *179, 484*
5,28 *180,* ***286-287***
5,29 *XL,* ***287-288****, 315, 363*
5,29-30 *XL*
5,31-32 *91, 274*
5,32 *367*
5,33 *288, 476*
5,34 *62,* ***288-289****, 651*
5,37 *288*
5,38 *289*
5,39 *66,* ***289-291****, 292, 391*
5,43 *179, 291*
5,44 ***291-292****, 293, 391, 570*
5,45 *293*
5,47 *292, 701*
5,48 ***292-293***
6,10 *692*
6,11 *296*
6,12.14-15 *662*
6,13 ***293-295****, 401*
6,14-15 *316*
6,19-20 *649*
6,19-21 *370*
6,24 *272,* ***296-297****, 370, 372, 413, 646, 648, 651*
6,33 *370*
7,1 *297, 570*
7,2 *297*
7,3.5 *570*
7,3-5 *297, 372*
7,6 ***297***
7,13-14 *414, 654*
7,13-29 *XL*
7,14 *372*
7,16 *616, 703*
7,16.20 *616*
7,17 *676*
7,21 *321, 658*
7,22 *250, 327*
7,23 *497*
7,26 *286*
8,5 *303, 391*
8,5-13 *303*
8,10-12 *280*
8,11 *373, 392*
8,22 *398*
8,23-27 *302*
8,28 *298, 299, 300, 302, 320, 351, 374, 397*
8,28-34 ***298-299***
8,29 *299*
8,31-32 *147,* ***300-302****, 351, 397*
9,8 *341*
9,13 *284, 342*
9,13 *284*
9,22 *352*
9,24 *354*
9,27 *298, 299, 301*
10 *388*
10,5 *304, 305, 358, 480*
10,5-6 ***302-304***
10,5-16 *305*
10,5-23 *305*
10,8 *702*
10,9-10 *355*
10,10 *702*
10,17-18 *305*
10,17-23 *305*
10,19-20 *348, 669*
10,21-22 *404*
10,22 *658*
10,23 *303,* ***304-306****, 363*
10,25 *540*
10,28 *404*
10,29-31 *405*
10,34 ***306-307***
10,35 *306*
10,37 *272, 410*
10,38 *647*
11,2 *394*
11,4-6 *340*
11,12 *413, 414*
11,13 *413, 505*
11,23-24 *137*
11,27 ***307-308****, 324, 400, 441*
11,29-30 *283*

12,4 *343*
12,7 *284*
12,28 *347, 571*
12,29 *732*
12,31-32 *347, 518, 520, 571*
12,34 *327*
12,39 *402*
12,40 *254, **309-310**, 404*
12,41 *403*
12,45 *680*
13 *388*
13,13 *349*
13,32 ***310-311**, 351, 416*
13,45-46 *297*
13,52 *540*
13,58 *352*
14,13-33 *434*
14,26 *464*
14,28-31 *312*
14,31 *374*
15,3 *283*
15,17-20 *284*
15,21-28 *357*
15,24 *303, 357*
15,28 *358*
16,4 *402*
16,18 *XXIV, 311, 312, 720*
16,18-19 *XXIV, **311-315***
16,19 *314*
16,21 *309*
16,23 *360*
16,27 *659*
16,28 *363*
17,1-8 *362*
17,14-18 *LXII*
17,20 *352, 376*
17,23 *309*
18 *388*
18,8-9 *287*
18,10 *464*
18,15-20 *636*
18,16 *299*
18,17 *303*
18,18 *314*
18,19-20 *662*
18,35 *296, **315-317***
19 *484*
19,1-9 *91*
19,3 *91, 365*
19,3-12 *274*
19,4-6 *274*
19,7-9 *91*
19,9 *LXV, 367, 484*
19,11 *317*
19,12 ***317-318**, 410, 528*
19,16-17 *368*
19,21 *369*
19,30 *372*
20,14-15 ***318-320***
20,16 *322, 373*
20,19 *309*
20,22 *373*
20,30 *298, 301*
21,1-11 *298*
21,2 *301, 419*
21,2.6 *301*
21,3 *419*
21,4-5 *269, 419*
21,7 *419*
21,18-22 *82*
21,21 *376*
21,28-32 *373*
21,43 *506*
22,1-14 *321*
22,12 ***321***
22,14 ***322-323***
22,15-22 *377*
22,23-32 *43*
22,30 *662*
22,36-40 *291*
23,2 *529*
23,3 *326*
23,4 *283*
23,7 *323*
23,8 *324*
23,9 ***323-325***
23,13 *589*
23,15 *571*
23,16-22 *288*
23,17 *286, 571*
23,23 *259, 284*
23,27 *571*
23,33 ***325-327**, 571*
23,37-39 *327*
23,39 *327*
24 – 25 *LV, 388, 533, 672*
24,3 *381*
24,13 *658*
24,14 *303, 305, 607*
24,28 *416*
24,31.40-41 *659*
24,34 *381*
24,36 *381*
24,43 *727*
24,45 – 25,46 *XL*
25,1 *328*
25,2-3 *286*
25,11-12 *298, **327-329**, 409*
25,13 *329*
25,27 *67*
25,31-32 *533*
26,25 *324*
26,26-29 *383*
26,29 *383*
26,31 *269*
26,49 *324*
26,64 *384*
27,5 *448*
27,6-10 *269*
27,9 *269*
27,9-10 ***329-330**, 335, 448*
27,10 *269*
27,35 *185, 254*
27,37 *441*
27,39.43 *185*
27,45.51-53 *534*
27,46 *184*
27,53 ***330-333***
27,57 – 28,1 *309*
27,61 *423*
27,62-65 *423*
27,63 *309*
28,1-8 *443*
28,18 *307*
28,19 *280, 303, 332*
28,19-20 *280*

Ewangelia wg św. Marka
1,1 *335*
1,2 ***334-335***
1,2-3 *335*
1,3 *334*
1,4 ***336-338**, 407, 429, 451, 470, 479*
1,7-8 *336*
1,8 *405*
1,10 *408, 430*
1,10-11 *408*
1,11 *308, 359*
1,12 *294*
1,14-15 *361*
1,15 *505*
1,23-28 *299*
1,24 *LXII*
1,34.44 ***338-340**, 355, 358, 363*
1,44 *338, 339*
1,45 *339*
2,2-4 *340*
2,5 *340, 352*
2,10 ***340-341***
2,17 ***341-343***
2,22 *390*
2,25 *343*
2,26 ***343-344***
2,27-28 *63, **344-346***
2,28 *341*
3,1-6 *612*
3,5 *271*
3,20-21 *339*
3,21 *307*
3,22 *340, 347*
3,28 *309, 327, 405, 626, 628, 636, 694, 695*
3,28-29 *309, 327, **346-349**, 405, 626, 628, 636*
3,30 *347*
3,35 *318*
4,11-12 *222, 310, **349-351**, 397, 436*
4,11-12.33-34 *340*
4,12 *XX, 350*
4,31 *310*
4,35-41 *302*
4,40 *374*
5,1-17 *302*
5,1-20 *300*
5,2 *298*
5,7-8 *LXII*
5,19 *339*
5,34 *298, 302, **352-354**, 375, 376, 396, 397, 416, 419*
5,39 *302, **354-355**, 397*
5,43 *338, 339*
6,6 *352*
6,7-13 *301, 303*
6,8 *304, **355-357**, 397*
6,9 *356*
6,13 *651, 684*
6,14 *340*
6,23-27 *109*
6,31 *339, 434*
6,34 *303*
6,39 *LXV*
6,49 *464, 465*
6,51-52 *434*
7,3 *325*
7,9 *283, 409*
7,10-13 *284*
7,19 *284*
7,27 *304, 311, **357-358***
8,12 *401, 403*
8,22-23 *298*
8,22-26 *299*
8,29 *338*
8,30 *338*
8,31 *359, 582*
8,33 ***358-360***
8,34 ***360-361***
8,35 *360*
8,38 *348, 380*
9,1 *315, **361-363**, 383, 408*
9,2-8 *362*
9,9 *338, 363*
9,23-24 *352*
9,38 *401*
9,39 *401*
9,40 *401*
9,42-49 *353*
9,43-48 *287, 364*
9,49 *364*
9,50 *281, **363-364**, 410, 601*

10,2-9 *366*
10,2-12 *90, 91, 530*
10,4-12 *91*
10,7-9 *274*
10,11-12 *LXV, 92, 168, 317, **364-368**, 415*
10,14 *271*
10,18 *318, **368-369**, 419*
10,21 *318, 372, **369-370**, 405, 651*
10,23-27 *648*
10,24 *372*
10,25 *318, **370-372**, 419*
10,28 *371*
10,29-30 *410*
10,31 *318, 320, **372-373**, 409*
10,35 *151, 320, **373-374***
10,38 *407, 691*
10,45 *386, 435*
10,46 *298*
10,52 *352*
11,2 *419*
11,14 *320, **375-376**, 409*
11,20-21 *375*
11,22-23 *101*
11,22-24 *653*
11,23 *315, 320, 352, 353, 354, **376***
11,27 *420*
12,1-11 *31*
12,13 *377*
12,17 *323, **376-379**, 421*
12,25 *22*
12,29 *426*
12,38-40 *325*
13 *533*
13,1-4 *380*
13,2 *719*
13,4 *381*
13,5-27 *379*
13,5-30 *381*
13,9-10 *305*
13,10 *305, 607*
13,11 *348, 669*
13,13 *658, 723*
13,14 *720*
13,15-16 *728*
13,26 *381*
13,26-27 *381*
13,27 *727*
13,30 *327, 363, **379-382**, 384, 421*
13,32 *381, 727, 728*
14,22-24 *329, **382-383**, 421, 436, 549*
14,25 *383*
14,35 *41*
14,36 *692*
14,38 *295*
14,61-62 *329, 341, **383-385**, 423*
15,23 *211*
15,24 *185*
15,26 *441*
15,34 *184, 330, **385-386***
15,39 *340*
15,47 *423*
16,1-8 *443*
16,8 *444*

Ewangelia wg św. Łukasza
1 - 4 *XXVIII*
1,1-4 *LXIII, 475*
1,3 *388*
1,17 *223, 407*
1,71 *453*
2,1 *27*
2,7.23 *593*
2,11 *454*
2,14 *306*
3 *LXIII*
3,3 *451*
3,7 *326, 649*
3,16 *394, 405*
3,17 *393, 405*
3,27 *233*
4,1-13 *LXV, 281, **387-390***
4,14 *294*
4,16-30 *393*
4,18 *389, 454, 649, 684*
4,18-19 *389*
4,31-37 *389*
4,38-39 *LXII*
5,6 *510, 511*
5,20 *395*
5,32 *342, 343*
5,39 ***390-391***
6 *LXIV, 388*
6,1 *344*
6,4 *343*
6,20 *648, 649*
6,20.24 *648*
6,22 *669*
6,28 *291*
6,36 *293*
6,41 *372*
7,2-10 *303*
7,3 *391*
7,6 *298, **391-393***
7,9 *395*
7,11-15 *615*
7,11-16 *352*
7,19-23 *394*
7,21-23 *340*
7,28 *307, **393-394***
7,34 *342*
7,36-50 *317*
7,39 *342*
7,47 *317, 342, **395-396***
7,50 *352, 396*
8,3 *369*
8,10 *349*
8,22-25 *302*
8,26-39 *300*
8,27 *298*
8,31 *716, 717*
8,48 *352, 395*
8,52 *354*
9,1 *303*
9,2 *398*
9,3 *355*
9,10-17 *434*
9,20 *454*
9,23 *361*
9,28-36 *362*
9,50 *401*
9,51 *LXIV, 389*
9,51 - 19,10 *LXIV*
9,60 *298, **397-398**, 399, 410*
9,62 ***398-399***
10,4-7 *421*
10,5-7 *702*
10,9 *398*
10,18 ***399-400**, 533, 732*
10,19 *400*
10,23-24 *394*
10,25-28 *658*
10,27 *395*
10,28 *75*
10,29 *292*
10,30 *728*
11 *388*
11,13 *193*
11,14-22 *522*
11,14-26 *347*
11,17-22 *533*
11,20 *69, 231, 347, 362, 403*
11,23 *308, 363, 397, **401***
11,26 *680*
11,29 *309, 310, 311, 358, 380, 403, 571*
11,29-30 *309, 310, 311, 358, **401-404***
11,31-32 *571*
11,32 *380, 403*
11,50-51 *380*
12 *388*
12,3 *664*
12,4-5 *306, **404-405***
12,6-7 *405*
12,8-9 *348*
12,10 *347, 348*
12,11-12 *348, 452, 669*
12,15 *296*
12,16-21 *372*
12,33-34 *370*
12,34 *649*
12,35-40 *728*
12,39 *727*
12,42-44 *418*
12,47-48 *680*
12,49 ***405-406***
12,50 ***406-409***
12,51 *306, 406*
12,53 *306*
13,6-9 *375*
13,10-13 *LXII*
13,10-17 *389*
13,23 *323, 671*
13,24 *414*
13,25 *540*
13,25-28 *327*
13,27 *533*
13,28-29 *303*
13,30 *373*
13,31-33 *327*
13,34 *327, 571, 603*
13,34-35 *327*
13,35 *327*
13,55 *327*
14,21 *540*
14,26 *272, 361, 398, **409-410***
14,35 *363*
15,2 *342*
15,7 *342, 412*
15,25-28 ***411-412***
16,8 *412*
16,9 ***412-413**, 415*
16,13 *272, 395*
16,16 *282, 307, **413-415**, 505*
16,16-17 *282*
16,17 *282*
16,18 *91, 367*
16,19-31 *649*
16,23 *415*
16,26 ***415-416***
16,31 *416*
17,6 *352, 353*
17,19 *352, 395*
17,21 *470*
17,22-37 *418*
17,24 *418*
17,30 *417*
17,32 *399*
17,37 *327, **416-417***
18 *XXXVIII*
18,1 *418*
18,2-8 *615*
18,8 *329, **417-418***
18,13 *320*
18,20-21 *590*
18,26 *524*

18,27 *524*
18,34 *389*
18,42 *352, 395*
19,1-10 *XXXVIII, 649*
19,8 *369*
19,11-27 *418*
19,23 *67*
19,30 *320, 375,* ***419-420***
19,41 *306, 376, 571*
19,41-44 *306, 376*
19,44 *201*
20,6 *421*
20,8 *320, 376,* ***420-421***
20,19-26 *377*
20,20 *377*
20,35 *230*
21 *533*
21,1-4 *615*
21,15 *348*
21,21 *720*
21,24 *381, 506, 719*
22,3 *732*
22,17-20 *383*
22,18 *383*
22,19 *383*
22,24-27 *582*
22,30 *450*
22,31-32 *349*
22,32 *360*
22,36 ***421-422***
22,43 ***423-425***
22,49-51 *422*
22,69 *384*
22,70 *384*
23,9 *297*
23,34 *185*
23,38 *441*
23,39-43 *571*
23,43 *423, 424, 567, 658, 667*
23,46 *424*
23,50-51 *290*
23,55 *423*
24,1-10 *443*
24,26 *390*
24,35 *383*
24,37 *464, 465*
24,47 *70*

Ewangelia wg św. Jana
1,1 ***426-428****, 429, 440, 586, 621*
1,1-14 *541*
1,4 *437*
1,12 *70*
1,14 *LXI, 427, 429, 430, 437, 480, 543, 699*
1,18 *XXXIX, 68, 69, 70, 71,* ***428-429****, 608, 618*
1,25 *XXVII*
1,42 *313*
1,51 ***430-431****, 438*
2,11 *430*
2,13-22 *437*
3 *688*
3,3 *431*
3,4 *431*
3,5 ***431-432****, 479, 690*
3,5-10 *193*
3,13 *579*
3,16 *683*
3,17-21 *433*
3,36 *481*
4,21-26 *437*
4,24 *69, 71, 269*
5 *433, 437*
5,2-18 *612*
5,16-23 *428*
5,19-20 *438*
5,21-29 *437*
5,22.27 *XL*
5,24 *658*
5,27 *341*
5,28-29 *329,* ***432-434****, 485, 689, 704*
5,37 *70*
5,39 *XXVII, 602*
5,44 *426*
6 *436*
6,1-21 *434*
6,28-29 *433*
6,47 *658*
6,53 *383,* ***434-436***
6,53-56 *690*
6,60 *XIX, XXX, 434*
6,64-65 *354*
6,66 *XX*
7,5 *307*
7,37-39 *193*
8,42 *541*
8,50 *XL*
8,56 *41*
9 *531*
9,1-2 *653*
9,39 *XL*
10,10 *302*
10,34 *199*
10,35 *XXVII, 199*
11 *352, 437*
11,24-26 *659*
11,33.38 *271*
11,41-43 *427*
12,14 *269*
12,20 *420*
12,31 *400, 522, 732*
12,40 *350*
12,47-49 *XL*
12,49 *XXVII*
13 - 16 *445, 446*
13,3 *541*
13,12-17 *582*
14 *438*
14 - 16 *445*
14,1-11 *437*
14,2-3 *659*
14,6 ***436-438****, 453, 454, 486*
14,12 *431,* ***438-440***
14,15 *439*
14,16-17 *193*
14,17 *193*
14,21 *440*
14,23 *439, 658*
14,23-24 *579*
14,26 *685*
14,28 ***440-441***
15,3 *658*
15,4 *658*
15,26 *685*
16,12-15. *685*
16,27 *541, 658*
17,6.26 *70*
17,15 *566*
17,15-16 *534*
19 *690*
19,19 *330, 385, 423,* ***441-442***
19,24 *185*
19,30 *185*
19,37 *269*
20,1-8 *333, 386, 425,* ***442-445***
20,17 *424*
20,21 *445*
20,21-22 *446*
20,22 ***445-447***
20,30-31 *LXIII*
20,31 *XXVII, 438*
21,11 *727*
21,20-25 *XXXIV*

Dzieje Apostolskie
1,4-5 *447*
1,8 *462*
1,15-26 *254, 314*
1,16 *XXVII*
1,18 *329,* ***448-449***
1,26 *256,* ***449-451***
2 *438, 454, 455*
2,1-12 *550*
2,4 *445, 550*
2,6.8 *550*
2,11.22-36 *554*
2,14-21 *534*
2,17-18 *547, 551*
2,17-21 *XXIX*
2,23-24 *51*
2,25-33 *183*
2,27 *183, 404*
2,37-41 *558*
2,38 *337,* ***451-452****, 462, 471, 479, 658, 667, 685*
2,39 *268*
2,41 *314*
2,42 *460*
2,45 *455*
3 *438*
3 - 4 *452*
3,1 *460*
4 *455*
4 - 5 *455*
4,12 ***452-454****, 486*
4,19 *30, 96*
4,27 *454, 684*
4,32 *370,* ***454-457****, 549*
4,34 *455*
5 *100, 460*
5,1-4 *109*
5,1-11 *314, 693*
5,3 *349, 455, 457, 732*
5,3-4 *455*
5,3.9 *349*
5,9 ***457-459***
5,29 *275*
5,34-39 *460*
5,36-37 *338*
5,37 *377*
6 *460, 463*
6,1 *615*
6,5 *711*
7,2 *669*
7,4 *XLII*
7,14-15 *48, 52, 88,* ***459-460***
7,42 *237*
8 *XXVII, 463, 470, 471, 472*
8,1 ***460-461***
8,5-25 *304*
8,9 *279*
8,16 ***461-464***
8,17 *452, 462*
8,34-38 *558*
8,37 *666*
9,16 *597*
9,39 *615*
10 *471*
10,34-38 *314*
10,41 *383*
10,44-48 *558*
11,12 *451*
12,2 *361, 450*
12,7-11 *464*
12,15 ***464-465***
12,16 *315*

12,21-24 *448*
12,23 *XL*
13,15 *700*
13,35 *183, 404*
13,51 *355*
15 *468, 469*
15,8-9 *314*
15,11 *466, 657*
15,20.29 *712*
15,28 *314, 451*
15,29 ***465-468***
16 *469*
16,1 - 17,15 *589*
16,3 ***468-470**, 531, 573*
16,29-33 *558*
17 *438, 536*
17,6-7 *513*
17,7 *454*
17,29 *535*
18,3 *356*
18,18 *478*
18,24-26 *XXIX, 471*
19 *471*
19,2 ***470-472***
20,7 *63*
20,23 ***472-474***
20,35 *455, **474-476***
21,9 *XXIX*
21,21 *469, **476-478***
21,40 *473*
22,16 *337, **479***
22,30 *473*
25,11 *30*
26,11 *347*
27,31 *453*
28,26-27 *350*

List do Rzymian
1 *511*
1 - 4 *506*
1 - 6 *493*
1,1 *529*
1,5 *701*
1,16 *304, 373, 587*
1,17 *505, 645*
1,18 ***480-482**, 484, 503, 511, 535*
1,18-23 *481*
1,20-23 *563*
1,21-22 *481, 482*
1,22-32 *543*
1,23 *482*
1,24.26.28 *482, 511*
1,24-25 *237*
1,24-27 *482*
1,24-28 *511*
1,24-32 *511*
1,25 *481*
1,26-27 *483*
1,27 *37, 76, **482-484**, 526, 705*
1,28 *229, 482, 487*
1,28-32 *482*
2,1-4 *570*
2,2-3 *670*
2,5.8 *481*
2,5-6 *250*
2,12 ***485-486***
2,13 *323, 485*
2,14-16 *485*
2,17 *487, 504, 507, 590*
2,19 *504*
2,20 *508*
2,21 *664*
2,28-29 *507, 575*
3 - 4 *573*
3,1-2 *503*
3,5 *481*
3,8 *96, 645*
3,20 *490, 561*
3,23 *570, 589, 658*
3,23-26 *658*
3,24 *645*
3,28 *643*
3,30 *426, 561*
4 *508, 575, 643*
4,9-11 *575*
4,11 *575*
4,12 *575*
4,15 *481*
4,25 *645*
5 *493, 496, 506*
5,1 *493, 496, 587, 588, 597, 658, 659*
5,2 *496, 588*
5,3 *588, 637, 639*
5,3-5 *588*
5,5 *512*
5,6 *661*
5,8 *480, 548, 587, 597, 658*
5,9 *481, 496, 588, 657*
5,9-10 *496*
5,10 *588*
5,11 *493*
5,12 *8, 94, 100, 191, **486-490**, 613*
5,13 *490*
5,14 *665*
5,15.19 *323*
5,17 *645*
5,18 *645*
5,20 *236, **490-491**, 506*
6 *491, 493, 506, 524, 558, 587*
6 - 8 *497, 501*
6,1-10 *491*
6,1-12 *667*
6,2 *491, 588, 668, 689*
6,2.7 ***491-493***
6,3-4 *587*
6,4 *491*
6,4-11 *666*
6,5 *491, 587, 609*
6,6 *491, 493*
6,7 *491, 492, 667*
6,8 *491*
6,9-10 *492*
6,11 *492*
6,12 *492, 493, 587*
6,13 *488*
7 *494, 505, 506*
7,5 *494*
7,5-6 *494*
7,5.18.25 *494*
7,5-25 *494*
7,6 *494, 505*
7,7-8 *490*
7,7-25 *494*
7,10 *490, 503*
7,12 *503*
7,13 *236*
7,14 *493, 494, 495, 503, 523*
7,14-19 ***493-495***
7,15-16 *494*
7,15-24 *494*
7,17 *494, 623*
7,17-23 *494*
7,18 *494*
7,22 *503*
7,23 *503*
7,24 *493, 494, 505*
7,25 *493, 495, 505*
8 *462, 493, 494, 506*
8,1 *495*
8,1.28-39 *658*
8,2 *495, 503*
8,4 *284*
8,5-8 *494*
8,5-11 *523*
8,9 *452, 462, 472, 685*
8,9-11 *495*
8,11 *496, 674*
8,16-17 *495, 497*
8,17 *495, 496, 598*
8,18 *496, 497*
8,18-25 *497*
8,19 *496, 734*
8,20 *496*
8,21 *495, 496*
8,22 *496*
8,23 *496*
8,24 *496, 657*
8,24-25 *496*
8,26 *496, 497*
8,28 *50, **495-496**, 659*
8,28-30 *659*
8,29 ***496-498**, 500, 503, 577, 593*
8,30 *675*
8,31-39 *498*
8,35 *496, 507*
8,37 *496*
8,38 *LXI*
8,39 *496*
9 - 11 *497, 506, 507, 509*
9,1-2 *506*
9,1-5 *499, 507*
9,2-3 *603*
9,2-4 *507*
9,3 *589*
9,4 *503*
9,4.8-9 *499*
9,6 *499, 501, 507, 575*
9,6-8 *508*
9,7-8 *507*
9,7-13 *501*
9,8 *507*
9,10-13 *499*
9,11 *272, 498, 499, 507*
9,13 *498, 499, 500*
9,13-15 ***498-500***
9,15 *70, 500*
9,16 *507*
9,17 *XXVII, 500*
9,17-18 *500*
9,18 *230, **500-503**, 511*
9,19 *229, 499, 502*
9,19-23 *507*
9,20 *499*
9,22 *481*
9,24-33 *502*
9,25-26 *507*
9,30 - 10,4 *507*
10,1 *501*
10,2-3 *590*
10,3 *505, 506, 507*
10,4 *281, 284, 491, 493, **503-506**, 572, 577*
10,5 *75, 76, 505, 507*
10,6 *716*
10,9-10 *353, 451, 454, 643*
10,9-10.13 *658*
10,10 *509*
10,14-17 *599*
10,14-21 *507*
10,19 *508*
10,21 *507*
11 *509, 576*
11,1 *478, 507, 576, 602, 603*
11,1-10 *507*
11,5 *507*
11,7 *508, 509*
11,8 *350, 508*

11,11 *506, 508, 675*
11,11.14 *508*
11,11-15 *508*
11,11-27 *506*
11,12 *508, 509*
11,13-32 *607*
11,15 *509*
11,16 *715*
11,17-24 *508, 509, 603*
11,22 *256*
11,25 *305, 508, 509*
11,25-26 *508*
11,26 *229, 233, 477,* ***506-510****, 576, 715*
11,29 *508*
11,30-31 *510*
11,32 *482,* ***510-511***
11,33-34 *499*
11,36 *501*
12 *472, 512*
12 - 13 *515, 516*
12,1-2 *99, 512, 658*
12,2 *512*
12,3.10 *515*
12,3-13 *512*
12,10.18 *514*
12,14 *512, 515, 570*
12,14-21 *512*
12,17 *512*
12,18 *512*
12,19 *512*
12,19-20 *512*
12,20 *202, 210, 292,* ***511-513***
12,21 *292, 512, 515, 570*
13 *30, 513, 514*
13,1 *275, 454, 514, 607, 659*
13,1-7 *275, 454,* ***513-515***
13,2 *514*
13,3 *291, 514, 515*
13,4 *30, 514*
13,7 *515*
13,8 *514, 515*
13,9 *515*
13,10 *508, 515, 516*
13,11 *587*
14 *467, 468, 478, 515, 516*
14,1 *516, 570, 661*
14,1-6 *516*
14,1-13 *570*
14,3 *516*
14,4 *517, 570*
14,4.10-12 *517*
14,5 *516*
14,10 *517, 570*
14,13-14 *517*
14,13.17 *517*
14,15 ***515-517****, 536, 538*
14,15-16 *517*
14,17 *468, 561*
14,19-20 *517*
14,20 *517, 520*
14,20-21 *517*
15,2 *517*
15,3 *517*
15,4 *XXVII*
15,8 *517*
15,18-19 *409, 651*
15,18-22 *508*
15,26 *456*
15,27 *702*
15,29 *508*
16 *700*
16,1 *609, 696*
16,3 *609*
16,7 *450, 609*
16,13 *696*
16,19-20 *400*
16,22 *XXXV*
16,23 *290*
16,25 *509*

Pierwszy List do Koryntian

1 *610*
1 - 4 *526*
1,1 *529*
1,10-17 *519*
1,12 *313, 519*
1,17-23 *599*
1,18 *657*
1,20 *561*
1,21-30 *597*
1,26-27 *531, 675*
1,26-28 *615*
2,1-2 *509*
2,4 *529*
2,8 *561*
2,9 ***LX***
2,11.13 *LIV*
2,13 *XXVII*
3,3-4 *519*
3,10-15 *519*
3,15 *657*
3,16 *518, 519, 520, 548, 565*
3,16-17 *518, 519*
3,17 ***518-520****, 521, 565*
3,18 *561*
4 *521*
4,8 *521*
4,9 *536, 545, 640*
4,10 *521*
4,15 *324, 525*
4,18 *521*
4,20 *561*
5 *86, 467, 468, 520, 521, 524, 635*
5 - 6 *526, 528*
5,1 *521, 616, 636, 712*
5,2 *521, 522*
5,3-5 *314, 458*
5,4 *529*
5,5 ***520-523****, 525, 655, 671, 693*
5,6 *521, 522, 524*
5,7 *524*
5,8 *525*
5,10 *565*
5,11 *468*
5,12-13 *660*
5,13 *522*
6 *518, 520, 521, 564*
6,3 *536*
6,8 *524*
6,9 *483, 484, 523, 524, 525, 565, 573, 580, 636, 643, 675, 689, 704*
6,9-10 *XL,* ***523-526***
6,11 *525*
6,12 *527, 645*
6,12-13 *527*
6,18 *525, 565*
6,19 *525*
6,20 *525*
7 *275, 484, 527, 529, 530, 532, 542, 614*
7,1 *206,* ***526-528***
7,2 *318, 484, 526, 527*
7,2-5 *484*
7,2.7 *318*
7,5 *526, 528*
7,6 *528*
7,7 *526, 527, 528, 529*
7,8 *526, 528, 529*
7,9 *484, 526*
7,10 *529*
7,10-11 *91, 368, 530*
7,10.12 ***528-530***
7,10.12.20 *527*
7,10-16 *90*
7,12-14 *530*
7,12-16 *168, 307, 530, 532, 566, 660*
7,15 *168, 530*
7,17 *530, 531, 583, 585*
7,17.20 ***530-532***
7,18-19 *531*
7,20 *531*
7,21 *530, 531*
7,22-23 *532*
7,24.26.40 *532*
7,25 *528, 530, 533*
7,25-35 *528*
7,26 *526, 528, 532, 533, 598*
7,28 *532, 533*
7,28.36.38 *532*
7,29 *527, 528, 532,* ***533-534****, 598, 604*
7,31 *528, 534*
7,32.35 *528*
7,32-35 *529, 532*
7,35 *534*
7,40 *530*
8 *467, 515, 520*
8 - 10 *467, 516, 535, 542, 712*
8 - 14 *547*
8,1 *516, 526, 535, 551*
8,1.9.13 *551*
8,4 *426, 535*
8,4.6 *426*
8,5 *534, 535, 536, 561, 566, 585*
8,5-6 ***534-536***
8,6 *536, 541, 561*
8,7 *516, 535*
8,7-9 *516*
8,9.11-13 *516*
8,10 *516, 535*
8,10-13 *516*
8,13 *516*
9,5 *410*
9,12.19-22 *551*
9,19-23 *477*
9,20 *469*
9,27 *628*
10 *515, 520, 536, 543, 564*
10,2 *666*
10,6.11 *665*
10,8 *85,* ***536-538***
10,9 *458*
10,11 *504, 522, 534, 563, 598, 604*
10,13 *97, 294, 641*
10,14 *565*
10,17 *549*
10,19 *536*
10,23 *527*
10,23-24.31-33 *551*
10,23-32 *516*
10,24.33 *516*
10,25 *535*
10,27 *535, 566*
10,27-28 *535*
10,28 *535*
10,31 *542, 543, 547*
10,32-33 *542, 543*
10,32 *516*
10,33 *532, 599, 611*
11 *XXIX, 551, 609, 613*
11 - 14 *553*
11,2-16 *538, 539, 542, 553*

11,2.23 *529*
11,3 *538, **539-541**, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 553, 581, 582, 611*
11,4 *539, 541, 542, 546*
11,4-5 *542*
11,4-16 *539, 541*
11,5 *542, 554*
11,6 *542*
11,7 *10, 538, **541-544**, 611*
11,8-9 *613*
11,8.12 *541*
11,10 *9, 538, **544-547***
11,11-12 *547*
11,12 *541, 544, 613*
11,14 *543, 544, 546*
11,15 *543*
11,16 *554*
11,17 *542, 548, 553*
11,17-34 *542*
11,18.20 *548*
11,20 *548*
11,20-26 *548*
11,21 *548*
11,21.33 *551*
11,22 *549*
11,23-25 *382, 549*
11,23-26 *547*
11,24 *549*
11,25 *549*
11,26 *549*
11,27 *547, 549*
11,28 *549*
11,29 ***547-549***
11,30 *7, 458, 636, 653, 655, 693*
11,31-32 *671*
11,32 *458*
11,33-34 *662*
12 *439, 472, 529*
12 - 13 *551*
12 - 14 *550, 551, 553, 729*
12,1 - 14,40 *542*
12,4-6 *551*
12,4-11 *578*
12,7 *552*
12,9 *353, 354, 651, 652*
12,11 *552*
12,12-27 *552*
12,13 *463, 548*
12,25 *552*
12,28 *552*
12,31 *552*
13,1 *552*
13,3 *369*
13,9.12 *473*
13,13 *643*
14 *XXIX, 551, 552, 609*
14,1-25 *553*
14,2 *550, 551, 552*
14,3 *551, 552*
14,4 *551, 552*
14,5 ***550-553**, 554*
14,9.19 *550*
14,10 *550*
14,14 *550*
14,16 *550, 553*
14,18 *553*
14,19 *553*
14,23 *554*
14,26 *554, 555*
14,26-40 *554*
14,27 *554*
14,27-28 *554*
14,28 *554, 555*
14,29 *474, 551, 554, 555, 631, 730*
14,30 *474, 555*
14,31 *554*
14,32 *555, 556*
14,33 *553, 554, 556, 609*
14,33-34 ***553-556**, 611*
14,34 *14, 553, 555, 556*
14,34-35 *14*
14,37 *554*
14,39 *553*
14,40 *554*
15 *520, 556, 557, 632*
15,1-11 *XXXVIII*
15,2 *657*
15,2-23 *534*
15,4 *416*
15,7 *307*
15,8-9 *450*
15,9-11 *529*
15,13 *557*
15,14.17 *557*
15,17 *XXXVII*
15,18 *557*
15,21-22 *613*
15,23-28 *732*
15,24 *561*
15,24-28 *525*
15,29 ***556-558***
15,31 *361*
15,32 *557*
15,42-49 *665*
15,45 *341*
15,51-52 *727*
15,52 *707*
15,55 *248*
16,1 *456*
16,2 *63*
16,22 *682*

Drugi List do Koryntian
1,3-6 *598*
1,5-6 *599*
1,6 *598*
1,8 *495*
1,14 *250*
1,21-22 *685*
1,22 *714*
2,1 *564, 635*
2,1-4 *564*
2,3-4 *635*
2,5-11 *635*
2,14 *664*
2,15 *657*
3,3-6 *559*
3,6.9 *559*
3,7-11 *560*
3,13 *560*
3,14 *94, 222, 230, **559-561***
3,15 *561*
3,16 *561*
3,17 *560*
3,18 *561, 674*
4,3-4 *732*
4,3-12 *640*
4,4 *536, 543, 559, **561***
4,6 *543, 560*
4,7 *499*
4,8-9 *495*
4,10-11 *361, 597*
4,17 *640*
4,18 *734*
5 *423*
5,1-10 *659*
5,10 *219*
5,17 *493, 523, 534, **562-564**, 574, 588, 609, 634, 734*
5,19 *306*
5,20 *564*
5,21 *386*
6,1 *564*
6,4-5 *495*
6,14 ***564-566***
6,16 *XXVII, 519, 565*
7,1 *565*
7,10 *587, 657*
8 *456*
8 - 9 *456, 477*
8,2-5 *647*
8,13 *456*
10 - 12 *589*
10 - 13 *568, 662*
11 *566*
11,2 *646, 697*
11,3-4 *614*
11,5 *81*
11,14 *135, 561, 732*
11,23-29 *640*
11,30 *568*
12,2 *339, 424, **566-567***
12,2-3 *339*
12,2-4 *424*
12,4 *567, 599*
12,7 ***567-569***
12,9 *108*
12,10 *568*
12,11-12 *81*
13,3-4 *568*
13,10 *458*

List do Galatów
1 - 3 *589*
1,1 *529*
1,4 *561, 659*
1,6-9 *736*
1,7 *571*
1,8-9 *529, 572*
1,9 ***570-572**, 677, 705*
1,11-12 *529, 572*
1,12.15 *450*
1,13-14 *590, 602*
1,14 *529*
1,16 *504*
1,19 *450*
2,3 *468, 477*
2,4 *571*
2,5 *468, 571*
2,7-10 *477*
2,11-16 *612*
2,11-21 *478*
2,12 *572*
2,15-21 *571*
2,16 *571, 587, 590, 658*
2,21 *571, 573*
3,1 *571, 572, 627*
3,1-7 *571, 572*
3,3 *571, 572*
3,5 *439, 472, 651*
3,6-25 *573*
3,7 *507, 575*
3,8 *XXVII, 575*
3,10-13 *571*
3,12 *75, 76*
3,15-18 *499*
3,18.22-25 *573*
3,19 *236, 490, 508, 559*
3,20 *426*
3,21 *573*
3,22-23 *511*
3,23 *511*
3,24 *505, 511*
3,26 *575, 609*
3,26-29 *575*
3,27-29 *575*
3,28 *499, 532, 574, 582, 662*

3,28-29 *499*
3,29 *576*
4,1-7 *597*
4,4 *508*
4,8-11.17.21-22 *571, 572*
4,9.21 *571*
4,13 *508, 568*
4,13-15 *567*
4,14 *545*
4,25 *697*
5,1 *571*
5,2 *477,* ***572-573****, 628*
5,4 *571*
5,6 *395, 573, 587, 643*
5,7 *571*
5,12 *202*
5,13 *587*
5,16.18.22-26 *686*
5,19-21 *XL, 524, 636, 644, 689*
5,20 *638*
5,21 *675*
5,22 *616*
5,24-25 *658*
6,1 *635, 693, 695*
6,6 *702*
6,12 *572, 574*
6,14 *574*
6,15 *574*
6,16 *486, 507, 510, 572,* ***573-576****, 588*

List do Efezjan
1,3-7 *658*
1,3-14 *659*
1,7.13-14 *597*
1,8-10 *580*
1,10 *595*
1,13 *587, 659, 714*
1,14 *595*
1,20-21 *579*
1,21 *536, 561, 678*
1,22-23 *578*
1,23 *508, 580*
2,1 *8, 494, 596*
2,1-3 *494*
2,1-13 *596*
2,2 *561, 709, 732*
2,5.8 *657*
2,8-9 *586*
2,8-10 *658*
2,10 *587*
2,13 *268*
2,14 *273, 578*
2,15 *505*
2,16 *549*
2,17-22 *578*
3,3-6 *509*
3,6 *549*
3,10 *LXI*
3,16-17 *580*
3,17 *579*
3,19 *508*
4 *578*
4,1-6 *578*
4,4 *423, 549*
4,6 *426, 561*
4,7 *578, 579*
4,8 *LIX, 577*
4,9 *423, 577, 579*
4,9-10 ***577-580***
4,10 *577, 579*
4,11 *578, 580*
4,12-13 *578*
4,13 *508*
4,15 *541*
4,15-16 *582*
4,26-27 *285*
4,30 *229, 714*
4,32 *316, 580*
5 *524*
5 - 6 *580, 583*
5,1 *549, 580, 599*
5,2 *581, 582*
5,2.25 *581*
5,3-5 *524*
5,3-16 *580*
5,5 *296, 524*
5,6 *481*
5,8-9 *566*
5,8.11 *526*
5,17-18 *580*
5,18 *617*
5,19-21 *580*
5,21 *539, 581, 582*
5,21 - 6,4 *539*
5,22 *10, 11, 15,* ***580-582****, 646, 661, 697*
5,22-23 *538*
5,23 *541, 581, 582*
5,24 *582*
5,25 *582*
5,25-32 *582*
5,31 *582*
6 *679*
6,5 *XVIII*
6,5-8 *33, 65, 532,* ***582-585****, 601, 659*
6,9 *532, 583*
6,10 *534, 536*
6,10-11 *536*
6,10-18 *534*
6,11-12 *664*
6,12 *LXI, 678, 711*
6,13-18 *711*
6,15 *306*

List do Filipian
1 *423*
1,6.10 *250*
1,28 *657*
2,1-4 *588*
2,3 *588*
2,5-11 *579, 582, 588, 667*
2,6 *384, 426*
2,6-11 *384*
2,8 *588*
2,10-11 *595*
2,12 *76, 493, 573, 586, 587, 588, 592, 658, 659*
2,12-13 *76, 493, 573,* ***586-588***
3,2 *589*
3,3 *575, 589*
3,4 *512, 573, 575, 588, 589, 602*
3,4-6 *573, 575,* ***588-590***
3,4-12 *512*
3,5-6 *503, 589*
3,6 *504, 590*
3,8.10-11 *361*
3,10 *676*
3,10-11 ***590-592***
3,11 *590, 591, 592*
3,12 *504, 529, 628, 659*
3,13-14 *517*
4,2 *609, 696*
4,2-9 *609*
4,14-19 *702*

List do Kolosan
1,3-8 *597*
1,5 *659*
1,6 *599*
1,10 *599*
1,11 *599*
1,12 *561*
1,13 *523, 534, 561, 597*
1,14 *597, 599*
1,15 ***593-595***
1,15-17 *593*
1,15.19 *594*
1,15-20 *541, 593, 594*
1,16 *XXXVII, LXI, 536, 541, 678*
1,16-17 *XXXVII*
1,18 *549, 593*
1,19 *481, 508, 543, 559, 577, 586*
1,20 ***595-596****, 597*
1,21 *596*
1,22 *596, 597, 599*
1,23 *27, 596, 599*
1,24 ***597-599***
1,25-27 *508*
1,27 *543*
2,2 *509, 599*
2,9 *481, 600*
2,9-10 *600*
2,10 *509*
2,12 *666*
2,13 *596, 597*
2,15 *LXI, 522, 534, 596, 664, 732*
2,18 *536,* ***599-601****, 730*
2,19 *541, 600*
2,20-23 *600*
3 *524*
3,1-3 *616*
3,4 *524*
3,5 *524*
3,5-9 *524*
3,7 *524*
3,8 *364, 524*
3,9 *524*
3,10 *524, 525*
3,12 *616*
3,22-25 *582*
4,6 *364*

Pierwszy List do Tesaloniczan
1,3 *643*
1,10 *481*
2,9 *702*
2,13 *XXVII, 529*
2,14 *602, 603*
2,14-15 ***602-603***
2,15 *603*
2,16 *481, 603*
2,18 *732*
3,6 *643*
4,4 *661*
4,13-14 *534, 605*
4,15 *604*
4,16-17 *605, 727*
5,2.4 *727*
5,4 *250*
5,8 *587, 657, 658*
5,9 *481*
5,23-24 *658, 659*

Drugi List do Tesaloniczan
1,9 *605*
2 *534, 725*
2,1-12 *606*
2,2 *605, 736*
2,3 ***604-606****, 607, 684*
2,4 *535, 605*
2,5 *604, 606*
2,6-7 *607*
2,7 ***606-607***

2,8 *605, 606*
2,9 *605*
2,10 *605, 606*
2,11 *XXI, 229, 237*
2,12 *606*
2,13 *587, 658, 659*
3,6-15 *456*
3,13 *456*

Pierwszy List do Tymoteusza
1,3 *610, 614*
1,3-4 *610*
1,6-7 *610*
1,10 *483*
1,13 *347*
1,15 *342*
1,17 *70*
1,19 *610*
2 *609, 610*
2,2 *616*
2,4 *611, 636*
2,4-7 *610*
2,5 *561*
2,8-15 *610*
2,9-14 *614*
2,9.15 *611*
2,9-15 *611*
2,11 *XXVIII, 10, 554, 556, 608, 610, 611, 613*
2,11-12 *XXVIII, 554, 556, **608-611***
2,12 *610, 612*
2,13 *608, 611, 612, 614*
2,13-15 *608, **611-615***
2,14 *613*
2,15 *614*
3,1-7 *616*
3,3 *617*
3,7 *611*
3,8 *617*
3,14-16 *610*
3,16 *362*
4,1-3.6-7.16 *610*
4,3 *610, 617*
4,16 *655, 657*
5,3 *615*
5,3-16 *615*
5,4 *615, 616*
5,5 *616*
5,8 *410, **615-617***
5,9-15 *610*
5,13 *610*
5,14 *610, 611, 616*
5,15 *614*
5,17-18 *702*
5,21 *545*
5,23 *212, 568, **617-618***
6,1 *616*
6,1-5.12 *610*
6,10 *413*
6,12 *666*
6,13-14 *658*
6,16 *68, 70*

Drugi List do Tymoteusza
1,5 *469*
1,9 *657*
2,7 *607*
2,19 *714*
2,25 *636*
2,26 *732*
3,6 *610, 614*
3,6-9 *610*
3,7 *610*
3,8 *57, 610*
3,15-16 *XXVII*
3,15-17 *XXVII*
4,7 *628*
4,14 *202*
4,17 *508*
4,18 *404*

List do Tytusa
1,1 *619, 636*
1,2 *619*
1,7 *617*
1,8 *619*
1,9 *619*
1,10 *619*
1,11 *619*
1,12-13 ***619-620***
1,14 *619*
2,3 *617*
2,13 *426*
3,4-7 *658*
3,5 *657*

List do Filemona
15 - 16 *532*

List do Hebrajczyków
1 *626*
1,2 *XXXVII, 621, 630*
1,2-3 *621, 630*
1,3 *426*
1,6 *LIX, 593*
1,9 *684*
1,11-12 *735*
1,14 *657*
2,2 *86*
2,10 *386, **621-622**, 626*
2,11 *634*
2,12 *185*
2,17 *481, 635*
2,17-18 *635*
2,18 *622, 624*
3,7 *XXVII*
3,12 *636*
3,14 *659*
4,1-11 *629*
4,15 *281, **622-624**, 629, 635*
5,7 *386, 622, 624, 625*
5,7-9 ***624-626***
5,9.14 *621*
6 *627, 694*
6,1 *621*
6,2 *670*
6,4-5 *439*
6,4-6 *348, 349, **626-628**, 637, 676, 681, 695, 708*
6,4-8 *636*
6,5 *231*
6,6 *627*
6,9 *628*
6,12 *628*
6,20 - 7,21 *35*
7,1 ***628-631***
7,2-3 *628*
7,3 *35*
7,9-10 *36*
7,11.19.28 *621*
7,16 *36, 386*
8,5 ***631-633**, 665*
9,3 *633*
9,9.11 *621*
9,23 *633*
10,1.14 *621*
10,1-18 *125, 636*
10,7.9 *284*
10,10 *634, 658*
10,11-12 *633*
10,14 *293, **633-634**, 668, 689*
10,17 *633*
10,18 *633*
10,19-22 *636*
10,22 *666*
10,23-25 *636*
10,26 *349, 628, **634-637**, 676, 680, 681, 695, 704, 708*
10,29 *636*
10,31 *671*
11,13-16 *43*
11,31 *96*
11,37 *154*
11,40 *621*
12 *634, 637*
12,2 *640*
12,2.23 *621*
12,4 *626*
12,7-11 *671*
12,12-13 *637*
12,14 *637, 658*
12,15 ***637-638**, 708*
12,22 *545*
12,23 *663*
12,29 *638*
13,2 *465*
13,4 *637, 712*
13,20 *386*
13,23 *635*

List św. Jakuba
1,2 *264, 281, 294, 486, 592, **639-640**, 670*
1,3 *294*
1,6 *643, 652*
1,9 *648*
1,10-11 *648*
1,13 *39, 40, 293, 295, **640-642***
1,14 *622, 623, 642*
1,14-15 *622*
1,15 *655*
1,17 *642*
1,18 *655, 674, 715*
1,19 *638*
1,22 *323*
1,27 *476, 616*
2,1 *643*
2,2-3 *648*
2,2-3.5-6 *648*
2,2-4 *646*
2,5-7 *648*
2,7 *701*
2,10 *675*
2,13 *476*
2,14-17 *616, 644*
2,14-26 *643, 644, 646, 658*
2,18 *643*
2,19 *426, 561, 596, 643*
2,22 *644*
2,23 *LX*
2,24 *XXX, 44, 76, 434, 588, 617, **643-646***
2,25 *96*
3,1 *118*
3,2 *675*
3,13-18 *686*
3,14 *638, 645*
3,18 *476*
4,1-2 *646*
4,1-5 *652*
4,1-10 *655*
4,3 *622, 662*
4,3-4 *622*
4,4 *XXXI, 297, **646-648**, 651, 684*
4,7 *642*
4,11-12.17 *476*

4,13 *648*
5 *652, 655*
5,1 *370, 372, 391, 415, 643,* ***648-651***
5,7-11 *654*
5,7-20 *655*
5,8 *651*
5,12 *288, 476, 654*
5,13-16 *693*
5,13-18 *654, 655*
5,14 *353, 354, 439, 651, 652, 684*
5,14-15 *353, 354*
5,14-16 *439,* ***651-654***
5,15 *636, 655, 694*
5,16 *654*
5,17-18 *693*
5,19 *654, 693*
5,19-20 *654*
5,20 *628,* ***654-656***
6,16 *653*

Pierwszy List św. Piotra
1,3 *658, 659, 666, 673, 675*
1,5 *657, 658, 675*
1,5.9-10 *657*
1,6 *671*
1,6-7 *294, 364, 639*
1,7 *669*
1,9 *486, 518, 556, 588, 592, 620,* ***657-659***
1,10-12 *LIV, 243*
1,17 *670*
2,2 *657*
2,8 *XXI*
2,9 *675*
2,13 *513, 662*
2,13-14 *513*
2,18 *659*
2,21 *667*
2,23 *660, 670*
3,1 *660*
3,6 *15, 582,* ***659-661***
3,7 *660,* ***661-663***
3,18 *22, 558, 579, 665*
3,18-20 *558, 579*
3,18-22 *665*
3,19 *423, 425,* ***663-664****, 678, 706*
3,20 *27, 657, 665*
3,20-21 *657*
3,21 *338, 451, 452, 479, 657, 658,* ***665-667***
4 *438*
4,1 ***667-668***
4,5-6 *670*
4,6 *423*
4,12 *669, 671*
4,12-18 *669*
4,13 *669, 671*
4,14 ***669-670***
4,16 *670*
4,17 *550,* ***670-672***
4,18 *657, 671*
4,19 *657*
5,4 *669*
5,8 *732*
5,12 *XXXV*

Drugi List św. Piotra
1 *674, 676*
1,3 *673*
1,4 ***673-674****, 689*
1,5-7 *675*
1,9 *679*
1,10 *592, 628, 659,* ***674-676****, 704, 708*
1,11 *673, 675*
1,16 *676*
1,19 ***676-677***
2,4 *22, 226, 664, 678, 706*
2,10 *678*
2,10-11 ***678-679***
2,13 *548*
2,15 *83*
2,17 *680*
2,18 *680*
2,18-19 *680*
2,20 *617, 637,* ***679-681***
2,21 *679*
2,22 *679*
3,3-7 *27, 28, 681*
3,3-10 *676*
3,4 *681*
3,7 *670*
3,8-9 *682*
3,8-10 *681*
3,9 *642*
3,10 *6, 681, 727, 734*
3,11 *681, 682*
3,11-12 ***681-682***
3,12 *250, 681*
3,13 *230, 681, 734*
3,14 *681, 682*
3,15-16 *XXV, 677*
3,16 *XXV, 611*

Pierwszy List św. Jana
1,1-3 *685*
1,5 *695*
1,7 *346, 687, 688, 689*
2,1 *88, 441*
2,15 *XXXI, 648, 658,* ***683-684***
2,18 *224, 605*
2,20 *684*
2,21 *636*
2,22-23 *704*
2,24 *685*
2,27 *559,* ***684-686***
2,28 *691*
2,29 *703*
3,2 *224, 686*
3,3.6.7.9 *703*
3,6 *434, 686, 687, 688*
3,6.9 *434*
3,7 *688*
3,8 *688*
3,9 *434, 493, 634, 668, 674, 676,* ***686-689****, 704*
3,10 *689, 703*
3,10-18 *689*
3,13 *683*
3,14 *693, 694*
3,18 *291*
3,19 *686*
3,21-22 *691, 692*
3,23 *704*
3,24 *685*
4 *698*
4,1 *683, 697, 730*
4,1.3.5 *683*
4,2 *690, 698*
4,3 *605, 704*
4,4 *683, 684*
4,7-8 *703*
4,13 *685*
4,17 *683, 691*
4,19-21 *616*
4,21 *703*
5,4-5 *683*
5,5 *690*
5,6 *408, 689, 690*
5,6-8 ***689-691***
5,7 *690*
5,11-13 *658*
5,13-15 *693*
5,14 ***691-693***
5,15 *691*
5,16 *349, 626, 628, 637, 681, 687*
5,16-17 *349, 628, 637, 681, 687,* ***693-695***
5,18-19 *667*
5,19 *683*
5,20 *693*

Drugi List św. Jana
1 *636,* ***696-697***
4 *697*
7 *605, 689,* ***697-699****, 701*
8 *698*
8.10 *696*
9 *704*
9-11 *697*
10 ***699-700***
12 *696*
13 *696, 697*

Trzeci List św. Jana
7 ***701-703***
11 *434, 686, 689,* ***703-704***

List św. Judy
4 *22, 670*
4-7 *22*
5 *22*
6 *22, 226, 664, 678, 706*
6-7 *22*
7 *22, 483*
9 678
9.14-15 ***705-708***
12 *548*
17 *706*
23 *628, 655*
24 *675*

Apokalipsa św. Jana
1 *719*
1,2.9 *730*
1,3 *730, 736*
1,5 *593, 723, 730*
1,10 *63*
2 *719*
2 - 3 *544*
2,6 *711*
2,7 *424, 567*
2,9 *719*
2,13 ***709-711****, 723, 730*
2,14-15 *712*
2,15 ***711-713***
2,14.20 *468*
2,15 *709, 711, 713*
2,20 *712, 730*
2,20.22 *712*
2,26-27 *201*
3,3 *727*
3,4 *729*
3,9 *719*
3,17-18 *729*
4,7 *LXIV*
5,2 *664*
5,6 *723*
5,8 *693*
6 *714*
6,9 *632, 730*
6,10 *202*
6,11 *729*
7 *714, 715, 716*
7,3 *717*
7,4 *508, 576,* ***714-716****, 727*
7,9 *729*

7,13-17 *659*
8,3 *632*
9 715, 717
9,1 ***716-718***
9,1-2 *716*
9,4 *714, 717*
9,11 *717*
9,13 *718*
9,14-15 *717*
11 *717, 719*
11,2 *381, 718*
11,2-3 ***718-720***
11,3 *730*
11,7 *716*
11,8 *719, 735*
11,13 *719*
11,14 *718*
11,19 *632*
12 *719, 727, 731*
12,1-3 ***720-722***
12,3 *721, 724*
12,4 *718*
12,5 *201*
12,7-8 *175*
12,7.9 *717*
12,7-11 *664*
12,7-17 *226*
12,9 *400, 721*
12,10 *359*
12,11 *721,* ***722-724,*** *730*
12,17 *697, 722, 730*
13 *513, 514, 607, 710, 715*
13,1 *717, 721,* ***724-726,*** *735*
13,2 *709, 731*
13,8.14 *724*
13,11 *725, 730*
13,15 *733*
13,18 *XLIV,* ***726-727***
14 *715, 716*
14,4 *715, 716, 717*
14,13 *728*
14,17-18 *632*
15 - 16 *672*
15,5 *632*
16,13-14 *239*
16,14 *681*
16,15 ***727-729***
17 *720, 727*
17,1 *670*
17,3 *721, 724*
17,6 *730*
17,8 *717, 724, 725*
17,9 *724*
17,11 *727*
17,14 *675*
18 *513, 514, 724*
18,20 *670*
19 *716, 727*
19,8 *729*
19,10 *599,* ***729-731***
19,11-21 *727*
19,12 *721*
19,15 *201*
19,19-20 *731, 732*
19,20 *730*
19,21 *646, 732*
20 *672, 717, 731*
20,1-3 *226, 716*
20,1-6 *231*
20,1-7 *226*
20,2 ***731-733***
20,3 *732*
20,4 *730*
20,4-6 *732*
20,4-7 *732*
20,7-8 *239*
20,7-10 *732*
20,8-15 *733*
20,10 *226, 717*
20,11-15 *XL*
20,14 *8, 655*
21,1 *230, 681, 733-735*
21,2 *697*
21,3 *63*
21,4 *230*
21,5 *734*
21,6 *185*
21,16 *727*
22,1-5 *567*
22,7.18-19 *730*
22,8-9 *599, 729*
22,16 *677, 730*
22,18-19 ***735-738***
22,20 *682*

Trudne fragmenty Biblii

Istnieje pogląd, że Biblia jest księgą trudną, a nawet bardzo trudną. Rozpowszechniają go zwłaszcza ci, którzy jej nie czytają, lecz również ci, którzy wprawdzie postanowili ją przeczytać, ale zrażeni fragmentami, które uznali za zbyt trudne, nie kontynuują rozpoczętej lektury. Istnieje jednak niemałe grono osób, przede wszystkim wierzących, wśród których dominują chrześcijanie różnych wyznań, którzy wbrew powstającym przeciwnościom czytają i rozważają księgi święte Starego i Nowego Testamentu. To dla nich przeznaczona jest ta książka.

Wspólne przekonanie, jakie podzielamy z autorami tej książki, opiera się na uznaniu, że Biblia to natchnione i autorytatywne Słowo Boże, które powstało z wiary i dla budowania wiary, stanowiące własność Kościoła jako wspólnoty wierzących, cierpliwie i skutecznie prowadzonych przez Ducha Świętego ku wiecznemu zbawieniu. W rozwiązywaniu poszczególnych trudności nawet autorzy współpracujący ze sobą czasami nie osiągali pełnej zgody, nie przeszkodziło im to jednak dokończyć dzieła, jakie podjęli. Napisali bardzo trafnie: „Gdyby każdy zgodził się na skuteczne rozwiązania tych kwestii, nie byłyby to trudne fragmenty". Rzeczywiście, trudne fragmenty pozostają trudne nawet wtedy, a może – paradoksalnie – tym bardziej wtedy, gdy usiłujemy je wyjaśnić. Nie ma w tym nic dziwnego, bo, zgodnie z przysłowiem, im dalej w las, tym więcej drzew. Sięgając po takie książki, jak ta, dowiadujemy się coraz więcej, co jednocześnie uświadamia nam jak ciągle mało wiemy. Taka w gruncie rzeczy jest prawidłowość każdej dobrze pojętej nauki i nauczania. Uczą nas one prawdziwej pokory i właśnie na tym polega największa korzyść z ich uprawiania.

Trudności, jakie nastręcza czytanie i słuchanie Pisma Świętego, mają dwojaką naturę. Jedne wynikają z całkowicie odmiennego kontekstu językowego, historycznego, geograficznego, kulturowego, ekonomicznego i społecznego, w jakim powstawały księgi biblijne. Na drugi rodzaj trudności wskazał niegdyś Mark Twain: księgi święte są dla nas problematyczne nie dlatego, że ich nie rozumiemy, ale dlatego, że rozumiemy je bardzo dobrze. Zatem fundamentalne wyzwanie, przed jakim stajemy, polega na gruntownej rewizji naszego myślenia i postępowania, a ponieważ bywa to trudne, usiłujemy wtedy naginać treść ksiąg świętych do własnych potrzeb i przyzwyczajeń. Tymczasem nie ma owocnej lektury Pisma Świętego bez ustawicznej gotowości do wewnętrznej przemiany, czyli szczerego nawrócenia.

Ks. prof. zw. dr hab. Waldemar Chrostowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich

Cena: 200 zł

Oficyna Wydawnicza
„Vocatio"

Vocatio

ISBN: 978-83-7492-160-2

9 788374 921602